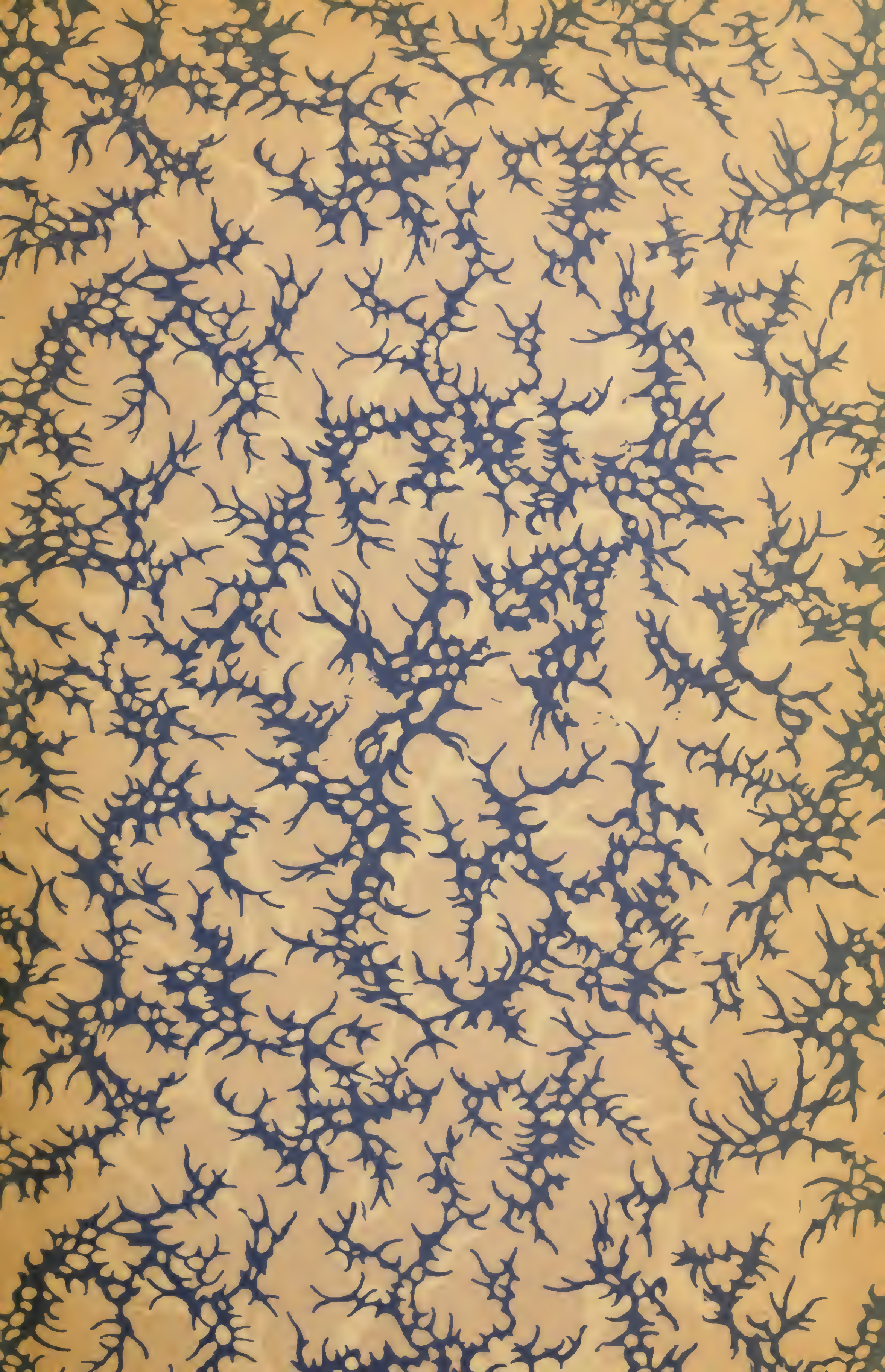

3 1761 04369 7523





ŒUVRES

COMPLÈTES

DE FÉNELON.

TOME I.



FENELON.

ŒUVRES

COMPLÈTES

DE FÉNELON

ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI;

PRÉCÉDÉES DE SON

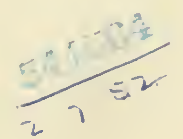
HISTOIRE LITTÉRAIRE,

PAR M. ***. [J. E. A. Gosselin]

DIRECTEUR AU SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE.

TOME PREMIER.





PARIS,

J. LEROUX ET JOUBY, LIBRAIRES, Rue des Grands-Augustins, 9. | GAUME ET Cie, LIBRAIRES, Rue Cassette, 4

LILLE, L. LEFORT, IMPRIMEUR-LIBRAIRE,

BESANÇON, OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

1851.

HISTOIRE

LITTÉRAIRE

DE FÉNELON,

OU

REVUE HISTORIQUE ET ANALYTIQUE

DE SES *OEUVRES*.

PRÉFACE.

L'histoire littéraire des auteurs célèbres, toujours intéressante en elle-même, le devient encore davantage, lorsqu'elle a pour objet un de ces hommes extraordinaires, qui, par l'élévation de leur esprit, la beauté de leur génie, l'étendue et la variété de leurs talens, ont également excité l'admiration de leurs contemporains et celle de la postérité.

Sous ce rapport, l'*Histoire littéraire de Fénelon* est une des plus intéressantes qu'on puisse offrir au public. Peu d'auteurs, en effet, se sont exercés sur un aussi grand nombre de sujets, et l'ont fait avec une supériorité de vues et de talens aussi généralement reconnue. Son caractère, ses emplois, ses relations habituelles, l'ont mis dans le cas de traiter les sujets les plus importans, les questions les plus relevées de la philosophie, de la théologie, de la politique et de la littérature; et ce qui ajoute à ses écrits un nouveau degré d'intérêt, c'est que, sur la plupart des sujets qu'il a traités, il s'est trouvé engagé dans des controverses plus ou moins animées, avec les plus célèbres personnages de son temps; en sorte que son *Histoire littéraire* se trouve naturellement liée à celle des plus grands événemens, et des personnages les plus distingués de son siècle.

Pour traiter avec le développement convenable tous les détails de cette histoire, nous avons cru qu'il suffiroit de réunir en un corps d'ouvrage, les *notices*, *analyses* et autres éclaircissemens, disséminés dans l'édition complète des *Œuvres de Fénelon*, commencée à Versailles en 1820, et terminée à Paris en 1830 (1). Il nous a paru que ces opuscules, ainsi réunis, pourroient servir d'introduction et de complément, non-seulement aux *Œuvres complètes de Fénelon*, mais encore à toutes les éditions partielles des mêmes *Œuvres*. Nous croyons même que cette *Histoire littéraire* pourra servir de supplément, sur plusieurs points, aux différentes *Histoires de Fénelon*, même à celle du cardinal de Bausset, que le plan de son ouvrage et d'autres circonstances particulières ont empêché de s'étendre, autant qu'il l'eût désiré, sur quelques ouvrages importans de l'archevêque de Cambrai (2).

Cette *Histoire littéraire* se divise naturellement en quatre parties, dont la réunion offre le recueil complet des opuscules dont nous venons de parler, avec quelques additions assez importantes, que nous allons indiquer en peu de mots.

I° Notices historiques, bibliographiques et analytiques de tous les ouvrages de Fénelon, tant imprimés que manuscrits.

Cette *première partie* renferme l'énumération complète des ouvrages de Fénelon, tant imprimés que manuscrits, avec des notices détaillées sur leur objet, leur plan, l'occasion de

(1) Cette édition des *Œuvres de Fénelon*, connue sous le nom d'*édition de Versailles*, forme en tout 34 vol. *in-8°*, dont les 23 premiers renferment les principaux ouvrages de Fénelon, et les 11 derniers, sa *Correspondance*. Cette édition est exactement reproduite dans celle de MM. Leroux et Ce, que nous indiquerons habituellement, dans le cours de cet ouvrage, sous le nom d'*édition de Paris*. (10 vol. *grand in-8°*, *Paris et Lille*, 1848-1852.) Toutes les autres éditions des *Œuvres de Fénelon*, sont plus ou moins incomplètes. Voyez, à ce sujet, la 1re partie de cette *Hist. litt.* art. 7.

(2) Le cardinal de Bausset lui-même, malgré les améliorations successives qu'il avoit faites à l'*Histoire de Fénelon*, dans les éditions de 1809 et 1817, regrettoit, dans les derniers temps de sa vie, que son âge et ses infirmités ne lui permissent pas de faire une nouvelle révision de son ouvrage, pour le corriger et le compléter, sur plusieurs points importans. C'est d'après ses intentions bien connues, et en quelque sorte sous sa direction, que nous avons publié récemment une nouvelle édition de l'*Histoire de Fénelon*, revue, corrigée, et considérablement augmentée, d'après les manuscrits de Fénelon et d'autres pièces authentiques, qui avoient échappé aux recherches du cardinal de Bausset. On peut voir, à ce sujet, la *Préface* de cette nouvelle édition, (*Paris*, 1850; 4 vol. *in-8°*, chez Jacques Lecoffre.)

Nous substituerons habituellement l'indication de cette dernière édition à l'indication des précédentes, dans cette nouvelle édition de l'*Histoire littéraire de Fénelon*. Toutefois, nous conserverons l'indication des anciennes éditions, dans quelques endroits où elle sera nécessaire pour éclaircir ou appuyer nos observations.

leur publication, la date précise et le mérite respectif de leurs principales éditions. Ces *Notices* sont les mêmes, pour le fond, qui ont paru dans l'*édition de Versailles ;* mais nous y avons fait quelques changemens, dont les principaux ont pour but de les rendre plus exactes et plus complètes. Nous indiquerons ici les plus remarquables de ces changemens.

1° Nous avons fait entrer dans cette *première partie*, plusieurs passages de la *Revue de quelques ouvrages de Fénelon*, publiée en 1830, dans le tome XXIII de ses *Œuvres*. Ainsi on trouvera dans cette *première partie*, les observations générales que nous avions faites dans la *Revue*, sur Fénelon considéré comme métaphysicien et comme théologien (1). On y trouvera aussi les observations particulières que nous avions faites dans le même ouvrage, sur quelques écrits philosophiques de l'archevêque de Cambrai (2), sur sa *Lettre à l'évêque d'Arras concernant la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire* (3), et sur ses principes relativement à l'éloquence en général, et à celle de la chaire en particulier (4).

2° De semblables motifs nous ont engagé à rapprocher, les unes des autres, quelques Notices que les circonstances nous avoient obligé de disséminer dans l'*édition de Versailles*, et qui, par leur seule réunion, s'éclaircissent et se complètent mutuellement. Ainsi la Notice relative à la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife* est immédiatement suivie de celle qui a pour objet l'*Appendice* de cette *Dissertation* (5); et les Notices relatives à la *Correspondance de Fénelon*, sont jointes à celles qui concernent plusieurs *Mémoires* et autres pièces importantes, disséminés dans l'édition complète de cette *Correspondance*, ou publiés depuis, dans des recueils séparés (6).

3° Parmi les additions et corrections faites à

(1) *Revue de quelques ouvrages de Fénelon ;* n. 2-6, 52-58. —*Hist. litt. de Fénelon, première partie ;* art. 1er, sect. 1re et 2e.

(2) *Revue de quelques ouvrages de Fénelon ;* n. 7-16.—*Hist. litt. première partie*; art. 1er, sect. 1re, n. 1 et 2.

(3) *Revue de quelques ouvrages;* n. 136-140. — *Hist. litt. ibid.* sect. 2, n. 7.

(4) *Revue de quelques ouvrages;* n. 141-153. — *Hist. litt. ibid.* art. 4, n. 5.

(5) Les pièces dont se compose cet *Appendice*, n'étant venues à notre connoissance qu'après la publication de la *Dissertation*, nous les avons publiées plus tard, dans plusieurs cartons, destinés à compléter le tome II de l'*édition de Versailles*.

(6) Nous avons publié séparément, en 1829, les *Lettres inédites de Fénelon au maréchal et à la maréchale de Noailles;* (52 pages *in*-8°) et les *Lettres inédites de Bossuet à madame de la Maisonfort, communiquées à Fénelon, par cette dame, après la mort de l'évêque de Meaux.* (168 pages *in*-8°.) Nous avons aussi publié, en 1850, un nouveau recueil de *Lettres et Opuscules inédits de Fenelon.* (446 pages *in*-8°.)

divers articles de cette première partie, nous devons surtout remarquer l'*Appendice* de l'article IV, contenant les *Recherches bibliographiques sur le Télémaque* (7). Déjà l'auteur de ces *Recherches* en avoit présenté une première ébauche, dans la *Notice* placée à la tête du tome XX des *Œuvres de Fénelon*, publié en 1824; mais ayant recueilli depuis de nouveaux documens, il a étendu et complété cette *Notice*, en y ajoutant ce que des recherches plus approfondies lui ont fait découvrir. Il s'étoit borné, dans son premier travail, à une simple mention des éditions accompagnées de *remarques* satiriques, sans donner aucun éclaircissement sur l'auteur de ces *remarques*. Un examen plus attentif de ces éditions, et de ce qu'en ont écrit plusieurs auteurs contemporains, l'a mis à portée de déterminer, du moins avec beaucoup de vraisemblance, à qui elles doivent être attribuées. Pour les *critiques*, il s'étoit contenté d'en donner le titre, et de résumer, en peu de mots, les jugemens qu'on en avoit portés dès le principe ; il les a relues tout entières, afin d'en présenter une idée sommaire, et d'en pouvoir porter un jugement mieux motivé. Enfin il a ajouté à la liste des *traductions*, l'indication de quelques-unes, soit imprimées soit manuscrites, qui ne sont venues à sa connoissance que depuis son premier travail.

4° Nous n'entrerons pas dans le détail des autres additions que nous avons faites, dans les différens articles de cette première partie. Il suffira de dire, que la plupart de ces additions servent à compléter l'*Histoire littéraire de Fénelon*, à mettre dans un nouveau jour ses véritables sentimens, sur plusieurs points importans, ou à éclaircir les difficultés auxquelles ils ont pu donner lieu.

II° Analyse raisonnée de la controverse du Quiétisme ; ou Résumé des principaux écrits de Bossuet et de Fénelon, sur cette matière.

Cette *Analyse* est la même, pour le fond, que

(7) Ces *Recherches*, aussi bien que la *Notice* sur le même sujet, placée à la tête du tome XX des *Œuvres de Fénelon*, (*édition de Versailles*) nous ont été communiquées par M. l'abbé Caron, directeur au séminaire de Saint-Sulpice, dont les connoissances bibliographiques et le zélé concours nous ont été si utiles, pour la publication des *Œuvres de Fénelon*, et de leurs divers supplémens. Le séminaire de Saint-Sulpice, auquel il étoit attaché depuis près de quarante ans, en qualité de maître des cérémonies, a vivement ressenti la perte de ce vénérable ecclésiastique, mort le 20 juillet 1850, à l'âge de 71 ans. Cette perte n'a pas été moins sensible au clergé de Paris, que ses rapports habituels avec notre excellent confrère, avoient mis à portée d'apprecier la solidité de son esprit et la variété de ses connoissances, particulièrement en matière de liturgie et de bibliographie.

nous publiâmes, en 1820, dans le tome IV des *Œuvres de Fénelon ;* mais le temps et la réflexion nous ont donné lieu d'y faire quelques changemens, qui la rendent plus instructive et plus complète. Nous avons apporté d'autant plus de soin à cette partie de notre travail, qu'elle semble avoir acquis un nouveau degré d'intérêt, par la publication récente de plusieurs ouvrages historiques et philosophiques, où la doctrine mystique du christianisme est tout-à-fait méconnue, souvent même étrangement défigurée (1).

A peine avions-nous publié cette *Analyse*, en 1820, que nous regrettâmes de n'y avoir pas exposé, dans un article préliminaire, les *Principes de la vie spirituelle, généralement admis par les auteurs mystiques, et constamment reconnus par Bossuet et Fénelon, pendant le cours de leurs contestations.* Ces notions préliminaires nous sembloient importantes, non-seulement pour préparer le lecteur à l'étude des questions difficiles et relevées, qui sont l'objet de notre *Analyse* ; mais encore pour mettre en évidence l'accord de Bossuet et de Fénelon, sur les principes essentiels et fondamentaux de la théologie mystique. Tel est le but que nous nous sommes proposé, en ajoutant à notre *Analyse* le premier article de cette *seconde partie.*

Nous avons fait peu de changemens dans les articles suivans. Nous croyons cependant que les lecteurs instruits ne verront pas sans intérêt les additions que nous y avons faites, sur les différentes espèces de *Quiétisme* (2); sur les motifs, le sens et les conséquences du Bref d'Innocent XII, contre le livre des *Maximes* (3); sur la soumission de Fénelon à ce décret (4) ; sur l'enseignement commun des écoles catholiques, relativement à la *nature de la charité*, soit à l'époque de la controverse du Quiétisme, soit depuis cette controverse (5) ; sur les divers sentimens des auteurs mystiques, relativement à la *nature de l'oraison passive* (6) ; enfin sur les principales conséquences qui résultent du fond et des détails de notre *Analyse* (7).

A la suite de cette seconde partie, nous avons placé, dans un premier *Appendice*, la *Dissertation sur l'ostensoir d'or, offert par Fénelon à son église métropolitaine, en* 1714.

L'objet de cette *Dissertation* est d'examiner ce qu'il faut penser de la tradition qui suppose que Fénelon, pour témoigner sa parfaite soumission au jugement du saint-siége contre le livre des *Maximes des Saints*, fit présent à son église métropolitaine, d'un ostensoir d'or, porté par un personnage symbolique, foulant aux pieds plusieurs livres condamnés, sur l'un desquels on lisoit ces mots : *Maximes des Saints.*

Les discussions qui s'étoient élevées, à ce sujet, depuis quelques années, nous ayant donné lieu d'examiner l'origine et les fondemens de cette tradition, nous publiâmes, en 1827, le résultat de nos recherches, dans une *Dissertation*, où nous exposions les preuves qui sembloient établir solidement la vérité du fait contesté. (*Paris*, 1827, 35 pages *in*-8°.) Cette *Dissertation* étoit dès-lors destinée à faire partie d'un *Recueil de pièces concernant l'Histoire et les Œuvres de Fénelon*, que nous nous proposions d'insérer dans le dernier tome de sa *Correspondance*, et que nous y insérâmes effectivement en 1829 ; mais il nous avoit semblé utile, de publier d'abord séparément la *Dissertation sur l'ostensoir*, soit pour servir de supplément aux différentes *Histoires de Fénelon*, soit afin d'être à portée de profiter, dans une nouvelle édition, des observations qui pourroient nous être adressées, sur les témoignages recueillis dans la *Dissertation*, et sur les conséquences que nous avions cru pouvoir en tirer.

Nous avons eu la satisfaction de voir cette *Dissertation* généralement approuvée, *pour le fond*, c'est-à-dire, pour ce qui regarde *la substance du fait en question* (8). Les observations qui nous ont été adressées, soit de Cambrai, soit d'ailleurs, et dont nous nous sommes fait un devoir de profiter dans l'édition de 1829, loin d'affoiblir aucun des témoignages que nous avions invoqués, nous en ont fourni de nouveaux, à l'appui des premiers. Il est vrai que, sur quelques circonstances particulières du fait, c'est-à-dire, sur la description détaillée de l'ostensoir, on ne trouve pas le même accord

(1) Rien n'est plus ordinaire, dans les ouvrages dont nous parlons, que de confondre, sous le nom commun de *mysticisme* ou d'*ascétisme*, la doctrine mystique du christianisme, et la doctrine du pur amour, soutenue par le plus grand nombre des théologiens catholiques, avec les rêveries de l'*Illuminisme*, et avec les erreurs du *Quiétisme*, condamnées par l'Eglise. On remarque cette confusion, dans les ouvrages même des plus célèbres philosophes de nos jours, tels que MM. Cousin, Jouffroy, Damiron, etc. Voyez les ouvrages cités, à ce sujet, dans la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire* ; note sur le n. 50 ; et dans le *second Appendice* de la même partie.

(2) *Analyse* ; art. 2. n. 36-48, 57-61. 67-70.

(3) *Ibid.* art. 2, § 3, etc. n. 88, etc.

(4) *Ibid.* n. 91, etc.

(5) *Ibid.* art. 3, § 1er, n. 118, etc.

(6) *Ibid.* § 2. n. 144.

(7) *Ibid. Conclusion*, n. 201. etc.

(8) Voyez, à ce sujet, L'*Ami de la Religion*, t. LIV, p. 382, tome LXXIII, page 432.

entre les témoins. Mais la *substance du fait*, comme nous l'avions déjà remarqué dans la première édition, ne sauroit être attaquée par ces légères différences, naturellement inévitables dans la description d'un monument, faite de mémoire, par un grand nombre de témoins, qui ne l'ont pas eu sous les yeux depuis trente ou quarante ans. Ces légères différences n'empêchent pas que le fait dont il s'agit, ne soit appuyé, *quant au fond*, sur des témoignages décisifs.

En reproduisant cette *Dissertation*, d'après l'édition de 1829, nous devons remarquer que plusieurs des témoins dont nous invoquons l'autorité, sont morts depuis cette époque. Nous avons indiqué en note ceux dont la mort est venue à notre connoissance. Mais on ne doit pas oublier, que tous les témoignages cités dans le cours de cette *Dissertation*, ont été publiés, pour la première fois, du vivant de leurs auteurs, ou d'après leurs ouvrages authentiques.

La comparaison attentive de ces divers témoignages nous donna lieu de rectifier, sur plusieurs points, dans l'édition de 1829, le dessin de l'ostensoir que nous avions joint à la première édition. Nous l'avons de nouveau rectifié dans celle-ci, d'après quelques renseignemens, puisés dans le *Journal* manuscrit *d'un voyage fait en Hollande et en Angleterre, en* 1777, par un vicaire général de Cambrai et un vicaire général de Tours. Nous avons tout lieu de croire, que le dessin que nous publions aujourd'hui, représente beaucoup plus exactement que les précédens, le précieux monument qui fait l'objet de cette *Dissertation*.

Ce *premier Appendice* est suivi d'un autre, qui a pour objet l'*examen des opinions de quelques philosophes modernes, sur la doctrine mystique du christianisme, considérée dans ses rapports avec le fondement de la loi naturelle, et de l'obligation morale*.

L'idée de cet *Appendice* nous a été suggérée par la lecture de quelques ouvrages récens, dans lesquels nous avons vu avec étonnement, l'enseignement public de l'Eglise, sur la perfection et sur les voies intérieures, étrangement défiguré, non-seulement par des écrivains obscurs et d'une foible autorité, mais par quelques-uns dont la célébrité ne peut manquer de donner un certain crédit à leurs opinions (1). L'*Analyse de la controverse du Quiétisme*, contenue dans la seconde partie de cette *Histoire littéraire*, renferme, il est vrai, des correctifs suffisans contre ces nouveaux systèmes; mais nous avons cru qu'un examen plus particulier de ces erreurs, seroit utile à un certain nombre de lecteurs, facilement éblouis par les talens, l'érudition et le ton d'assurance, avec lesquels on leur présente des systèmes, qui n'attaquent pas seulement quelques articles de la doctrine chrétienne, mais encore les fondemens et la vérité du christianisme. Plus les auteurs ou les défenseurs de ces nouveaux systèmes en imposent naturellement au public, et surtout à la jeunesse, par leurs talens et leur célébrité, plus il importe d'inspirer contre eux une juste défiance, en relevant les graves erreurs qu'ils s'efforcent de propager, au grand préjudice de la religion, de la morale et de la véritable philosophie.

(1) Voyez ci-dessus la note 1 de la page IX.

IIIº Analyse raisonnée de la controverse du Jansénisme, pour servir d'introduction et d'éclaircissement aux écrits de Fénelon et de Bossuet, sur cette matière.

Cette *Analyse* est la même que nous publiâmes, en 1821, dans le tome X des *Œuvres de Fénelon*. On y trouvera beaucoup moins de changemens que dans l'*Analyse de la controverse du Quiétisme*. Nous y avons seulement ajouté un troisième article, dans lequel on retrouvera les observations que nous avions faites, en 1830, dans la *Revue de quelques ouvrages de Fénelon*, (n. 64-79) sur quelques difficultés relatives à la controverse du Jansénisme, et sur l'opposition que certains auteurs ont cru voir entre les sentimens de Fénelon et ceux de Bossuet, sur cette matière.

IVº Eclaircissemens sur divers sujets de controverse, d'après les écrits de Fénelon.

L'objet de cette *quatrième partie*, est d'exposer les véritables sentimens de Fénelon sur deux articles principaux, savoir : le *fondement de la certitude*, et l'*autorité du souverain Pontife*. Ces deux points étoient l'objet principal de la *Revue de quelques ouvrages de Fénelon*, publiée en 1830; mais l'importance de cette matière, et l'intérêt particulier que des controverses récentes y ont ajouté, nous ont engagé à revoir avec soin cette partie de notre travail. Nous espérons que les lecteurs instruits y trouveront la doctrine de Fénelon exposée avec un nouveau degré de précision et de clarté, qui servira, non-seulement à faire mieux connoître ses véritables sentimens, mais encore à éclaircir les questions importantes qui sont la matière de cette *quatrième partie*.

Dans le premier article, *sur le fondement de la certitude*, nous exposons d'abord les principes de la philosophie cartésienne, d'après les écrits de Fénelon, généralement regardé comme un de ses principaux représentans. A la suite de cet exposé, nous nous bornions, en 1830, à repousser les attaques livrées à cette philosophie, par le nouveau système de M. de La Mennais. On sait que ce système, alors soutenu avec tant de confiance et de vivacité, par un certain nombre d'écrivains plus ou moins célèbres, a été expressément condamné, en 1834, par le souverain Pontife Grégoire XVI (1), et abandonné depuis, par le plus grand nombre de ses partisans. Toutefois, nous n'avons pas cru devoir supprimer l'examen de ce système, persuadés que cette partie de notre travail peut encore être utile à un certain nombre de lecteurs, pour les prémunir contre plusieurs ouvrages récens, dont les auteurs favorisent encore, plus ou moins ouvertement, la doctrine condamnée par le saint-siége (2). A la suite de cette discussion, nous avons placé l'examen d'un autre système, non moins dangereux que celui de M. de La Mennais, et auquel cet auteur lui-même paroît avoir été conduit par ses faux principes (3). Nous voulons parler du scepticisme de Kant, long-temps concentré en Allemagne, mais introduit en France, depuis plusieurs années, par quelques admirateurs du philosophe allemand. Ce système, il faut l'avouer, est loin de prévaloir en France dans les écoles; mais il menace de les envahir; et déjà il compte un certain nombre de partisans, parmi lesquels on remarque avec étonnement des professeurs qui remplissent, avec plus ou moins d'éclat, des chaires publiques de philosophie, soit à Paris, soit dans les Provinces. Ce qui est plus déplorable encore, c'est de voir plusieurs ouvrages infectés de cette funeste doctrine, circuler librement dans une foule de colléges, et quelques-uns même, hautement *approuvés depuis plusieurs années, par le Conseil de l'instruction publique* (4). Ce concours de circonstances nous engageoit naturellement à saisir l'occasion qui se présentoit, de combattre un système si dangereux en lui-même, et non moins contraire au *bon sens* qu'à la saine philosophie. La simple exposition des principes de Fénelon sur cette matière, nous a fourni tous les argumens nécessaires pour renverser les faux systèmes dont nous venons de parler.

Les autres changemens que nous avons faits dans cette *quatrième partie*, se trouvent principalement dans le second paragraphe de l'article second, où nous exposons les sentimens de Fénelon *sur l'infaillibilité du Pape*. Les observations qui nous ont été adressées, à ce sujet, par des théologiens éclairés, et l'examen attentif des écrits de Fénelon, nous ont fait reconnoître que nous n'avions pas d'abord exposé assez exactement ses sentimens sur ce point. Nous nous sommes donc appliqués à corriger, dans l'*Histoire littéraire de Fénelon*, tout ce que la *Revue de ses Œuvres* pouvoit avoir de défectueux à cet égard.

La première édition de cette *Histoire littéraire*, parut en 1842, à la tête des *Œuvres choisies de Fénelon* (*Paris et Lyon*, 4 vol. *grand in*-8). Nous indiquerons ici, en peu de mots, les principaux changemens que nous y avons faits, dans cette nouvelle édition. Le plus important se trouve dans l'*Appendice* de la *quatrième partie*, qui a pour titre *Eclaircissement sur le Droit public du moyen âge, relativement à la déposition des souverains*. Déjà nous avions traité cette question, dans la première édition de cette *Histoire littéraire*, où nous avions inséré, en forme d'*Appendice*, la première édition de l'ouvrage intitulé : *Pouvoir du Pape au moyen âge*, publié séparément quelque temps auparavant. (Paris, 1839, *in*-8.) Mais nous avons traité la même question avec beaucoup plus de développement, dans la nouvelle édition de ce

(1) Voyez la *Lettre encyclique de Grégoire XVI*, du 25 juin 1834, contre l'ouvrage de M. de La Mennais, intitulé : *Paroles d'un croyant*. (*L'Ami de la Relig.* tome LXXX, page 513, etc.)

(2) Voyez, à ce sujet, *L'Ami de la Religion*; tome LXXXV, pages 354. 401 et 626; tome XCVIII, page 130; tome CV, pages 407, 545, etc. tome CVIII, pages 242 et 305; tome CXIX, page 472; tome CXXV, page 661 et 681; tome CXXVI, page 221 et 241; tome CXXIX, p. 141. — *Bibliog. cathol.* 2e année, page 161; 5e année, page 356 et 416; 6e année, pag. 72, 274, 421, 548; 7e année, pag. 262, 410; 8e année, pag. 124, 174, 286, 458, 496.

(3) Voyez la *quatrième partie* de cette *Hist. litt.* article I, § 2. n. 51, note 1re.

(4) Le conseil de l'instruction publique a approuvé, entre autres, l'ouvrage suivant : *Philosophie transcendentale, ou Système d'Emmanuel Kant, traduit de l'allemand*, par T. L. Schon; *Paris*, 1831, *in*-8°.

Un des ouvrages les plus répandus et les plus recommandés dans un grand nombre de colléges, sur l'histoire de la philosophie, est le *Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand de Tennemann*, par V. Cousin; *Paris*, 1832 *et* 1839, deux volumes *in*-8°. L'auteur allemand de cet ouvrage y parle avec admiration du système de Kant, qu'il regarde comme le principe d'une des plus grandes et des plus heureuses révolutions qui aient jamais eu lieu dans l'histoire de la philosophie, (tome II, § 380, etc.) M. Cousin, sans doute, n'approuve pas ce système; mais il s'en faut beaucoup qu'il se prononce aussi fortement qu'il le devroit, contre une doctrine si absurde et si dangereuse. Comment un esprit aussi philosophique et aussi pénétrant que le sien, n'a-t-il pas vu l'inconvénient d'offrir un pareil ouvrage, non-seulement aux esprits mûrs, et prémunis par une solide instruction contre les sophismes de Kant, mais *à la jeunesse* elle-même; et de le lui présenter comme propre *à nourrir en elle l'amour de la vraie philosophie?* (*Préface*; p. XXVII.)

dernier ouvrage, publiée en 1845. (*Paris et Lyon, in-8; chez Périsse.*) L'*Eclaircissement* que nous publions aujourd'hui, est un simple résumé de la seconde partie de cet ouvrage. Nous espérons que ce résumé, en mettant à la portée d'un plus grand nombre de personnes, l'examen de l'importante question dont il s'agit, dissipera de plus en plus les nuages qui pourroient encore l'obscurcir, dans quelques esprits. Pour suppléer à la brièveté de ce résumé, nous indiquons soigneusement en note, les endroits du *Pouvoir du Pape*, qui répondent aux différentes parties de l'*Eclaircissement*.

Cet *Appendice*, entièrement différent de celui qui terminoit la première édition de l'*Histoire littéraire de Fénelon*, n'est pas la seule addition que nous y ayons faite, dans cette nouvelle édition. Nous l'avons revue et complétée sur quelques autres points, que nous indiquons en note, au bas de cette page, parce qu'il seroit trop long de les exposer ici en détail (1).

(1) Les principales additions qui distinguent cette nouvelle édition d'avec la precédente, se trouvent dans les passages suivans : Ire partie, pages 13, 97, (114-116, 117, 118, 134, 135), 145, 146, 147, 158, 159, 162, 165, 166, 175, 176; IIe partie, pages 225, 232, 242, 254, 255, 259, 265, 266, 268, 271; IIIe partie, page 320; IVe partie, pages 322, 323, 325-327, 328, 329, 330, 331-333, 343, 344, 361, 367, 368.

TABLE DES MATIÈRES

DE L'HISTOIRE LITTÉRAIRE DE FÉNELON.

APPENDICE DE L'ARTICLE IV.

RECHERCHES BIBLIOGRAPHIQUES SUR LE *TÉLÉMAQUE*.

DEUXIÈME PARTIE.

ANALYSE RAISONNÉE DE LA CONTROVERSE DU QUIÉTISME, OU RÉSUMÉ DES PRINCIPAUX ÉCRITS DE BOSSUET ET DE FÉNELON, SUR CETTE MATIÈRE.

TROISIÈME PARTIE.

QUATRIÈME PARTIE.

APPENDICE DE LA QUATRIÈME PARTIE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DE L'HISTOIRE LITTÉRAIRE DE FÉNELON.

HISTOIRE

LITTÉRAIRE

DE FÉNELON,

OU

REVUE HISTORIQUE ET ANALYTIQUE DE SES ŒUVRES.

PREMIÈRE PARTIE.

NOTICES HISTORIQUES, BIBLIOGRAPHIQUES ET ANALYTIQUES DE TOUS LES OUVRAGES DE FÉNELON, TANT IMPRIMÉS QUE MANUSCRITS.

La collection des *Œuvres de Fénelon* est, sans contredit, un des monumens les plus honorables pour l'Eglise de France, et pour le beau siècle de Louis XIV. Peu d'auteurs, en effet, ont réuni plus de suffrages, et obtenu un plus grand nombre d'admirateurs. Au nom de l'archevêque de Cambrai, les souvenirs les plus honorables et les plus attachans se présentent en foule à l'esprit : on se rappelle cet homme privilégié, dont le caractère simple, noble et élevé ne se démentit jamais, qui se montra toujours supérieur à la bonne et à la mauvaise fortune, dont la vie entière fut consacrée à la pratique de toutes les vertus qui font la gloire de la religion et le charme de la société. Orateur et philosophe, littérateur et moraliste, théologien et controversiste, ce grand homme excite également l'admiration comme écrivain et comme évêque. Sous le dernier rapport, il offre aux amis de la religion le plus heureux assemblage de toutes les qualités qui peuvent honorer le caractère épiscopal, et lui concilier même les respects d'un monde frivole et irréligieux. Comme écrivain, Fénelon est compté depuis long-temps parmi le petit nombre d'auteurs dont les ouvrages seront à jamais la règle du goût, et le modèle du style. Ses écrits offrent un mélange rare, et peut-être unique, de force et de délicatesse, de grâce et de solidité. Emule de Bossuet lui-même, il l'égale quelquefois par la force du raisonnement et par la noblesse des pensées; presque toujours il le surpasse par les richesses de l'élocution et par les charmes du style. En un mot, il n'est personne qui ne souscrive au jugement que portoit des écrits de Fénelon son successeur à l'Académie françoise. « L'archevêque de Cambrai, disoit-il, possédoit » éminemment cette dernière perfection, dont » il n'y a point de règles écrites, et qui ne peut » s'acquérir que par un commerce intime avec » les plus grands maîtres. De là ces beautés » naïves et riantes, ces tours nobles et hardis, » ces expressions fines et délicates, ces grâces » vives et légères, qui caractérisent tous ses » ouvrages, et qui jamais peut-être ne se sont » montrées si abondamment que dans ceux qu'il » refusoit d'avouer, parce qu'échappés aux » heures perdues d'une plume facile, ils exposoient trop la fécondité de l'imagination..... » Par lui, la théologie reçoit des ornemens, qui, » sans la rendre moins respectable ou moins » profonde, raniment sans cesse le courage des

» lecteurs. Lettres, Sermons, Mandemens, Fé- » nelon ramène tout à votre goût : il marque » tout au coin de l'immortalité (1). »

Les nombreux écrits de l'archevêque de Cambrai se divisent naturellement en six classes principales. La première contient ses écrits philosophiques et théologiques; la seconde, ses ouvrages de morale et de spiritualité; la troisième, ses mandemens; la quatrième, ses écrits littéraires; la cinquième, ses écrits politiques; la sixième, enfin, sa correspondance, et quelques autres écrits qui n'appartiennent directement à aucune des classes précédentes.

Nous parlerons successivement, dans autant d'articles différens, de tous les écrits de Fénelon, tant imprimés que manuscrits, qui appartiennent à ces différentes classes; et nous donnerons, dans un septième et dernier article, une notice des principales éditions des *Œuvres de Fénelon*, publiées jusqu'à ce jour.

ARTICLE PREMIER.

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

Parmi les nombreux écrits de l'Archevêque de Cambrai, ceux qui composent cette première classe sont, à la vérité, les moins répandus aujourd'hui, et les moins propres à exciter la curiosité d'un siècle où le goût de la solide instruction est devenu si rare. A la vue d'un si grand nombre d'écrits philosophiques et théologiques, bien des lecteurs s'étonneront, peut-être même regretteront que Fénelon ne se soit pas uniquement dévoué aux travaux littéraires, qui sembloient être l'élément naturel de sa brillante imagination. Mais ce n'est pas ainsi que penseront les esprits solides et réfléchis, accoutumés à préférer l'utilité à l'agrément, et persuadés que la plus importante des études est celle qui tend à rendre l'homme plus raisonnable et plus vertueux. Bien loin de regretter que Fénelon ait cultivé avec tant d'application des études sérieuses, auxquelles la légèreté de notre siècle attache si peu d'importance, ils en estimeront davantage la vertu modeste de ce grand homme, qui, appelé, pour ainsi dire, par la nature même de son esprit et de ses talens, à recueillir les plus brillantes couronnes dans la carrière des lettres, ne se livra jamais aux études littéraires que par devoir et par nécessité, et se montra toujours plus jaloux de remplir les obligations du ministère sacré dont il étoit revêtu, que d'obtenir les palmes nouvelles qu'il lui eût été si aisé de mériter. Ils admireront surtout l'étonnante flexibilité de son génie, également propre aux agréables travaux du littérateur, et aux profondes spéculations de la philosophie et de la théologie; aussi versé dans la connoissance des monumens de l'antiquité chrétienne, que familiarisé avec les chefs-d'œuvre de Rome et d'Athènes; toujours attrayant par la douceur et par les grâces inimitables de son style, soit qu'il veuille nous récréer par d'ingénieuses fictions, soit qu'il expose les charmes de l'amour divin dont son cœur est tout embrasé, soit qu'il entreprenne de nous faire pénétrer avec lui les vérités les plus relevées et les plus abstraites.

Cette première classe des écrits de Fénelon se divise naturellement en quatre sections, dont la première renferme ses écrits philosophiques : la seconde, divers ouvrages de théologie, qui n'appartiennent point aux controverses du quiétisme et du jansénisme; la troisième, les écrits relatifs à la controverse du quiétisme; la quatrième enfin, les écrits sur le jansénisme.

SECTION PREMIÈRE.

Ouvrages philosophiques (2).

Les ouvrages qui composent cette première section, indépendamment de l'intérêt qu'ils offrent en eux-mêmes, par la nature et l'importance des sujets dont ils traitent, sont particulièrement propres à faire connoître Fénelon sous un rapport très-remarquable, et à lui assurer une place distinguée parmi les plus célèbres métaphysiciens. Nous croyons même qu'il est peu d'ouvrages aussi propres à éclaircir les plus sublimes questions de la métaphysique, et à dissiper les préjugés trop communément répandus contre cette science.

Il faut avouer en effet, que, parmi toutes les sciences humaines, la métaphysique est une des moins appréciées du plus grand nombre

(1) *Discours de M. de Boze, pour sa réception à l'Académie françoise, le 30 mars* 1715. (*Rec. des harangues de l'Acad. Fr.* tome IV, page 62).

Un littérateur de nos jours semble avoir pris à tache de réformer, sur ce point, l'opinion universelle. S'il faut en croire M. D. Nisard, professeur de litterature au collége de France, c'est bien à tort qu'on a tant exalté les écrits de Fénelon, *sous le rapport religieux, politique, et même littéraire*. On peut voir dans la *Revue des Deux-Mondes* (15 juillet 1845 et 15 mars 1846), le développement de cette singulière assertion de M. Nisard. Tous les amis de Fénelon et de la bonne littérature ont lu avec intérêt la réfutation qui en a été faite par M. l'abbé Dassance, dans le tome XVI du *Correspondant* (10 nov. 1846).

(2) Ces ouvrages remplissent le tome 1er de l'*Edition de Versailles* publié en 1820; on les trouve aussi dans le tome 1er de l'*Edition de Paris*.

des hommes, et même une de celles contre lesquelles il existe plus de préjugés. Au seul nom de *métaphysique*, bien des personnes se figurent une science, non-seulement abstraite et relevée, mais purement conjecturale, dont les suppositions tout à fait gratuites, ne peuvent mener qu'à des conséquences douteuses et incertaines, à des systèmes inutiles et souvent dangereux.

Ces préjugés, il faut l'avouer, peuvent avoir quelque fondement, soit dans la nature même de la métaphysique, souvent occupée de spéculations sublimes qui ne conviennent qu'à un petit nombre de savans, soit dans l'abus qu'on a fait quelquefois de cette science, comme de tant d'autres, pour ébranler les vérités les plus incontestables. Trop souvent, en effet, on a vu des esprits téméraires, sous prétexte de s'élever dans les plus hautes régions de la métaphysique, prendre pour des réalités les chimères de leur imagination, et n'obtenir d'autres résultats de leurs études que des systèmes obscurs, inintelligibles, quelquefois même dangereux dans leurs conséquences.

Mais, s'il est une fausse métaphysique, justement repoussée par le bon sens et par tous les esprits droits, il en est une véritable, qu'on ne sauroit trop estimer, et qu'on peut même regarder, à juste titre, comme le fondement et la base de toutes les autres sciences. Celle-ci, étroitement liée avec la *logique*, a proprement pour objet les premiers principes de nos connoissances. Exacte et circonspecte dans ses notions, mesurée dans sa marche, juste et sûre dans ses conséquences, elle est toujours fondée sur l'*évidence des idées*, dont l'autorité, selon la remarque de Fénelon, est *la règle immuable et universelle de tous nos jugemens*, et ne sauroit être révoquée en doute *sans renoncer pour jamais à toute raison* (1).

Aussi, les plus beaux génies de l'antiquité, comme ceux des temps modernes, ont-ils regardé cette vraie métaphysique comme un des plus importants objets de leurs études, et y ont-ils trouvé de puissans secours pour s'élever à la connoissance des plus sublimes vérités. Nommer, parmi les anciens, Aristote et Platon; parmi les modernes, Bossuet, Fénelon, Descartes, Malebranche, Leibniz, et quelques autres philosophes également célèbres, c'est rappeler, sans contredit, les hommes qui ont le plus honoré leur siècle par l'élévation de leur esprit et par l'étendue de leurs connoissances; c'est faire le plus bel éloge de la métaphysique, à laquelle ils ont consacré une si grande partie de leurs veilles, et à laquelle ils ont été redevables de ces conceptions sublimes qui ont fait aux yeux de leurs contemporains, comme de la postérité, leurs plus beaux titres de gloire.

De pareilles autorités suffiroient, sans doute, pour mériter une place distinguée, parmi les connoissances humaines, à une science trop souvent dédaignée, et dont le mépris est peut-être une des principales causes des erreurs et des préjugés qui défigurent quelquefois les autres sciences. Aussi, le judicieux abbé Fleury ne balance point à dire, que l'étude de la métaphysique doit être la première de toutes, non-seulement pour un homme destiné, par état, à cultiver et approfondir les sciences humaines, mais pour tout homme qui veut s'appliquer sérieusement à cultiver sa raison; et il regrette qu'une étude si nécessaire à tous soit en effet le partage d'un petit nombre de savans. Ses réflexions, sur cette matière, ont d'autant plus de poids, qu'elles ont été reproduites, presque dans les mêmes termes, par des écrivains plus récents, et non moins célèbres (2). « L'application » à cultiver la raison, dit l'abbé Fleury (3), est, » dans l'ordre naturel, la première de toutes » les études, puisque c'est l'instrument de toutes : » ce n'est, en effet, autre chose que la *logique*; » et les premiers objets auxquels on doit l'ap- » pliquer, sont les grands principes de la lu- » mière naturelle, qui sont les fondemens de » tous les raisonnemens, et par conséquent de » toute l'étude. Or, cette étude des premiers » principes est la vraie *métaphysique* : ainsi, la » *logique* et la *métaphysique* seront les pre- » mières études; et elles sont tellement les pre- » mières, que la *morale* même, en tant qu'elle » dépend de la raison, et non de la foi surna- » turelle, ne peut avoir d'autre fondement so- » lide... La *logique* et la *métaphysique* ne sont » donc pas, comme l'on croit d'ordinaire, des » études difficiles de choses abstraites, relevées, » et éloignées de nous, et de belles spéculations » qui ne conviennent qu'à des savans. Elles » sont à l'usage de tout le monde, puisqu'elles » n'ont pour objet que ce qui se passe en nous- » mêmes, et ce que nous connaissons le mieux; » et n'ont pour but que de nous accoutumer à » ne nous tromper jamais, par le soin que nous » prendrons de ne nous arrêter qu'à des *idées*

(1) *Traité de l'existence de Dieu*, Ire part. n. 34; IIe part, n. 32.

(2) Mabillon, *Traité des études monastiques*, IIe part., ch. IX. —Rollin, *Traité des études*, tome IV. liv. V, art. 2. Voyez aussi Buffier, *Elém. de métaph. Entretien* Ier et suiv.

(3) *Traité du choix et de la méthode des études*, chap. XXI.

» *claires*, et de ne nous point précipiter en » portant des jugemens et en tirant des consé- » quences. »

Après ces réflexions, on ne doit pas être étonné que Fénelon se soit particulièrement appliqué à une étude si importante en elle-même, et que les plus beaux génies de tous les siècles ont tant estimée. Il y auroit peut-être plus de sujet de s'étonner des rares succès qu'il a obtenus dans une carrière si épineuse ; et bien des lecteurs seront, en effet, surpris de nous voir compter, parmi ses principaux titres de gloire, celui de *métaphysicien*, qui semble, au premier abord, si peu compatible avec les qualités brillantes de l'esprit et de l'imagination dont il étoit si abondamment pourvu. Toutefois, il est certain que la réputation de l'archevêque de Cambrai, comme *métaphysicien*, n'est pas moins solidement établie que sa gloire littéraire, parmi les hommes instruits qui ont lu attentivement la partie philosophique de ses *Œuvres*. L'analyse que nous allons en donner, dans cette première section, montrera qu'en attribuant à Fénelon ce genre de mérite, nous ne faisons que répéter le jugement porté avant nous par des auteurs du plus grand poids sur ces sortes de questions.

1. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* (1).

Cet ouvrage est tout à la fois, par son objet et par la manière dont l'auteur a su l'envisager, un des plus utiles et des plus intéressants qui soient sortis de sa plume ; on peut même le regarder comme un de ceux où il a déployé davantage l'étendue et la profondeur de son esprit, et cette rare variété de talents qui le rendoit également propre à s'exercer dans tous les genres. On est surpris de rencontrer successivement, dans cet ouvrage, les descriptions les plus brillantes et les plus gracieuses, les plus profondes discussions de la métaphysique, et les touchantes effusions d'un cœur abîmé dans la contemplation de l'Etre divin (2).

La première partie est une *démonstration de l'existence de Dieu, tirée du spectacle de la nature en général, et de la connoissance de l'homme en particulier*. Fénelon expose d'abord cette preuve, comme la plus facile, et la plus accessible au commun des hommes : il la développe avec cette éloquence douce et persuasive ; avec cette richesse de style et d'images, qui lui étoient si naturelles, et qui attachent si agréablement le lecteur, sans nuire jamais à la force du raisonnement.

La seconde partie est une *démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, tirée des idées intellectuelles*. Après s'être placé dans l'état du *doute méthodique*, si heureusement employé par Descartes pour la réforme des sciences, et qui est en effet le premier pas de la véritable philosophie, Fénelon s'élève, par degrés, des idées les plus communes et les plus sensibles, aux vérités les plus abstraites et les plus relevées. La seule idée de son existence le conduit bientôt à celle de l'être nécessaire ; et l'idée de l'être nécessaire lui suffit pour démontrer l'existence de Dieu, pour réfuter les absurdités du spinosisme, et pour établir, d'une manière invincible, tous les attributs de la Divinité.

Cette seconde partie, d'un genre si différent de la première, n'est pas traitée avec moins de talent et de succès. Autant la première se fait remarquer par la richesse de l'élocution, par le charme des images et des descriptions ; autant la seconde se distingue par la précision et la clarté avec lesquelles on y trouve établies et développées les plus sublimes vérités de la philosophie. Il est vrai que la métaphysique en est souvent très-relevée ; mais l'auteur, après avoir parlé, dans la première partie, pour le plus grand nombre des hommes, parle, dans la seconde, pour les philosophes accoutumés à méditer les vérités abstraites, et à remonter aux premiers principes. Pour ceux-ci, le langage de Fénelon n'a rien d'obscur : il possède éminemment le talent de donner du corps à ses idées, d'intéresser dans les discussions les plus sèches, de dépouiller, pour ainsi dire, la métaphysique de son obscurité naturelle, et de la mettre, par la simplicité de son langage, à la portée de tous les esprits.

En nous exprimant ainsi sur le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, nous ne faisons que répéter le jugement qui en fut porté, dès le temps de sa première publication, par un des plus profonds métaphysiciens de cette époque. A peine le célèbre Leibniz eut connu la première partie de cet ouvrage, publiée séparément en 1712, qu'il en témoigna son admiration en ces termes : « J'ai lu avec » plaisir le beau *Traité* de M. de Cambrai *sur* » *l'existence de Dieu*. Il est fort propre à tou- » cher les esprits : et je voudrois qu'il fît

(1) *Histoire de Fénelon*, livre VIII, n. 9.

(2) Nous remarquerons, en passant, que Fénelon paroît avoir puisé l'idée de ces touchantes prières, dans les *Soliloques de saint Augustin*. Il y a surtout un rapport sensible entre la prière placée en tête de cet ouvrage, et celle de Fénelon, à la fin de la première partie du *Traité de l'existence de Dieu*.

» un ouvrage semblable sur l'immortalité de » l'âme (1). » Nous n'avons pas besoin de remarquer qu'un philosophe tel que Leibniz, en portant son jugement sur un ouvrage de cette nature, en considéroit beaucoup moins la forme que le fond. Mais ce que nous devons surtout faire observer, c'est que Leibniz, au moment où il écrivoit les paroles que nous venons de citer, ne connoissoit encore que la première partie de l'ouvrage de Fénelon, où les questions métaphysiques, relatives à l'existence et aux attributs de Dieu, ne sont, pour ainsi dire, touchées qu'en passant, conformément au plan de l'auteur, qui réservoit cette discussion profonde pour la seconde partie de son ouvrage. C'est là sans doute la raison qui faisoit ajouter à Leibniz, dans la même lettre : « Si M. de » Cambrai avoit vu ma *Théodicée*, il auroit » peut-être trouvé quelque chose à ajouter à » son bel ouvrage (2). » Nous sommes très-portés à croire que Leibniz auroit supprimé cette réflexion, s'il eût connu la seconde partie du *Traité* de Fénelon. Du moins est-il certain que cette seconde partie est généralement regardée comme un des ouvrages les plus solides qu'on ait publiés en notre langue, sur cette matière. Tel est en particulier le jugement qu'en portèrent les rédacteurs des *Mémoires de Trévoux*, dans le compte détaillé qu'ils rendirent de la nouvelle édition, publiée en 1718, et dans laquelle on trouva pour la première fois les deux parties réunies. Après avoir fait observer que « la seconde partie n'est que l'é» bauche d'un grand ouvrage, que Fénelon avoit » entrepris dans sa jeunesse, et qu'il n'eut pas le » temps d'achever (3), » les rédacteurs ajoutent « qu'on a cru pourtant ne devoir point la re» fuser au public, à cause de la fécondité des » principes sublimes, et de la beauté des vé» rités lumineuses qu'on y trouve. » Les rédacteurs donnent ensuite une longue analyse des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, exposées dans cette seconde partie; et ils n'hésitent point à dire que « l'illustre auteur » n'eût rien changé à la manière dont il les » propose, quand il eût revu cet ouvrage de sa » jeunesse (4). »

A la suite de l'édition de 1718, le P. Tournemine, Jésuite, l'un des principaux rédacteurs des *Mémoires de Trévoux*, avoit placé des *Réflexions sur l'athéisme*, principalement dirigées contre le système de Spinosa, et dans lesquelles il exprimoit en ces termes son admiration pour l'ouvrage de Fénelon : « De toutes » les preuves de l'existence de Dieu, la plus » évidente est celle qui se tire de la connois» sance de l'univers et de la connoissance de » l'homme en particulier.... L'auteur dont on » nous a donné l'ouvrage, s'est appliqué, après » une foule de grands hommes, à l'approfon» dir, à l'appuyer sur les principes de la plus » exacte philosophie, et en même temps à la » proportionner à la portée des plus simples. » Notre siècle a peu d'hommes capables d'exé» cuter un si grand dessein. Celui qui l'a formé, » l'a parfaitement exécuté. Il falloit un génie » sublime, pour pénétrer tous les ressorts de la » nature, et pour en peindre les beautés. Il » falloit un génie aisé, une éloquence abon» dante, variée, douce, insinuante, pour rendre » ces beautés sensibles, pour abaisser jus» qu'au peuple ce que la philosophie a de plus » élevé, pour rendre accessibles les profondeurs » de Dieu. Il falloit un génie ferme et subtil, » pour prévenir toutes les chicanes des impies. » Ces qualités paroissent dans l'ouvrage, et dé» couvrent l'auteur, que son style seul décou» vriroit assez... L'ouvrage, tel qu'il paroît, est » le meilleur que nous ayons en ce genre; et » le prompt débit de la première édition prouve » que le public en a jugé comme moi (5). »

Ce ne fut pas seulement en Allemagne et en France que cet ouvrage obtint, dès le temps de

(1) *Lettre à M. Grimarest*, 1712. *Œuvres de Leibniz*; tom. v, page 71).

(2) Nous doutons fort que la lecture de la *Théodicée* de Leibniz eût modifié les idées de Fénelon, sur cette matière. Nous serions plutôt portés à croire, que l'Archevêque de Cambrai eût pris occasion de cette lecture, pour combattre le système de Leibniz, sur la liberté de Dieu. Les idées que Fénelon expose, sur ce sujet, dans sa 4e *Lettre sur la Religion*, et dans la *Réfutation du système de Malebranche sur la Nature et la Grâce*, donnent lieu de penser qu'il se fût montré peu favorable au système de Leibniz, généralement rejeté, dans les écoles catholiques, aussi bien que celui de Malebranche, comme inconciliable avec les véritables notions de la liberté divine. Voyez, sur ce sujet, Legrand, *De Incarnatione*; tom. II, Dissert. v, cap. 1 et 2.

(3) *Mémoires de Trévoux*, janvier 1719; pag. 7 et 10. Les rédacteurs parlent ici d'après le chevalier de Ramsay, auteur de la *Préface* jointe à l'édition de 1718.

(4) Les rédacteurs ajoutent cependant, avec M. de Ramsay, « qu'on » ne trouvera peut-être point dans quelques endroits de cette » seconde partie, toute l'exactitude et la précision que l'auteur y » auroit pu donner, s'il l'eût retouchée (page 7). » Il y a tout lieu de croire que cette observation tombe sur quelques opinions philosophiques et théologiques de Fénelon, que les rédacteurs ne partageoient pas, et dont nous aurons bientôt occasion de parler. (Voyez ci-après, pages 7, 8 et 9; et IIIe partie, n. 64, etc.) Mais sans examiner ici jusqu'à quel point la critique des *Mémoires de Trévoux* peut être fondée, nous remarquerons seulement que, Fénelon n'ayant pas mis la dernière main à son ouvrage, il ne seroit pas étonnant qu'on y trouvât quelques sentimens, ou quelques expressions, que l'auteur lui-même y eût modifiés, si les circonstances lui eussent permis d'y mettre la dernière main.

(5) *Réflexions sur l'athéisme*, par le P. Tournemine; à la suite du *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*; éditions de 1718 et de 1731.

sa première publication, de si honorables suffrages : on peut dire qu'il reçut le même accueil dans l'Europe entière : car les *Mémoires de Trévoux* du mois de mars 1718, et du mois de janvier 1719, nous apprennent que la première partie du *Traité de l'existence de Dieu* fut *traduite dans presque toutes les langues de l'Europe*. Parmi ces traductions, la *Biographie universelle* (article *Fénelon*) cite en particulier celle qui fut composée en allemand, par Jean-Albert Fabricius (Hambourg, 1714, in-12).

Ces témoignages, si honorables à Fénelon, expriment l'opinion générale des philosophes du dernier siècle. Nous ne connoissons pas un seul auteur qui ait contredit cette opinion ; et nous la voyons adoptée, de nos jours, par les écrivains les plus estimés. Le savant évêque de Boulogne, M. de Pressy, à qui ses *Instructions pastorales* ont mérité un rang distingué parmi les métaphysiciens, cite en plusieurs occasions les écrits philosophiques de Fénelon, et spécialement son *Traité de l'existence de Dieu*, comme *joignant la force du raisonnement à la beauté d'une imagination aussi brillante que féconde* (1). L'évêque d'Hermopolis examinant, dans une de ses *Conférences*, les arguments de l'athéisme, indique le même *Traité*, comme un des ouvrages où les questions métaphysiques, relatives à l'existence de Dieu, sont le mieux discutées. « Je pourrois, dit-il, multiplier ici » les raisonnements, si je ne craignois de vous » fatiguer par des choses si abstraites. J'aime » mieux vous renvoyer à Fénelon, qui, dans » son *Traité de l'existence de Dieu*, a plusieurs » chapitres très-solides et très-lumineux sur » cette matière (2). »

Malgré les traits de génie qui brillent de tous côtés dans cet ouvrage, il paroît que Fénelon ne s'occupa jamais de le publier. Il ne prit même pas la peine d'y mettre la dernière main, ni de marquer les titres et les divisions nécessaires dans un ouvrage de cette nature. C'est ce qui explique, du moins en partie, les différences qu'on remarque entre les diverses éditions de ce *Traité*. La première partie fut imprimée, à l'insu de l'auteur, en 1712, (*Paris*, *in*-12,) sous le titre de *Démonstration de l'existence de Dieu*, avec une courte *Préface* du P. Tournemine, Jésuite. Ce ne fut que trois ans après la mort de Fénelon, c'est-à-dire, en 1718, que les deux parties réunies furent données au public (*Paris*, chez Estienne, 2 vol. *in*-12), par les soins du chevalier de Ramsay, et du marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai [1]. Dans cette nouvelle édition, l'ouvrage de Fénelon est précédé d'une *Préface* composée par le chevalier de Ramsay, et suivi des *Réflexions* du P. Tournemine *sur l'athéisme* en général, et sur le spinosisme en particulier. Cependant cette dernière édition est encore très-incomplète ; on n'y trouve point le chapitre IV de la seconde partie, sur la *Nature des idées ;* ni le dernier article du chapitre V, sur la *Science de Dieu*. Ces deux articles se trouvèrent, pour la première fois, dans la nouvelle édition, publiée en 1731 par le marquis de Fénelon (3), parmi les *Œuvres philosophiques* de l'archevêque de Cambrai (*Amsterdam*, 2. vol. in-12), et qui a servi de modèle à quelques autres depuis cette époque.

Cette édition cependant étoit encore loin d'être exacte ; et nous surprendrons sans doute bien des lecteurs, en avançant que toutes les éditions de ce *Traité*, antérieures à celle de Versailles, l'ont présenté d'une manière tout à fait inexacte et incomplète. La comparaison attentive que nous avons faite des éditions précédentes de ce Traité avec un manuscrit original de la première partie, et avec une copie authentique de la seconde, corrigée par Fénelon, et paraphée par le censeur de l'édition de 1718, nous a convaincu de la vérité de ce fait, et nous autorise à dire que le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* a paru pour la première fois, en 1820, dans l'*édition de Versailles*, tel qu'il étoit sorti des mains de son auteur. Cette édition, revue et corrigée avec soin sur les manuscrits dont nous venons de parler, a servi de modèle à celle que nous avons publiée en 1834, (*in*-12, *chez Méquignon Junior*), et reproduite en 1845, (*in*-12, *chez Périsse, frères*) (4).

(1) *Instructions pastorales de M. l'évêque de Boulogne, sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères. Boulogne*, 1786 ; 2 vol. in-4°. Voyez le tome I, pages 218, 246, 248, 329 ; tome II, pages 301, 549, etc.

(2) *Défense du Christianisme*, par M. Frayssinous ; *Examen des argumens de l'athéisme*, 3e point. — Après de pareils témoignages, on est surpris d'entendre quelques écrivains récens avancer avec confiance que la seconde partie du *Traité de l'Existence de Dieu semble bien inférieure à la première ; et que Fénelon y prouve l'existence de Dieu par des argumens métaphysiques, dont la plupart sont plus subtils que solides*. (Gley, *Philos. Turon. Instit.* t. I, p. 195, etc. — *Hist. de la Philos.* par M. l'évêque du Mans ; tome II, page 285.

(3) Ces détails sont connus par les divers *Catalogues des ouvrages imprimés de Fénelon*, publiés par le marquis, son petit-neveu, dans les *Opuscules de l'archevêque de Cambrai* (1718 et 1722, in-8°, sans nom de ville ni de libraire) ; dans l'édition *in-folio* du *Télémaque* (1734) ; et dans plusieurs éditions postérieures du *Télémaque* et des *Directions pour la conscience d'un Roi*.

(4) Dans ces deux éditions, le *Traité de l'Existence de Dieu* est suivi des *Lettres sur divers sujets de religion et de métaphysique*. Le texte des éditions de 1834 et 1845 a été fidèlement reproduit dans le tome Ier des *Œuvres de Fénelon*, publiées à Paris.

Cependant le texte de l'édition de 1834 a été de plus revu et corrigé d'après une copie authentique, de la propre main de l'abbé de Beaumont, neveu de l'archevêque de Cambrai. Cette copie, conforme aux éditions imprimées, pour la plus grande partie du texte, doit être considérée comme la dernière révision de l'ouvrage; l'union intime qui a toujours existé entre l'archevêque de Cambrai et son neveu, et la profonde vénération de celui-ci pour l'illustre prélat, ne permettent pas de douter que cette copie n'ait été faite sous les yeux et la direction de Fénelon.

Pour mieux faire comprendre l'importance des nouvelles éditions dont nous venons de parler, nous croyons devoir entrer ici dans quelques détails, sur les altérations nombreuses, et souvent essentielles, qui défigurent toutes les éditions antérieures à celle de 1820.

Ces défauts, il faut l'avouer, se rencontrent beaucoup moins dans la première partie de l'ouvrage que dans la seconde. Nous n'avons eu à corriger, dans la première, qu'un petit nombre de divisions inexactes, et un nombre assez considérable de fautes, qu'on peut attribuer à l'inadvertance des copistes ou des imprimeurs. A l'exception de ces légères corrections, nous avons donné le texte de cette première partie, d'après l'édition de 1718, dont nous avons conservé les sommaires, pour la commodité du lecteur, en y mettant quelquefois plus de précision et d'exactitude (1). Il ne sera peut-être pas inutile de relever ici une singulière méprise des premiers éditeurs sur ce dernier point. Parmi les différentes preuves de l'existence de Dieu, que Fénelon expose dans cette première partie, *l'instinct des animaux* lui en fournit une très-remarquable (2). Il suffit de lire attentivement ce passage, pour voir que Fénelon n'y prend aucun parti sur la question de l'ame des bêtes: il se borne à montrer que, dans toute hypothèse, l'instinct des animaux fournit une démonstration de l'existence de Dieu. Les premiers éditeurs, faute d'avoir lu ce passage avec assez d'attention, peut-être, aussi, faute de l'avoir compris, ont mis en marge le sommaire suivant : *Impossibilité de l'ame des bêtes;* attribuant ainsi à Fénelon ce qu'il ne dit en aucune manière (3). Pour exprimer son idée, nous avons ainsi corrigé ce sommaire: *L'instinct des animaux prouve l'existence de Dieu.*

Les défauts que nous avons eu à corriger dans la seconde partie, sont bien plus graves et plus nombreux. On a de la peine à comprendre comment les premiers éditeurs ont pu se permettre de réformer, ou plutôt de défigurer, avec si peu de goût et de raison, le texte d'un auteur si justement célèbre. Mauvaises coupes de phrases, passages supprimés ou corrigés sans motif, gloses insérées dans le texte, titres inexacts, divisions omises ou déplacées; tels sont les défauts qui nous ont frappé, dans l'examen attentif de toutes les éditions qui ont précédé celle de 1820. La crainte d'ennuyer le lecteur nous empêche de relever en détail ces nombreux défauts, que nous nous contentons d'indiquer brièvement en note (4). Mais il importe de faire connoître, en peu de mots, l'origine et les véritables causes des principales altérations dont nous venons de parler.

La première cause de ces altérations est la difficulté de suivre l'auteur dans les routes de cette métaphysique sublime, où il n'est pas donné à tout le monde de pénétrer. Cette considération peut excuser, jusqu'à un certain point, les premiers éditeurs, de n'avoir pas toujours saisi la marche de Fénelon, ni marqué avec exactitude les divisions et les subdivisions de son ouvrage. Cependant quelques-unes de ces négligences sont d'autant plus étonnantes, que Fénelon lui-même avoit clairement indiqué la plupart de ces divisions, par des lacunes qu'on observe dans son manuscrit. Mais comment excuser surtout les éditeurs d'avoir supprimé, ou défiguré par leurs gloses, certains passages qui leur ont paru d'une métaphysique trop obscure, et trop inaccessible à l'intelligence d'un grand nombre de lecteurs? Fénelon est généralement regardé comme un des auteurs qui ont possédé dans le plus haut degré le talent de s'exprimer avec clarté sur les sujets les plus relevés. Mais quand il n'auroit pas ce genre de mérite, ses éditeurs étoient-ils bien

(1) Dans l'édition de 1820, ces sommaires étoient placés à la marge. Dans celles de 1834 et de 1845, nous les avons renvoyés à la table: mais nous avons conservé dans le texte les numéros qui répondent à chaque sommaire.

(2) *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, Ire partie, n. 27-30.

(3) On doit vraisemblablement attribuer à cette méprise des éditeurs, la suppression du dialogue entre *Aristote et Descartes*, dans le recueil des *Dialogues des morts*, publié en 1718. Persuadés que Fénelon, dans le *Traité de l'existence de Dieu*, se montroit favorable au *système des bêtes machines*, ils craignirent sans doute de montrer l'illustre prélat en contradiction avec lui-même, en publiant un *Dialogue* où ce système est agréablement ridiculisé. Voyez plus bas l'article 4 de cette première partie, n. 2.

(4) Passages supprimés, ou défigurés par les corrections des éditeurs : n. 21, 29, 45, 65, 66, 72, 74-82, 85, 88, 96, 98, 99, 100, 102 et suiv.—Titres inexacts : chap. 4 et 5; et n. 24.—Divisions omises ou déplacées : n. 20, 24, 32, 34, etc.

assurés que ce qui leur paroissoit obscur le seroit également pour des lecteurs plus habiles ou plus exercés ? D'ailleurs le respect dû à un auteur tel que Fénelon, pouvoit-il leur permettre de substituer leurs idées et leur langage à ceux d'un si grand homme, sans avoir la fidélité d'en avertir le public ?

Une autre cause de la liberté qu'ils se sont donnée, c'est la difficulté qu'ils trouvoient dans certaines opinions de Fénelon, sur les questions obscures et relevées qui font la matière de ce *Traité*. Tel est en particulier le motif des corrections et des gloses qu'ils se sont permises dans l'article de *l'Immensité de Dieu*. Fénelon y soutient avec Descartes, et le plus grand nombre des philosophes, que l'immensité de Dieu n'est pas une *présence locale et substantielle*, contraire à la nature des esprits, mais seulement la science et la puissance de Dieu, en tant qu'on ne peut les restreindre à aucun lieu particulier (1). Les premiers éditeurs de l'ouvrage de Fénelon, ne goûtant pas cette explication, ont retranché et corrigé, dans cet article, toutes les expressions qui excluent la *présence substantielle* de Dieu dans tous les lieux.

Nous ne pouvons attribuer qu'à un scrupule du même genre, les altérations beaucoup plus nombreuses qu'ils se sont permises dans le premier chapitre de la seconde partie, *sur la méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité*. La méthode de Fénelon, comme nous l'avons déjà remarqué, est celle de Descartes, qui consiste à se mettre d'abord dans l'état du *doute méthodique*, c'est-à-dire, à faire momentanément abstraction de tous les motifs qui lui ont fait admettre jusqu'à présent, comme certaines, un grand nombre d'assertions ou de propositions, afin de les soumettre à un rigoureux examen, de remonter jusqu'aux premiers principes qui l'obligent à les admettre ou à les rejeter, et de distinguer ainsi plus facilement la vérité d'avec les erreurs que nos préjugés nous exposent souvent à confondre avec elle. La manière même dont Fénelon expose cette méthode (n. 1, 4 et 5), les avantages qu'il en retire bientôt pour s'élever par degrés à la connoissance des plus sublimes vérités (n. 6, etc.), la réfutation du *doute universel et absolu*, placée dès le commencement de cette discussion (n. 14, etc.), montrent évidemment que son *doute méthodique*, comme celui de Descartes, est une simple abstraction de l'esprit, une suspension momentanée de son jugement, par rapport aux propositions qui sont l'objet de ce doute, et non un *doute réel et absolu*, aussi absurde en lui-même que contraire à la nature de l'homme. Il est d'ailleurs bien évident que Fénelon, en s'élevant, dans cette seconde partie, aux sublimes spéculations de la métaphysique, ne prétendoit point abandonner les preuves de l'existence de Dieu qu'il avoit exposées pour les simples dans la première partie, ni révoquer en doute la bonté de ces preuves. Comment, après cela, un lecteur tant soit peu attentif pourroit-il se croire fondé à tirer du *doute méthodique* de Fénelon et de Descartes des conséquences favorables au *doute absolu des sceptiques ?* Cependant les premiers éditeurs de ce *Traité* ont craint ces fâcheuses conséquences ; et, pour les prévenir, ils se sont permis de corriger et d'adoucir tous les passages qui leur ont paru exprimer en termes trop forts et trop peu précautionnés le *doute méthodique*. Nous croyons que tous les lecteurs éclairés nous sauront gré de n'avoir pas obéi à ce scrupule, et d'avoir rétabli sur ce point, comme sur tous les autres, le texte de Fénelon dans sa pureté primitive.

Au reste, nous aurons occasion de développer davantage ces observations dans la dernière partie de cet ouvrage, où nous exposerons plus en détail les principes de Fénelon sur le *doute méthodique* et sur le *fondement de la certitude* (2). Nous examinerons aussi, dans la troisième partie, quelques autres passages du *Traité de l'existence de Dieu*, dont la doctrine pourroit sembler, au premier abord, difficile à concilier avec celle que Fénelon a soutenue, dans quelques écrits postérieurs, sur la nature de la grâce, et sur le concours de Dieu dans les actions humaines (3).

A la suite des éditions de ce *Traité* publiées en 1718 et 1731, on trouve, comme nous l'avons déjà remarqué, une dissertation du P. Tournemine, sur l'athéisme en général, et sur le spinosisme en particulier. Cette dissertation est un nouveau développement des réflexions que le savant Jésuite avoit déjà publiées dans les *Mémoires de Trévoux* (4), et dans la *préface* de la première partie du Traité de Fénelon, publiée en 1712. Mais nous avons cru devoir la supprimer dans les éditions de

(1) Pour l'éclaircissement de cette question, voy. Hooke, *Relig. Nat. et Revel. Principia* ; t. I, p. 205, etc. — De la Luzerne, *Dissert. sur l'existence de Dieu* ; IIe partie, chap. 3, n. 17, etc. —Legrand, *De Exist. Dei*, p. 555, etc.—Idem, *Præl. Theol. de Deo* ; t. I, p. 340, etc.—Seguy, *Metaphysica specialis : de Immensitate Dei*.

(2) Voyez l'article 1er de la *quatrième partie*.

(3) Voyez la *troisième partie* de cet ouvrage, art. 3, § 2.

(4) *Mémoires de Trévoux*, mars 1713 ; et *Nouvelles littéraires* du mois d'octobre suivant.

1820 et de 1834, soit parce qu'elle n'appartient en aucune manière à Fénelon, soit parce que nous sommes portés à croire qu'il n'en approuvoit pas toutes les réflexions. La *Biographie universelle* (article *Fénelon*) observe, en effet, que plusieurs de ces réflexions déplurent à l'archevêque de Cambrai ; et quoique nous n'ayons trouvé jusqu'ici aucun autre témoignage positif de cette improbation, nous croyons pouvoir présumer qu'elle avoit pour objet quelques observations du P. Tournemine sur les paragraphes 58 et 65 de la première partie du *Traité de l'existence de Dieu*. Le savant Jésuite, qui ne partageoit pas les opinions adoptées par Fénelon dans ces deux passages sur la nature des idées, et sur le concours de Dieu dans les actions des créatures intelligentes, crut pouvoir l'excuser, en disant qu'il n'avoit présenté ses raisonnemens sur cette matière que comme des argumens *ad hominem*, contre une certaine classe de philosophes : explication qui paroît tout à fait contraire au sens naturel du texte de Fénelon (1).

II. *Lettres sur divers sujets de Religion et de Métaphysique* (2).

Ces *Lettres* peuvent être considérées comme la suite et le complément du *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*. Fénelon y traite, d'une manière également solide et lumineuse, les questions fondamentales de la philosophie et de la théologie ; et la clarté qu'il porte dans ces discussions est ici d'autant plus remarquable, que son plan lui interdisoit absolument les détails et les développemens que des questions si profondes semblent exiger.

La première de ces lettres (3) contient les réflexions d'un homme qui examine en lui-même ce qu'il doit croire sur la religion. L'auteur, partant des premiers principes, et des vérités les plus connues, arrive peu à peu jusqu'à la connoissance de Dieu et du culte qui lui est dû, et conduit insensiblement l'esprit jusqu'à reconnoître dans le christianisme la seule religion vraiment digne de Dieu.

Dans la seconde (4), Fénelon, pour répondre à trois questions qui lui avoient été proposées par la personne à laquelle il écrit, établit successivement ces trois vérités fondamentales : 1° que l'être infiniment parfait exige un culte de toutes les créatures intelligentes ; 2° que l'ame de l'homme est immortelle ; 3° que l'être infiniment parfait a pu nous donner le libre arbitre, quoiqu'il prévît bien l'abus que nous en ferions.

La troisième (5) est un nouveau développement des raisons par lesquelles l'auteur a établi, dans les lettres précédentes, la nécessité du culte, soit intérieur soit extérieur. Il conclut de ses principes, que la religion juive étoit, avant l'établissement du christianisme, la seule religion véritable, parce qu'elle étoit la seule qui prescrivît un culte vraiment digne de Dieu, c'est-à-dire, le culte de l'amour.

A la suite de cette troisième lettre, on lit une courte *Réfutation du système de Spinosa*, extraite d'une lettre de Fénelon au P. Lami, Bénédictin, et publiée avec les plus grands éloges, par ce religieux lui-même, à la suite de son ouvrage intitulé : *Le nouvel athéisme renversé*, ou *Réfutation du système de Spinosa*. Cet ouvrage du P. Lami parut en 1696 (*in*-12), avec plusieurs approbations, à la tête desquelles on remarque celles de Bossuet et de Fénelon. L'approbation de Bossuet est rapportée dans la *Préface* de l'ouvrage, et celle de Fénelon, à la suite de la même *Préface*.

La quatrième lettre (6) roule sur la nature de l'infini, et sur la liberté de Dieu à l'égard de la création. L'auteur prouve que Dieu possède essentiellement cette liberté, et qu'il cesseroit d'être Dieu, s'il pouvoit être forcé à la création. Cette lettre fut adressée par Fénelon à l'abbé Houteville, qui nous l'apprend lui-même, dans le *Discours préliminaire* de son ouvrage intitulé : *La Religion prouvée par les faits*, où il fait un grand éloge de la lettre de Fénelon (7).

La cinquième lettre (8) est adressée à un Protestant, frappé de la difficulté de trouver des preuves de la religion proportionnées aux esprits les plus simples, et par suite de cette difficulté, *tenté de croire que Dieu ne prépare le salut qu'aux seuls élus, qu'il conduit par l'attrait de sa grâce, et non par l'attrait de la raison.* Après avoir fait remarquer les graves inconvénients de cette opinion, Fénelon prouve que Dieu appelle réellement tous les hommes, même les plus ignorants et les plus grossiers, à

(1) Voyez à ce sujet la *troisième part.* de cet ouvrage, art. 3, § 2, n. 64, etc.

(2) *Hist. de Fénelon*, liv. VIII, n. 41, etc.

(3) Cette lettre est la troisième de l'édition de 1718, dont nous parlerons plus bas.

(4) Cette lettre est aussi la seconde dans l'édition de 1718.

(5) Cette lettre manque dans l'édition de 1718. Elle a paru pour la première fois en 1791, dans le tome VII de l'édition *in*-4° des *Œuvres de Fénelon*.

(6) Cette lettre est aussi la quatrième dans l'édition de 1718.

(7) Houteville, *Discours prélim.*; pag. CCXXXIII-CCXXXVII.

(8) Cette lettre est la première dans l'édition de 1718.

la connoissance de la véritable religion. Il montre ensuite comment ceux-ci peuvent se convaincre, sans discussion, des trois principaux points nécessaires au salut, qui sont : *l'existence de Dieu, la vérité du christianisme, et l'autorité de l'Eglise catholique.* Il est aisé de voir que cette division offre le *plan* le plus naturel *d'un traité complet sur la vérité de la religion chrétienne et sur les fondemens de la foi catholique* (1). Aussi plusieurs auteurs, depuis la publication de cette lettre de Fénelon, y ont-ils puisé l'idée et le plan des ouvrages qu'ils ont publiés, dans le dessein de mettre les preuves de la religion à la portée de tous les esprits (2).

La sixième lettre (3) est une confirmation de ce qui a été établi dans la précédente, qu'il y a des moyens à la portée de tous les esprits, pour connoître la vraie religion, quoiqu'il soit difficile et même impossible à notre foible raison, d'expliquer clairement la nature de ces moyens.

La septième et dernière lettre (4) est une courte instruction sur la vérité de la religion et sur sa pratique. Fénelon y montre qu'on n'a rien de solide à opposer aux vérités de la religion, qu'on ne les rejette point par conviction, mais par orgueil et par libertinage d'esprit. Il entre ensuite dans le détail d'une vie chrétienne, et des fruits que doit produire une véritable conversion.

Ce qu'il y a peut-être de plus remarquable dans ces lettres, c'est un heureux mélange de profondeur et de clarté, d'onction et de lumière, qui, en éclairant l'esprit, lui fait aimer les vérités les plus contraires aux penchants désordonnés de la nature. Persuadé que la plus grande opposition à la foi n'est pas dans l'esprit, mais dans le cœur de l'homme, Fénelon joint presque toujours le sentiment à la pensée, et tempère la sécheresse de la métaphysique, par cette onction touchante qui fléchit naturellement la volonté, à mesure que l'instruction pénètre dans l'esprit.

Aussi les *Lettres sur la Religion* n'ont-elles pas été moins généralement estimées, que le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu.* Voici le jugement qu'en portèrent, à l'époque de leur première publication, les rédacteurs des *Mémoires de Trévoux :* « Tout ce qui reste » de M. de Fénelon, archevêque de Cambrai, » est précieux : mais l'ouvrage posthume dont » on vient de lire le titre (*Lettres sur la Religion*) est d'un prix singulier. Le sujet offroit » à l'illustre auteur une matière capable de » faire paroître tout son esprit, aussi propre à » la développer qu'à la pénétrer, assez sublime » pour en égaler la hauteur, assez perçant pour » en sonder la profondeur, assez net, assez facile pour l'éclaircir, pour la rabaisser même » à la portée des esprits ordinaires. La *Démonstration de l'existence de Dieu*, imprimée plusieurs fois, et traduite dans presque » toutes les langues de l'Europe, avoit déjà » montré ce que l'impiété avoit à craindre de » ce grand génie. L'ouvrage qu'on donne aujourd'hui, peut passer pour une suite de cette » admirable *Démonstration* (5). »

On a vu, plus haut, que le P. Lami, Béné-

(1) C'est le jugement que le baron de Sainte-Croix portoit de cette lettre de Fénelon ; et c'est le motif qui l'a porté à l'insérer, en forme d'appendice, à la suite de l'ouvrage de Jennings, *De l'évidence de la religion chrétienne.* (*Paris*, 1797 et 1802, in-12.) L'éditeur a donné pour titre à cet appendice : *Plan d'un traité sur la vérité de la religion chrétienne, par Fénelon.*

(2) Voici les principaux ouvrages de ce genre qui sont venus à notre connoissance :

1° *Méthode courte et facile pour discerner la véritable religion chrétienne d'avec les fausses*, (par le P. Lombard, Jesuite.) *Paris* 1725, *in*-12, souvent réimprimé.

2° *Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion*, par le P. Buffier, de la compagnie de Jésus : *Paris*, 1732, *in*-12. Cet ouvrage, bien supérieur a celui du P. Lombard, pour le plan, la méthode et le choix des preuves, est un des plus solides qu'on ait publiés, dans le dessein de faciliter aux simples fidèles l'étude des preuves de la religion. Peut-être seroit-il encore plus utile, si l'auteur n'eût rattaché un trop grand nombre de propositions accessoires aux trois propositions fondamentales auxquelles il réduit, avec Fénelon, tout l'examen des preuves de la religion. Voyez le compte rendu de cet ouvrage, dans les *Mémoires de Trévoux,* mai et juin 1732, art. 46 et 49.

3° *Mentor chrétien, ou Catechisme de Fénelon,* (par l'abbé Legris-Duval.) *Paris,* 1797, *in*-18, plusieurs fois réimprimé. Ce petit ouvrage, rédigé sous la forme agréable de dialogues entre Fénelon et un enfant de douze ans, est un des plus utiles qu'on puisse conseiller aux jeunes gens qui commencent à étudier les preuves de la religion. L'auteur lui-même nous apprend, dans sa *préface,* qu'il doit à Fénelon l'idée et le plan de son ouvrage. Il est a regretter que ses occupations et sa mauvaise santé ne lui aient pas permis de le terminer. Le volume qu'il a publié, traite uniquement de l'existence de Dieu et de la religion naturelle. Le second volume devoit offrir les preuves de la religion révélée ; et le troisième, les caractères de la religion catholique. L'auteur n'a laissé, pour ces deux derniers volumes, que des matériaux imparfaits. Voyez la *Notice hist. sur l'abbé Legris-Duval*, par le card. de Bausset ; à la tête des *Sermons de l'abbé Legris-Duval*, pages 66-70.

4° *Méthode courte et facile pour se convaincre de la vérité de la religion catholique ; Paris*, 1822, *in*-12 ; réimprimée en 1824, 1833, 1840 et 1847, *in*-18. Ce petit ouvrage est entièrement rédigé sur le plan de la lettre de Fenelon, dont nous venons de parler, et dont en a conservé textuellement les principaux développemens. Voyez *L'Ami de la Religion*, tome XXXI, page 145 ; XLII, 384. — *Bibliogr. cathol.* 1re année, page 266.

5° *La Religion du philosophe*, par le P. Muzzarelli, Jesuite ; traduite de l'italien ; *Avignon*, 1827, *in*-12. Cet opuscule fait partie du recueil publie en italien par le même auteur, sous ce titre : *Il buon uso della Logica ;* Roma, 1807 ; 10 vol. *in*-12. Voyez, au sujet de ce recueil, *L'Ami de la Religion*, tome XXX, p. 42 ; XLVI, 16 ; LI, 191.

(3) Cette lettre manque dans l'édition de 1718. Elle a été publiée pour la première fois, en 1791, dans le tome VII de l'édition *in*-4 des *Œuvres de Fénelon.*

(4) Cette lettre est aussi la dernière de l'édition de 1718.

(5) *Mémoires de Trévoux*, mars 1718 ; page 394.

dictin, connu par plusieurs ouvrages qui supposent une étude profonde de la philosophie, avoit publié, du vivant même de Fénelon, la *Réfutation du système de Spinosa*, que nous avons placée à la suite de la troisième lettre. Pour établir l'importance de la métaphysique, disoit le P. Lami dans la *Préface* de son ouvrage, et pour détromper les lecteurs prévenus contre cette science, « je les renvoie à l'excel-» lent usage qu'un illustre et savant prélat en » a fait, dans un modèle de *Réfutation de Spi-» nosa*, qu'il a bien voulu me faire l'honneur » de me donner par une de ses lettres. C'est là » où, assurément, on trouvera la plus sublime » métaphysique, et où l'utilité de cette science » se fera beaucoup mieux sentir, que par tout » ce que je pourrois en dire... Je me flatte que » cet illustre prélat ne désagréera pas que je » termine mon ouvrage par cet écrit, que j'en » fasse part au public, et que je me soutienne » ainsi par un traité qui auroit été capable de » me faire tomber la plume des mains, si je » l'avois vu avant que d'entreprendre cette *Ré-» futation.* »

Long-temps après la publication de cet ouvrage du P. Lami, et après la mort de l'archevêque de Cambrai, cette *Réfutation du Spinosisme* fut reproduite, avec les mêmes éloges, par l'abbé Lenglet-Dufresnoy, si justement célèbre par l'étendue et la variété de ses connoissances. Voici comment il s'exprimoit, à ce sujet, dans l'*Avertissement* de son ouvrage, intitulé : *Réfutation des erreurs de Spinosa, par M. de Fénelon, le P. Lami, Bénédictin, et le comte de Boulainvilliers.* (*Bruxelles*, 1731, *in*-12.) « Les écrivains que nous donnons dans ce » recueil sont constamment les plus estimés » (qui aient écrit sur cette matière). Il ne con-» vient qu'à de grands philosophes de réfuter » les écrits des philosophes. On connoît quel a » été, en ce genre, le caractère d'esprit de feu » M. de Fénelon, archevêque de Cambrai. Cet » illustre prélat n'a pas seulement brillé par » une connoissance profonde des parties les plus » solides des belles-lettres; il s'est encore dis-» tingué par une philosophie exacte et lumi-» neuse, qu'il savoit accorder avec la théologie » et avec la religion. Il trouvoit même dans la » philosophie de quoi nourrir sa piété, qui a » été éminente dans tous les états où la Provi-» dence l'a placé. Ainsi, je compte qu'on ne » sera pas fâché de revoir ici ce traité, qui est » écrit avec une précision vraiment philoso-» phique. »

Nous pourrions multiplier beaucoup les témoignages du même genre, en faveur des *Lettres sur la Religion*. Il suffira d'ajouter que de nos jours encore, on voit ces Lettres citées avec confiance, sur les questions les plus relevées de la philosophie, soit par les auteurs élémentaires, soit par les écrivains qui ont le plus approfondi ces questions difficiles. Nous avons déjà remarqué (1) avec quelle estime le savant évêque de Boulogne citoit, en plusieurs endroits de ses *Instructions pastorales*, les *Lettres sur la Religion*. L'auteur même de la *Philosophie de Lyon*, qui appartenoit, comme on sait, à un parti peu porté à louer Fénelon, lui rend justice sur ce point, et cite plusieurs fois ses *Lettres sur la Religion* et son traité *De l'existence de Dieu*, avec autant de confiance que les ouvrages de Bossuet lui-même, sur les questions les plus relevées de la métaphysique (2).

La première édition des *Lettres sur la Religion* parut en 1718, par les soins du marquis de Fénelon, qui la dédia au duc d'Orléans, régent du royaume. (*Paris, in*-12.) Elle fut reproduite en 1731, dans les *Œuvres philosophiques* de l'archevêque de Cambrai, imprimées à Amsterdam (2 vol. *in*-12). Ces deux éditions ne renferment que cinq lettres, qui sont les 1re, 2e, 4e, 5 et 7e de l'*édition de Versailles*, publiée en 1820. A ces cinq lettres, le P. de Querbeuf dans le tome VII de l'édition *in*-4 des *Œuvres de Fénelon*, publié en 1791, en ajouta deux autres (la 3e et la 6e de l'*édition de Versailles*), avec l'extrait de la lettre au P. Lami contre le système de Spinosa. Le même éditeur disposa toutes les lettres dans un nouvel ordre, que nous n'avons pas cru devoir conserver dans l'*édition de Versailles*. Il nous a paru plus naturel de mettre à la tête des autres, celles qui sont employées à établir les vérités fondamentales de la religion, et de renvoyer à la fin celles qui supposent ces vérités déjà établies.

Nous avons également suivi cet ordre dans les éditions de 1834 et de 1845, que nous avons indiquées plus haut (3). C'est dans cette dernière édition, qu'on a joint pour la première fois, aux *Lettres sur la Religion*, des sommaires semblables à ceux qui accompagnoient depuis long-temps le *Traité de l'existence de Dieu*. Ces sommaires ont le double avantage, d'aider le lecteur à suivre l'enchaînement des idées, et de lui faciliter les recherches, lorsqu'il désire consulter

(1) Ci-dessus, page 6, note 1.

(2) *Philosoph. Lugd. Metaphys. gener.*, cap. 4. *Metaphys. special.* cap. 1; *argumenta metaph. pro existentia Dei; et alibi passim.*

(3) Ci-dessus, page 6.

seulement quelque partie de l'ouvrage. Dans la rédaction de ces sommaires, nous avons été dirigés, du moins en partie, par Fénelon lui-même, qui a souvent pris soin de numéroter les principaux *alinea* de ses *Lettres*, selon la diversité des objets dont ils traitent. Dans quelques *Lettres* ou *Chapitres* qui ne portoient aucun numéro, nous y avons suppléé; mais nous avons mis, dans ce cas, les chiffres en parenthèse, afin de distinguer notre travail, d'avec celui de Fénelon ou de ses premiers éditeurs.

La *Préface* et la *Dédicace* de l'édition de 1718 nous apprennent que quelques-unes de ces lettres furent adressées, en 1713, au duc d'Orléans, depuis régent du royaume, qui avoit témoigné à Fénelon ses doutes sur les principaux dogmes de la religion. Mais, ni cette édition, ni aucune autre que nous connoissions avant celle de Versailles, ne marque en détail quelles sont les lettres qui furent adressées à ce prince. Le cardinal de Bausset lui-même, dans l'*Histoire de Fénelon*, se contente de citer quelques fragments de la seconde lettre, comme appartenant à cette correspondance, sans examiner les fondements de cette supposition (1). Nous croyons avoir établi solidement, dans la *Préface* de l'édition de Versailles, que les trois premières lettres de notre collection appartiennent à la correspondance de Fénelon avec le duc d'Orléans (2). De nouvelles recherches nous ont confirmé dans notre sentiment à cet égard; voici en peu de mots les raisons qui nous semblent propres à l'établir.

D'abord on ne peut guère douter que la première lettre de Fénelon au duc d'Orléans ne soit la troisième de notre collection (3). Fénelon y donne le titre de *Monseigneur* à la personne à laquelle il écrit; et il dit expressément, en finissant, que cette lettre est la première qu'il adresse à cet illustre personnage, sur les graves questions qui en sont l'objet. Il annonce en même temps que cette première lettre sera suivie d'une seconde, sur la divinité de la religion chrétienne, et d'une troisième, sur l'autorité de l'Eglise catholique. Il y a lieu de craindre que ces deux dernières ne soient perdues, puisque parmi toutes celles qui nous restent de Fénelon, on n'en trouve aucune qui réponde au plan qu'il avoit annoncé. Toutefois il nous paroît plus vraisemblable qu'il fut obligé d'abandonner ce plan, pour répondre aux difficultés que le prince lui proposa depuis, sur les dogmes fondamentaux de la religion, qui sont la matière des deux premières lettres de notre collection.

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, il est du moins certain que la seconde lettre de notre édition (4) étoit adressée au duc d'Orléans. Ce second point est clairement établi par le témoignage du marquis de Fénelon, dans le *Catalogue des ouvrages imprimés* de l'archevêque de Cambrai, joint en 1734 à l'édition *in-4°* du *Télémaque*, et réimprimé à Londres en 1747, à la suite de l'édition *in-12* de l'*Examen de conscience pour un Roi*. Le marquis de Fénelon dit expressément, dans ce *Catalogue*, que la *Lettre sur le culte*, *l'immortalité de l'ame et le libre arbitre*, étoit écrite au duc d'Orléans, dont les questions sont placées en tête de cette lettre.

Enfin on ne peut douter que la première lettre de l'*édition de Versailles* (5) n'appartienne aussi à cette correspondance. Car, d'un côté, il est certain, par la *Préface* et la *Dédicace* de l'édition de 1718, que cette édition renfermoit plusieurs lettres de Fénelon au duc d'Orléans. D'un autre côté, parmi les cinq lettres que renfermoit cette édition, la seconde et la troisième (qui répondent à la première et à la seconde de notre collection) sont les seules qui puissent avoir fait partie de cette correspondance, comme on peut s'en convaincre par la lecture des trois autres (les 4e, 5e et 7e de l'*édition de Versailles*), dont l'objet et les développemens sont tout à fait étrangers au but de cette correspondance.

On pourroit opposer à notre sentiment, que, d'après toutes les éditions antérieures à celle de Versailles, Fénelon ne donne que le titre de *Monsieur* à la personne à laquelle sont adressées les deux premières lettres de cette dernière édition. Mais cette difficulté paroîtra bien foible, si l'on fait attention que ce titre, qu'on lit en effet dans toutes les anciennes éditions, peut très-bien être une explication fautive de la lettre *M.* qui se trouvoit dans quelques anciens manuscrits. On peut même conjecturer, avec beaucoup de vraisemblance, que les premiers éditeurs de ces deux lettres y ont substitué à dessein le titre de *Monsieur* à celui de *Monseigneur*, pour ne pas faire connoître qu'elles étoient adressées au duc d'Orléans, dont elles eussent mis au grand jour l'esprit irréligieux, ou du moins la honteuse incertitude sur les principes fondamentaux de la religion et de l'ordre social. La substitution que nous faisons du titre de *Monseigneur* à celui de *Monsieur*, dans les deux lettres

(1) *Histoire de Fénelon*, liv. VIII.

(2) *Œuvres de Fénelon*, tome Ier; *avertissement*, page 27.

(3) Nous avons déjà remarqué que cette lettre manque dans l'édition de 1718.

(4) Cette lettre est aussi la seconde dans l'édition de 1718.

(5) Cette lettre est la troisième dans l'édition de 1718.

dont il s'agit, est d'autant plus nécessaire, qu'autrement il faudroit dire, contre le témoignage formel de l'édition de 1718, que cette édition ne renferme aucune lettre de Fénelon au duc d'Orléans, les trois autres ne pouvant faire partie de cette correspondance, comme nous l'avons déjà remarqué, et le titre de *Monseigneur* ne s'y trouvant pas plus que dans les deux premières.

Pour compléter ces détails bibliographiques, nous remarquerons en passant, que les *Lettres sur la religion*, jointes au traité *De l'existence et des attributs de Dieu*, forment, à vrai dire, le recueil des écrits philosophiques de l'archevêque de Cambrai. Ce n'est pas qu'il ne traite, et même qu'il n'approfondisse bien des questions philosophiques, dans quelques autres de ses ouvrages, particulièrement dans ceux qui regardent les controverses du jansénisme et du quiétisme. Mais l'objet principal de ces ouvrages, et la plus grande partie de leurs développemens, les font regarder, avec raison, comme appartenant bien plus à la théologie qu'à la philosophie. C'est ce qui nous a déterminé à réunir, dans l'édition de 1845, sous le titre commun d'*Œuvres philosophiques de Fénelon*, le *Traité de l'existence de Dieu* et les *Lettres sur la Religion*, déjà publiés sous ce titre dans l'édition de 1731. On a joint à ces ouvrages, dans deux éditions différentes, publiées en 1843 sous le même titre que le nôtre, la *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce* (1). Mais nous avons été surpris de voir placé parmi les écrits philosophiques de Fénelon, un ouvrage qui, par son objet principal, aussi bien que par la plus grande partie de ses développemens, appartient beaucoup moins à la philosophie qu'à la théologie, et même à des questions théologiques peu attrayantes, de nos jours, non-seulement pour les jeunes gens auxquels sont principalement destinés les recueils dont nous parlons, mais pour la plupart même des professeurs de philosophie. Aussi n'avons-nous pas balancé à exclure cet ouvrage des éditions de 1834 et 1845, dont il eût nécessairement augmenté le prix, sans les rendre plus utiles aux jeunes gens, auxquels ces éditions étoient principalement destinées.

Au reste, le défaut que nous venons de signaler dans les deux éditions de 1843, n'est pas le seul, à beaucoup près, ni le plus grave qu'on puisse leur reprocher. Il y auroit des observations bien plus importantes à faire, sur l'esprit qui a présidé à la rédaction des pièces accessoires, insérées dans ces deux recueils. Les éditeurs y adoptent, sur plusieurs points, des principes tout à fait contraires, non-seulement à ceux de Fénelon, mais encore à l'enseignement commun des plus célèbres philosophes, et qui ne peuvent qu'ébranler ou obscurcir dans l'esprit des lecteurs, et surtout des jeunes gens, les principes fondamentaux de la religion, même naturelle. Il n'entre pas dans notre plan, d'examiner ici en détail les opinions singulières de ces nouveaux éditeurs, justement relevées dans un recueil périodique très-répandu, et généralement estimé de tous les hommes sincèrement attachés aux principes de la religion et de la véritable philosophie (2).

SECTION II.

Ouvrages théologiques sur divers sujets (3).

Le mérite des écrits théologiques de Fénelon n'a pas été aussi généralement reconnu que celui de ses écrits philosophiques; et il faut avouer qu'il existe, dans le monde, un préjugé assez commun contre l'importance et l'utilité des premiers.

Il est aisé de rendre raison de ce préjugé, principalement répandu parmi les personnes étrangères aux études théologiques, et parmi des hommes intéressés à diminuer, sur ce point, l'autorité de Fénelon. D'un côté, la haute réputation et le mérite incontestable de ses écrits littéraires, les grâces inimitables de son style, les ingénieuses et brillantes fictions de son imagination, disposent naturellement un grand nombre de personnes à n'envisager ses écrits que sous le rapport de l'élocution et du style, à considérer la littérature comme son élément naturel, à se persuader même qu'on auroit tort de vouloir associer, dans un seul auteur, deux genres de mérites aussi différents, et en quelque sorte aussi opposés, que ceux de profond théologien et de littérateur accompli. D'un autre côté, les fâcheuses contestations dans lesquelles Fénelon se trouva engagé avec Bossuet, c'est-à-dire, avec le théologien par excellence de l'Eglise Gallicane à cette époque, l'issue de ces

(1) *Œuvres philos. de Fénelon, précédées d'une Introd. par M. Jacques, prof. de philos.; Paris*, 1843, *in-18*; *chez Charpentier.*— Les mêmes, *précédées d'un Essai sur Fénelon, par M. Villemain, avec un Avertissement et des Notes, par M. Danton, agrégé de philos., chef du secrétariat au ministere de l'instruction publique; Paris*, 1843, in-18; *chez Hachette*

(2) *Bibliogr. cathol.* aout 1843, p. 93; avril, 1844, p. 421.

(3) Ces écrits remplissent les tomes II et III de l'*édition de Versailles*. On les trouve dans les tomes I et II de l'*édition de Paris*

tristes démêlés, la victoire éclatante que l'évêque de Meaux eut la gloire de remporter sur l'archevêque de Cambrai, semblent éloigner de plus en plus l'idée d'assigner à celui-ci un rang distingué parmi les théologiens. Ajoutons que ce préjugé, qui semble, au premier abord, si légitime, a été de plus en plus accrédité dans le monde, par le langage des novateurs dont Fénelon a combattu les erreurs avec tant de succès et de persévérance, et qui, pour éluder la force de ses raisons, n'ont manqué aucune occasion de le représenter comme un théologien superficiel, *comme un auteur sans conséquence, à qui il étoit permis de tout écrire*, sur les matières de théologie, *sans que personne se mît en devoir de lui répondre* (1).

Ces reproches ont été reproduits de nos jours par un auteur que ses opinions théologiques devoient naturellement porter à juger l'archevêque de Cambrai avec beaucoup de sévérité. Dans un long parallèle de ce prélat avec Bossuet, cet auteur avance avec confiance, que Fénelon « n'étoit nullement théologien; qu'on ne » peut établir, sous ce rapport, aucune comparaison avec Bossuet et Fénelon; enfin que la » théologie de ce dernier ne peut, en aucune » manière, soutenir le parallèle avec celle du » premier (2). »

Il importe assurément de savoir ce qu'il faut penser de ces reproches si injurieux à la mémoire de Fénelon. Mais il importe surtout de maintenir l'autorité de ce grand prélat contre les novateurs, qui ne l'ont ainsi rabaissé, selon la remarque de son dernier historien (3), que parce qu'ils reconnoissoient en lui un de leurs plus redoutables adversaires.

Un coup d'œil rapide sur ses écrits théologiques, et particulièrement sur ceux qui paroissent avoir offert plus de matière à la critique, suffira pour prémunir un esprit droit et impartial contre d'injustes préjugés. Sans doute, la haute admiration due aux talents et au génie de l'archevêque de Cambrai, ne doit pas nous faire dissimuler ses erreurs même les plus excusables, et les justes reproches qu'on a pu faire à quelques-uns de ses écrits. Mais l'exemple des plus célèbres théologiens, même parmi les Pères de l'Eglise, montre assez que les auteurs les plus parfaits, en ce genre comme dans tous les autres, ne sont pas ordinairement à l'abri de tout reproche, et que leurs défauts, quelque réels qu'ils soient, ne sont pas incompatibles avec un mérite éminent et incontestable (4).

Trois qualités principales doivent concourir pour former un habile théologien, et pour imprimer à ses écrits ce caractère de perfection qui distingue les plus célèbres auteurs en ce genre. Il doit 1° être doué d'une grande *pénétration d'esprit*, qui le mette en état d'entrer dans le fond des questions les plus épineuses, pour y démêler facilement le vrai d'avec le faux, et poursuivre les novateurs jusque dans les obscurités de la métaphysique où ils aiment souvent à se retrancher. Il doit avoir, en second lieu, une grande *connoissance de l'antiquité sacrée*, qui en mette, pour ainsi dire, tous les trésors à sa disposition, et qui lui donne la facilité d'établir et de défendre la doctrine de l'Eglise, par les témoignages décisifs de l'Ecriture et des Pères. Enfin, le succès de ces deux premières qualités, qui constituent, pour ainsi dire, le fond et la véritable idée de la science théologique (5), sera de plus en plus assuré, si l'on y joint cette *élocution claire, facile et abon-*

(1) Voyez la *Table des Nouvelles ecclesiastiques*, art. *Fénelon*. — *Mémoires pour servir à l'hist. ecclésiast. du dix-huitième siècle*, tome IV, page 61. — *Histoire de Fénelon*, Liv. VI, n. 5. — Ci-après, *section* 4, n. 11 et 13.

(2) Tabaraud, *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon; Paris*, 1822, *in*-8°. Voyez surtout le chapitre IV de cet ouvrage. Pour établir ces assertions, l'auteur compare la doctrine des deux prélats sur quatre points principaux, où il croit les trouver en opposition, savoir: la *Controverse du Quiétisme*, celle du *Jansénisme*, la célèbre *Déclaration du Clergé de France en* 1682, enfin la *lecture de l'Ecriture-Sainte en langue vulgaire*. Dans le développement de ces quatre points, l'auteur exagère visiblement l'opposition des deux prélats, et la supériorité de l'évêque de Meaux sur l'archevêque de Cambrai. Nous croyons même que, sur quelques-unes des questions relatives à ces différentes controverses, la supériorité de Bossuet n'est pas à l'abri de toute contestation; et que Fénelon, loin de redouter ce parallele, y trouveroit de nouveaux titres de gloire. Voyez, sur le 1er et le 2e points de ce parallèle, la 2e et la 3e partie de cette *Histoire littéraire*; sur le 3e point, voyez l'article 2e de la 4e partie; enfin sur le 4e point, voyez le n. 7 de cette seconde section.

(3) *Histoire de Fénelon, ubi suprà.*

(4) Tous les théologiens catholiques s'accordent à reconnoître que *l'enseignement unanime des Pères de l'Eglise sur le dogme* est une règle de foi infaillible. Mais ils observent en même temps qu'on ne doit pas adopter aveuglément les *opinions particulières* de quelques Pères contre l'enseignement commun de tous les autres. Il est certain en effet que, parmi les Pères de l'Eglise, il s'en trouve quelques-uns, tels qu'Origène et Tertullien, dont les ouvrages ne sont pas entièrement exempts d'erreurs. On doit même reconnoître en général, comme Bossuet le remarque d'après saint Augustin, « qu'avant la naissance des » hérésies, il ne faut pas exiger des Peres la même précaution » dans leurs expressions, que si les matieres avoient déjà été » agitées; *parce que la question n'étant point émue, et les » hérétiques ne leur faisant pas les mêmes difficultés, ils » croyoient qu'on les entendroit dans un bon sens, et ils par- » loient avec plus de sécurité.* » *Défense de la Trad. et des SS. Pères*; liv. VI, c. 1. Saint Thomas d'Aquin fait la même remarque, dans le *prologue* de son *1er Opuscule contre les erreurs des Grecs*. — Voyez aussi le *Traité de la lecture des Pères de l'Eglise*, par le P. d'Argonne. *Paris*, 1702, *in*-12: 1re partie, ch. 7. — De la Hogue, *Tract. de Eccl. Append.* I, quæst 2. pag. 447.

(5) Voyez, à l'appui de cette assertion, le P. Gisbert, *Scientia religionis universa*; tom. I, Proleg. I, pag. 12, etc.

dante, qui fournit le moyen de mettre la vérité dans tout son jour, de la présenter sous les divers points de vue, propres à la rendre sensible ; de la dépouiller même, s'il le faut, de tout appareil scientifique, pour la rendre accessible aux esprits les plus ordinaires, et les moins capables de discussion. On conviendra, sans doute, qu'un auteur qui réuniroit à un très-haut degré ces trois qualités, mériteroit une place distinguée parmi les théologiens; et il est hors de doute que c'est principalement au rare concours de ces qualités, que le grand évêque de Meaux doit la haute réputation et la supériorité marquée dont il jouit entre les théologiens de son siècle. Or, nous ne craignons pas d'avancer, que très-peu d'auteurs ont possédé, dans un aussi haut degré que l'archevêque de Cambrai, les trois qualités dont nous venons de parler : et que, si le mérite de Bossuet, sous ce triple rapport, est incontestable, celui de Fénelon peut, à juste titre, lui être comparé.

I. Et d'abord, s'il est question de la pénétration d'esprit nécessaire à un théologien, le mérite de Fénelon, en ce genre, est clairement établi, par les observations que nous avons présentées dans la section précédente, sur ses *écrits philosophiques*. Les témoignages honorables qui lui ont été rendus, sur ce point, non-seulement par ses amis et ses admirateurs, mais par des hommes d'ailleurs peu portés à le louer, et très-peu favorables à quelques-unes de ses opinions, ne permettent pas de lui refuser cette rare pénétration d'esprit, qui fait incontestablement le principal caractère d'un profond théologien, et à laquelle les plus célèbres auteurs, en ce genre, ont été redevables de leurs succès. A l'appui des témoignages que nous avons déjà cités sur ce sujet, nous pouvons indiquer ici les écrits de Fénelon sur les controverses du Quiétisme et du Jansénisme. L'*analyse raisonnée* que nous donnerons plus bas de ces deux controverses (1), et particulièrement des longues discussions que la première occasionna entre l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai, *sur la nature de la charité* (2), montrera de plus en plus avec quelle force et quel avantage Fénelon savoit employer les ressources de la métaphysique, pour approfondir les questions les plus épineuses.

II. S'il est question, en second lieu, de la *connoissance de l'antiquité sacrée*, si nécessaire à un théologien pour établir et défendre les dogmes de la foi, il est certain que Fénelon a possédé cette connoissance dans un très-haut degré ; et que, si la plupart de ses écrits littéraires supposent un auteur familiarisé avec les chefs-d'œuvre de l'antiquité profane, ses écrits théologiques ne le montrent pas moins profondément versé dans la connoissance des monuments de l'antiquité chrétienne. Pour établir cette assertion, il suffit d'indiquer, en peu de mots, ceux de ses écrits, qui, à raison de leur objet, et de la manière dont l'illustre auteur l'envisage, supposent une étude plus approfondie de l'Ecriture et des Pères.

Ce qu'il y a peut-être ici de plus remarquable, ce sont les connoissances étendues, en ce genre, que Fénelon avoit déjà acquises à l'époque où il composa ses premiers écrits théologiques, c'est-à-dire, à un âge où ses talents et son érudition n'avoient encore pu acquérir tout leur développement. L'usage qu'il fait de l'Ecriture et de la tradition, pour attaquer le système de Malebranche *sur la nature et la grâce* (3), et pour montrer aux pasteurs de l'église réformée l'illégitimité, ou plutôt la nullité de leur mission (4), prouvent incontestablement que Fénelon, dans un âge où son goût pour la littérature, joint aux qualités brillantes de son imagination, devoit naturellement le détourner des études sérieuses, s'étoit déjà livré avec ardeur et avec succès, à l'étude des monuments de l'antiquité sacrée.

Mais c'est principalement dans ses écrits sur les controverses du Quiétisme et du Jansénisme, qu'on trouve des preuves irrécusables de son érudition en ce genre.

Pour ce qui regarde la première de ces controverses, il est certain que Fénelon y montra, de l'aveu de ses adversaires, une connoissance approfondie de l'antiquité, sur les matières qui étoient alors en discussion (5). On peut, sans doute, contester la vérité de quelques-unes des opinions qu'il croyoit pouvoir établir par cette voie ; on doit même tenir pour certain, comme lui-même l'a depuis solennellement reconnu, que, malgré la pureté de ses intentions et de ses sentiments intérieurs, le sens propre et naturel de ses expressions étoit inexact sur plusieurs points, et contraire à la véritable doctrine de la tradition. Mais il n'est pas moins

(1) Voyez la 2e et la 3e partie de cette *Hist. littéraire*. Voyez aussi l'*Histoire de Fénelon*, tome III, liv. VI, n. 4.

(2) Voyez la 2e partie de cette *Histoire littéraire*, article 3, § 1er.

(3) *Réfutation du système de Malebranche*. Voyez ci-après le n. 5 de cette 2e section.

(4) *Traité du ministère des pasteurs* ; ch. 9 et suiv. Ci-après, n. 1.

(5) *Histoire de Fénelon*, liv. II, n. 36 ; tome I, page 379, etc. — *Œuvres de Fénelon*, tome IV, pages viij et xj, etc.

vrai que ses adversaires eux-mêmes rendirent constamment justice à l'étendue de ses connoissances en cette matière, et en profitèrent même pour réformer leurs opinions particulières, sur plusieurs points d'une très-haute importance. « Fénelon a écrit depuis, dit le cardinal de » Bausset (1), et Bossuet ne l'a point contesté, » que ce prélat convint, au commencement des » conférences, qu'il n'avoit jamais lu, ni saint » François de Sales, ni le bienheureux Jean » de la Croix, ni la plupart des auteurs mys- » tiques, et qu'il voulut que Fénelon lui en » donnât des recueils. Il fit, en conséquence, » des extraits de saint Clément d'Alexandrie, » de saint Grégoire de Nazianze, de Cassien, » et du *Trésor ascétique*, pour montrer que les » anciens n'avoient pas moins exagéré que les » mystiques des derniers siècles; qu'il ne fal- » loit prendre en rigueur ni les uns ni les au- » tres; qu'on en rabattît tout ce qu'on voudroit, » et qu'il en resteroit encore plus qu'il n'en » falloit, pour contenter les vrais mystiques, en- » nemis de l'illusion. » Sans doute, les extraits que Fénelon fournit alors à Bossuet, et les nombreux témoignages de la tradition qu'il lui opposa dans le cours de cette controverse (2), ne ramenèrent jamais l'évêque de Meaux à une entière conformité de sentiments avec l'archevêque de Cambrai; mais ils obligèrent du moins Bossuet à modifier beaucoup ses premiers sentiments, principalement sur la *nature de la charité*, comme nous aurons occasion de le montrer dans la suite de cet ouvrage (3).

La controverse du Jansénisme offrit encore à Fénelon une occasion naturelle de faire usage de son érudition sur les matières ecclésiastiques. La distinction du *fait* et du *droit*, tant de fois condamnée par le saint Siége et par l'Eglise universelle, ayant été renouvelée de la manière la plus scandaleuse, en 1702, par la publication du *Cas de conscience*, il devenoit de plus en plus nécessaire d'établir clairement l'infaillibilité de l'Eglise sur le *fait* comme sur le *droit*, et de l'établir surtout par la doctrine constante de la tradition, que les novateurs ne cessoient d'invoquer à l'appui de leurs opinions. Bossuet lui-même, frappé de cette nécessité, s'appliqua, comme on sait, vers la fin de sa vie, à préparer un grand ouvrage, dans lequel cette matière importante devoit être approfondie. Mais on sait aussi que nous ne possédons aujourd'hui qu'un résumé fort incomplet de cet ouvrage, grâce à l'esprit de parti, qui a jugé à propos de détruire ce précieux monument du zèle de Bossuet contre les nouvelles doctrines (4). L'empressement des novateurs à supprimer cet ouvrage, n'a servi qu'à donner plus de prix aux travaux de Fénelon sur cette matière. Le principal objet qu'il se propose, dans ses nombreux écrits contre le Jansénisme, est d'établir l'*infaillibilité de l'Eglise sur les faits dogmatiques*, et de l'établir surtout par la pratique constante de l'Eglise (5). Il suffit de parcourir ces écrits, pour se convaincre que tous les faits importants de la tradition, sur ce point, y sont exposés et discutés avec autant de force que de sagacité. Tout ce que les Pères de l'Eglise, les conciles et les théologiens offrent de plus remarquable sur cette matière, depuis les temps apostoliques jusqu'à l'époque où Fénelon écrivoit, se trouve rassemblé dans cette partie de ses *Œuvres*, et surtout dans sa troisième *Instruction pastorale sur le Cas de conscience*, qui offre, à elle seule, un tableau des plus complets qu'on puisse désirer en ce genre. Nous ne craignons pas de dire que cette matière est non-seulement approfondie, mais en quelque sorte épuisée dans les écrits de Fénelon.

III. Quant au mérite de ses écrits théologiques, *sous le rapport de l'élocution et du style*, sa réputation, à cet égard, est si bien établie, que ses adversaires eux-mêmes n'ont jamais songé à la contester. Fénelon est généralement regardé comme un des auteurs qui ont possédé au plus haut degré le talent de s'exprimer avec grâce et avec clarté, sur les sujets les plus relevés, et de mettre à la portée du commun des lecteurs les discussions les plus subtiles et les plus épineuses. On peut dire, en effet, qu'un des caractères distinctifs de ses écrits théologiques, est la réunion si rare et si difficile de l'agrément à la solidité, et des grâces de l'élocution à la logique la plus pressante. Rien ne seroit plus facile que de multiplier les citations à l'appui de cette assertion. Il suffit d'indiquer, à ce sujet, le *Traité de l'existence de Dieu*, les *Lettres sur la Religion* et *sur l'autorité de l'Eglise*, le *Traité du ministère des pasteurs*, la *Lettre*

(1) *Histoire de Fénelon, ubi suprà.* Voyez aussi les *Remarques* de Bossuet *sur la Réponse à la Relation*, art. 7, (tome XXX des *Œuvres*, page 89, etc.) Bossuet convient en cet endroit, qu'avant les conférences d'Issy, il n'avoit guère lu le *Traité de l'amour de Dieu* par saint François de Sales, ni les ouvrages de saint Jean de la Croix, ni la plupart des autres que Fénelon lui avoit cités. Il ajoute cependant qu'il avoit lu sainte Thérèse, ainsi que les *Lettres* et les *Entretiens* de saint François de Sales.

(2) Voyez en particulier les ouvrages indiqués ci-après, dans la 3e section, n. 10, 23, 30.

(3) Voyez la 2e partie de cette *Histoire littéraire*, article 3, § 1er.

(4) *Hist. de Bossuet*, liv. XIII, n. 3.

(5) Voyez la *quatrième section* de ce premier article, n. 1er,

sur l'Ordonnance du cardinal de Noailles, du 22 février 1703, et l'*Instruction pastorale en forme de dialogues sur le système de Jansénius.* Pour peu qu'on lise attentivement ces ouvrages, et surtout les deux derniers, on y trouvera, pour ainsi dire, à chaque page, de nouvelles preuves du talent extraordinaire de Fénelon pour instruire son lecteur en l'amusant, et pour répandre de l'intérêt sur les discussions qui en paroissent le moins susceptibles.

On a vu plus haut les témoignages que lui ont rendus, à cet égard, plusieurs écrivains distingués par leurs connoissances théologiques (1). On peut y ajouter le témoignage de Bossuet lui-même, qui, dans le temps où il avoit besoin de toutes les ressources de sa doctrine et de son éloquence pour combattre les opinions de l'archevêque de Cambrai, ne faisoit pas difficulté de reconnoître que ses écrits *ramenoient les grâces des Lettres Provinciales, et divertissoient la ville et la cour,* en traitant les questions les plus subtiles de la théologie (2).

Mais ce ne sont pas seulement des théologiens de profession, qui ont reconnu dans l'archevêque de Cambrai ce talent extraordinaire pour répandre l'agrément et la clarté sur les matières les plus abstraites. Le même témoignage lui a été rendu par des hommes de lettres, que leurs habitudes et leur goût naturel sembloient éloigner des graves discussions de la théologie, mais que les écrits de Fénelon réconcilioient, pour ainsi dire, avec ces études austères. Nous ne répéterons pas ici le témoignage de M. de Boze, que nous avons cité ailleurs sur ce sujet (3); mais nous y ajouterons celui de deux autres académiciens, qui ne s'expriment pas là-dessus d'une manière moins forte ni moins précise.

Houdard de La Motte, après avoir lu, avec le plus grand intérêt, l'*Instruction pastorale en forme de dialogues* sur la controverse du Jansénisme, écrivoit à Fénelon, que *jamais matière ne lui avoit paru mieux éclaircie;* et il entroit, à cette occasion, dans un détail qui montre en effet avec quelle facilité l'ouvrage de Fénelon lui avoit fait pénétrer des questions épineuses qui lui étoient auparavant si peu familières (4). Le témoignage de La Harpe, sur le *Traité de l'existence de Dieu,* n'est pas moins remarquable. « On trouve, dans ce *Traité*, » dit-il (5), le mérite le plus rare et le plus pré- » cieux, celui de joindre naturellement, et par » une sorte d'effusion spontanée, le sentiment » à la pensée, même en traitant des sujets qui » exigent toute la rigueur du raisonnement; et » c'est l'attribut distinctif de la philosophie de » Fénelon; c'est ce qui répand sur cet ouvrage » une éloquence si affectueuse et si persuasive.»

Toutes ces observations seront mises dans un nouveau jour par l'analyse que nous allons donner des écrits théologiques de Fénelon.

I. *Traité du ministère des Pasteurs* (6).

Le ministère important dont Fénelon fut chargé dès les premières années de sa carrière sacerdotale, le mit, pour ainsi dire, dans la nécessité d'étudier à fond la question qui fait la matière de ce *Traité*. M. de Harlai, alors archevêque de Paris, instruit de ses talents et de ses succès dans l'art difficile de la direction des ames, le nomma, en 1678, supérieur des *Nouvelles Catholiques,* c'est-à-dire d'une communauté de dames pieuses et éclairées, dont l'objet étoit d'affermir les personnes de leur sexe converties à la foi catholique, et d'instruire celles qui paroissoient disposées à quitter la Réforme (7). Obligé, par la nature même de son emploi, à faire une étude particulière des matières de controverse, Fénelon remarqua bientôt que toute la dispute entre les Catholiques et les Protestans, surtout lorsqu'il s'agit de l'instruction des simples, se réduit à la question de l'autorité de l'Eglise; qu'il suffit par conséquent, pour renverser tout l'édifice de la Réforme, de montrer la société des Protestans absolument privée de cette autorité qui doit exister dans la véritable Eglise, et qui se trouve incontestablement dans l'Eglise Romaine. Déjà Bossuet avoit établi d'une manière décisive, dans plusieurs de ses ouvrages, ce point fondamental de la doctrine catholique, et l'avoit mis à l'abri de toutes les chicanes des ministres: mais il avoit principalement écrit pour les savants et pour les théologiens. Fénelon entreprit de mettre la même doctrine à la portée des simples, en la dépouillant de tout appareil scientifique, et l'appuyant uniquement sur des raisonnemens accessibles aux esprits les moins cultivés.

(1) Voyez les témoignages que nous avons cités dans la section précédente, à l'occasion du *Traité de l'existence de Dieu* et des *Lettres sur la Religion.*

(2) *Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai :* conclusion. *Œuvres de Bossuet*, tome XXIX, page 88.

(3) Voyez le préambule de cette *première partie,* p. 1.

(4) *Histoire de Fénelon,* liv. VI, n. 4.

(5) La Harpe, *Eloge de Fenelon.*

(6) *Histoire de Fenelon,* liv. I, n. 40, etc.

(7) Cette communauté avoit été instituée, en 1634, par J. F. de Gondi, premier archevêque de Paris, et approuvée par une bulle du pape Urbain VIII. Le maréchal de Turenne, après avoir abjuré le calvinisme, accorda une protection particulière à cet institut, et lui obtint même, par son crédit, la protection du Roi

Après avoir montré, dans le premier chapitre de son *Traité*, l'importance de la question qu'il se propose d'examiner, il prouve que les pasteurs de la Réforme n'ont aucune autorité pour conduire et enseigner les fidèles. En effet, d'où leur viendroit cette autorité? Seroit-ce de la mission du peuple? Mais il est prouvé, par la raison et par les témoignages les plus décisifs de l'Ecriture, que le peuple n'a aucun droit de donner la mission aux pasteurs : c'est ce que l'auteur établit dans les premiers chapitres de son ouvrage. Dans le huitième et le neuvième, il montre qu'en supposant même les pasteurs de l'Eglise réformée légitimement choisis et envoyés par le peuple, ils manqueroient encore d'une qualité essentielle au véritable ministère; l'Ecriture et la tradition constante de l'Eglise nous obligeant à regarder comme telle la cérémonie de l'ordination, que les Protestans ont abolie. Le chapitre dixième et les suivans donnent la solution de quelques difficultés, tirées de l'Ecriture et de la tradition. Fénelon y réfute ses adversaires avec beaucoup de force et de solidité, mais toujours sans dédain, sans aigreur, sans s'écarter jamais de cet esprit de douceur et de modération qui convient si bien aux défenseurs de la vérité. Le dernier chapitre est une analyse du *Traité*, fortifiée par de nouvelles considérations : la logique pressante de l'auteur y est merveilleusement secondée par ce langage du cœur, qui est un des caractères distinctifs de tous les ouvrages sortis de sa plume.

Tel est l'objet de cet ouvrage, composé d'abord pour l'instruction des *Nouvelles Catholiques*, mais dont Fénelon se servit heureusement pour la conversion des Protestans, pendant les missions qu'il fit en Poitou, par ordre du Roi, en 1686. Ce fut au retour de ces missions, c'est-à-dire en 1688, qu'il céda au vœu de ses amis, en laissant imprimer ce *Traité* avec celui *de l'Education des Filles*, dont nous parlerons dans le second article de cette première partie (nº 1). Il est remarquable que ces deux ouvrages, composés d'abord pour l'instruction d'un petit nombre de personnes, et sans aucune intention de les rendre publics, furent le principe de cette haute réputation qui sembla, peu de temps après, appeler Fénelon à l'importante fonction de précepteur des petits-fils de Louis XIV.

II. *Lettres sur l'autorité de l'Eglise* (1).

Les cinq premières sont adressées à une personne, qui, dans le dessein de quitter la Réforme et de rentrer dans le sein de l'Eglise catholique, avoit eu recours à l'archevêque de Cambrai, pour lui exposer ses difficultés, et obtenir les instructions dont elle avoit besoin. Fénelon lui démontre la nécessité d'une autorité visible, pour conserver le dépôt de la doctrine révélée, et pour terminer les différends qui peuvent s'élever, à ce sujet, dans le sein de l'Eglise. Persuadé que la plupart des hérésies prennent leur source dans l'orgueil et la curiosité de l'esprit, souvent aussi dans un zèle pharisaïque pour la réforme des abus, il en conclut que le plus sûr moyen d'éviter l'erreur, c'est de prier, de se défier de ses propres lumières, de songer beaucoup plus à se réformer soi-même qu'à réformer l'Eglise. Dans la quatrième et la cinquième lettres, il joint à l'instruction les plus touchantes exhortations, pour fortifier la personne à qui il écrit, au milieu des combats violens qu'elle avoit à soutenir, en sacrifiant à Dieu ses anciens préjugés et les plus tendres affections de la nature. Ces exhortations ne furent pas inutiles : la personne à qui elles étoient adressées se convertit effectivement, et signa la *Profession de foi* dressée par Fénelon lui-même, et qu'on lit à la suite de la cinquième lettre. Ces différentes pièces réunies parurent pour la première fois en 1719, à la fin des *Lettres spirituelles*. On les retrouve dans quelques éditions postérieures des *Œuvres spirituelles*.

L'acte d'abjuration est suivi de trois autres lettres sur le même sujet, adressées également à un Protestant qui étoit en voie de conversion. La seconde seule se trouve à la fin des *Œuvres spirituelles* publiées en 1718, et dans la plupart des éditions postérieures : les deux autres parurent pour la première fois dans l'édition du P. de Querbeuf. On voit, par la seconde, que celui à qui elles sont écrites éprouvoit déjà un grand attrait pour l'oraison, et beaucoup de goût pour les écrits de saint François de Sales. Fénelon le prémunit contre l'illusion alors si commune parmi les Protestans, et qui les portoit à prendre leurs vues particulières pour des lumières surnaturelles : il l'exhorte à combattre cette illusion, en suivant la voie de la pure foi, qui est celle de l'humilité et de la défiance de soi-même. La dernière de ces lettres est remarquable, en ce que Fénelon y profite adroitement des aveux de plusieurs Protestans, ainsi que de celui auquel il écrit, pour établir, d'une manière décisive, l'infaillibilité de l'Eglise, sa perpétuelle visibilité, et la nécessité d'être en

(1) *Histoire de Fénelon*, livre VIII, n. 19.

communion avec elle. Ces trois dernières lettres sont placées à la tête des autres dans l'édition du P. de Querbeuf. Nous avons cru devoir changer cet ordre dans *l'édition de Versailles* et dans *celle de Paris*, parce que les cinq premières, jointes à l'acte d'abjuration qui en fut la suite, offrent un corps de doctrine plus complet sur la question dont il s'agit.

Le rédacteur de *L'Ami de la Religion*, rendant compte de ces *Lettres* (1), conjecture qu'elles ont été adressées au chevalier de Ramsay, qui fut depuis ramené à la religion catholique par ses entretiens avec Fénelon. Cette conjecture lui semble fondée sur la date d'une de ces lettres (2), qui est de 1708, et sur les conseils que Fénelon y donne contre les illusions de la fausse spiritualité, que le chevalier avoit pu prendre dans ses entretiens avec le ministre Poiret. Cette conjecture nous semble peu fondée : 1° parce qu'il y a tout lieu de croire qu'en 1708, Ramsay n'étoit point encore entré en correspondance avec Fénelon (3) ; 2° parce que les lettres dont il s'agit supposent, dans la personne à qui elles sont adressées, des dispositions tout-a-fait différentes de celles dans lesquelles se trouvoit alors le chevalier de Ramsay. D'après l'exposé qu'il en fait lui-même (4), on voit qu'avant d'arriver à Cambrai, il étoit, par rapport à la religion, dans un état de doute et d'indifférence, difficile à concilier avec les heureuses dispositions que Fénelon suppose dans la personne à laquelle sont adressées toutes ces *Lettres sur l'autorité de l'Eglise*.

III. *Entretiens de Fénelon et de M. de Ramsay, sur la vérité de la religion* (5).

Ces *Entretiens* sont tirés de *l'Histoire de la vie et des ouvrages de Fénelon*, publiée pour la première fois en 1723, par le chevalier de Ramsay. (*La Haye*, *in*-12.) On y trouve un résumé aussi solide qu'intéressant des preuves fondamentales de la religion chrétienne et de la foi catholique, développées dans plusieurs écrits de Fénelon, et principalement dans ceux dont nous avons parlé jusqu'ici.

Quoique ces *Entretiens* n'aient pas été rédigés par Fénelon lui-même, mais par le chevalier de Ramsay, nous avons cru qu'on les verroit avec plaisir dans la collection de ses *Œuvres*, à la suite des écrits dont ils sont, pour ainsi dire, l'abrégé. On aime à entendre l'illustre prélat, résumant et développant de vive voix les principes répandus dans ses divers écrits sur la vérité de la religion, ramenant insensiblement son disciple, de l'indépendance la plus absolue, et du tolérantisme le plus outré, à cette humble soumission que l'Eglise catholique exige de tous ses enfants.

(1) *L'Ami de la Religion*, tome xxv, page 351.

(2) La 6e de *l'édition de Versailles*.

(3) *Histoire de Fénelon*, liv. iv, n. 113, etc.

(4) *Histoire de Fénelon*, *ibid.* — Voyez aussi les *Entretiens de Fénelon et de M. de Ramsay*, dont nous allons parler sous le numéro suivant.

(5) *Histoire de Fénelon*, liv. iv, n. 114.

IV. *Dissertatio de summi Pontificis auctoritate* (6).

Fénelon lui-même nous apprend, au commencement de cette *Dissertation*, qu'il la composa pour satisfaire une personne qui désiroit connoître son opinion sur l'autorité du souverain Pontife, et spécialement sur les questions qui font la matière des quatre articles de la célèbre Déclaration de 1682. Un autre passage de la même *Dissertation* (au commencement du chapitre vii) suppose qu'elle fut composée peu de temps après la mort de Bossuet.

La plus grande partie de cet écrit est consacrée à l'examen de l'opinion commune des théologiens étrangers, qui attribuent l'infaillibilité au souverain Pontife. Fénelon adopte cette opinion, mais avec quelques modifications importantes. Il rejette le sentiment de Bellarmin, qui attribue l'infaillibilité au Pape, considéré même comme docteur particulier. Il n'attribue point, dans tous les cas, sans exception, l'infaillibilité au souverain Pontife, considéré comme chef et premier docteur de l'Eglise ; mais seulement *dans le cas où il adresse à toute l'Eglise une définition de foi, avec le consentement du siége apostolique*, c'est-à-dire, comme l'explique Fénelon, *avec le consentement de l'Eglise Romaine*, qui reconnoît le successeur de saint Pierre pour son évêque particulier. Fénelon regarde cette opinion comme plus conforme à l'Ecriture, à la tradition, aux conciles œcuméniques, à la croyance même des théologiens françois et du clergé de France, avant l'assemblée de 1682. Bien plus, il pense que l'infaillibilité du Pape, ainsi entendue, est admise implicitement par tous les théologiens françois, qui ne font pas difficulté de croire que *la foi du saint siége ne manquera jamais*, et que toutes les églises particulières sont obligées, sous peine d'hérésie et de schisme, d'être toujours en communion avec le saint siége (7).

Après avoir discuté la question de l'infailli-

(6) *Histoire de Fénelon*, livre v, n. 26 et 27.

(7) Nous exposerons plus en détail l'opinion de Fénelon sur cette matière, dans la *quatrième partie* de cet ouvrage, art. 2, § 2, n. 69, etc.

bilité. Fénelon examine les autres points qui divisent les théologiens françois d'avec les étrangers, relativement à l'autorité du Pape sur les conciles, et à son pouvoir sur le temporel des princes. Il se prononce de la manière la plus formelle, comme on devoit s'y attendre, contre le pouvoir de juridiction, soit direct, soit indirect de l'Eglise et du Pape sur le temporel; mais il croit pouvoir expliquer, par les *maximes du droit public* en vigueur au moyen âge, la conduite des souverains pontifes et des conciles qui ont autrefois déposé des princes temporels (1). Dans les derniers chapitres, il examine l'origine des disputes si vives qui se sont élevées sur l'autorité du souverain Pontife, et indique les moyens de mettre fin à ces fâcheuses dissensions. On peut dire que cette dernière partie de la *Dissertation* respire, à chaque page, cet esprit de sagesse et de modération, dont l'oubli est la principale cause des funestes divisions qui ont si souvent troublé la paix entre les deux puissances.

Cette *Dissertation* a paru, pour la première fois, en 1820, dans le tome II des *Œuvres de Fénelon*, d'après une simple copie que nous avions entre les mains. Nous avons inutilement employé tous les moyens possibles pour nous procurer l'original, que nous soupçonnions existant. Toutefois l'authenticité de cet écrit ne sauroit être mise en doute. Déjà M. l'abbé Emery, supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice, l'a supposée incontestable, en publiant, parmi les *nouveaux Opuscules de l'abbé Fleury*, le VIIe chapitre de cette *Dissertation* (2), dans lequel est rapportée la contestation entre l'évêque de Meaux et l'évêque de Tournai, au sujet de la rédaction des quatre articles. Nous avons sous les yeux la copie manuscrite d'après laquelle M. l'abbé Emery a publié ce morceau, et à la tête de laquelle il déclare avoir collationné lui-même cette copie avec l'original. Nous trouvons également ce manuscrit original mentionné au n° 2 du catalogue des manuscrits envoyés, quelques années avant la révolution, à l'abbé de Fénelon, par les prêtres de la congrégation de la Mission de la maison de Saintes, pour concourir à l'édition complète des *Œuvres* de l'archevêque de Cambrai.

Plusieurs lettres de Fénelon, écrites dans les premiers mois de l'année 1710, viennent manifestement à l'appui de ces témoignages. Dans une de ces lettres, datée du 20 mars de cette année, l'archevêque de Cambrai parle au duc de Chevreuse d'un écrit qu'il a composé sur l'autorité du saint siége, et dans lequel, en combattant *certains préjugés très-répandus en France*, il tâche de concilier les diverses opinions, et de tenir *le milieu entre les deux extrémités* (3). Une autre lettre, dont nous ignorons la date précise, mais qui fut certainement écrite au duc de Chevreuse dans les premiers mois de 1710 (4), nous apprend que ce *milieu* déplut à quelques zélés Ultramontains, mais que le pape Clément XI fut content *de la doctrine* de l'archevêque de Cambrai *sur l'infaillibilité contestée*. Enfin, une lettre écrite, vers le même temps, au cardinal Gabrielli, suppose clairement que Fénelon s'occupoit alors de la *Dissertation* dont nous parlons, et dont il analyse en peu de mots la doctrine sur l'infaillibilité du Pape (5).

A la suite de cette *Dissertation*, nous avons placé, sous le titre d'*Appendice*, quatre lettres qu'on peut en regarder comme le complément naturel. On trouve, dans ces lettres, un nouveau développement de l'opinion de l'archevêque de Cambrai sur l'infaillibilité du Pape; mais elles offrent surtout un exemple remarquable de cette sage réserve qu'un théologien doit toujours observer en établissant les dogmes de la foi, et qui consiste à combattre les prétentions de l'hérésie, sans attaquer en aucune manière les opinions autorisées dans les écoles catholiques. On ne sera pas moins frappé, en lisant ces lettres, de la noble franchise avec laquelle Fénelon, parlant à des cardinaux, et à des conseillers intimes du Pape, combat des préjugés profondément enracinés dans leurs esprits, et qui lui sembloient aussi contraires à l'intégrité de la foi, qu'à la paix de l'Eglise.

Plusieurs théologiens étrangers, parmi lesquels se trouvoient de savants cardinaux, reprochoient à l'archevêque de Cambrai, aussi bien qu'à tous les évêques de France, de s'être uniquement fondés sur l'*infaillibilité de l'Eglise*, dans leurs *Instructions pastorales contre le Cas de conscience*, et de n'y avoir pas dit un seul mot de l'*infaillibilité du saint siége* (6). Fénelon apprit même, par l'internonce de Bruxelles, et par quelques autres personnes dignes de foi, que son *Instruction pastorale* du 10 février 1704

(1) *Ubi suprà*, n. 54, etc.— Voyez aussi l'*Appendice* de cette *quatrième partie*.

(2) *Nouveaux Opuscules de M. l'abbé Fleury. Paris*, 1807, page 146.—Edition de 1818, page 218.

(3) *Correspondance de Fénelon*, section Ire, lettre 120.

(4) *Ibid.* lettre 115.

(5) *Appendix Dissertationis. Epistola* IV, § 1.

(6) *Lettre du P. Daubenton au P. de Vitry*, du 24 mars 1709; parmi les *Lettres diverses de Fénelon*.

avoit été blâmée, pour cette raison, par le souverain Pontife (1). Bien plus, le bruit courut, vers le même temps, que les *Mandemens* des évêques de Chartres et de Noyon étoient sur le point d'être mis à l'*Index*, pour le même motif (2).

Le principal but que Fénelon se propose, dans les lettres dont nous parlons, est de combattre ces fâcheux préjugés. Les deux premières, datées des 12 mai et 25 août 1704, sont adressées au cardinal Gabrielli, avec qui l'archevêque de Cambrai entretenoit une correspondance habituelle, et par l'entremise duquel il communiquoit souvent au souverain Pontife lui-même ses vues pour le bien de l'Eglise. Les principales raisons qu'il emploie pour sa défense, et pour celle de tous les évêques de France, sont : qu'en établissant, contre les novateurs, le dogme catholique, on doit toujours faire abstraction des questions abandonnées à la liberté des écoles ; que l'infaillibilité du Pape n'a été définie jusqu'à présent, ni par les conciles, ni par les souverains Pontifes ; que les plus célèbres controversistes, et Bossuet entre autres, ont gardé, à ce sujet, le plus profond silence, dans les nombreux écrits qu'ils ont publiés contre les Protestans, et qui ont été accueillis avec les plus grands éloges dans tout le monde catholique ; enfin, que la question aujourd'hui agitée contre les Jansénistes, ne consiste pas à savoir s'il faut attribuer l'infaillibilité au souverain Pontife ou au concile général, mais uniquement à savoir si le tribunal infaillible, dont les novateurs eux-mêmes reconnoissent l'autorité, exerce son infaillibilité, en approuvant ou condamnant les textes dogmatiques. Toutes ces raisons sont de plus en plus développées dans la troisième lettre, adressée au cardinal Fabroni.

La quatrième, adressée encore au cardinal Gabrielli, a pour objet de justifier le langage employé par le clergé de France, dans l'assemblée de 1705, pour l'acceptation de la bulle *Vineam Domini*. Le souverain Pontife trouvoit mauvais que les évêques de France, en acceptant cette constitution, se fussent attribué le droit de juger des questions déjà décidées par le saint siége. Pour répondre à ce reproche, l'archevêque de Cambrai expose, avec autant de précision que de clarté, dans la première partie de sa lettre, les droits du saint siége universellement admis par les théologiens catholiques; d'où il conclut, en passant, qu'il ne faut pas désespérer de concilier, dans un sentiment mitoyen, les théologiens Gallicans et Ultramontains, comme il se propose de le montrer plus au long, dans une *Dissertation* particulière. A cette occasion, il expose le but de la *Dissertation* qui précède notre *Appendice*, et qu'il rédigea, en effet, peu de temps après. Dans la seconde partie de sa lettre, il conclut des mêmes principes, que les évêques étant, par l'institution de Jésus-Christ lui-même, soumis à la juridiction du souverain Pontife, n'ont pas le droit d'examiner, de réformer ou de supprimer le jugement du saint siége; mais qu'ils ont cependant le droit, en acceptant sa décision, de prononcer avec lui, *par voie de jugement*, en attestant que cette décision s'accorde avec la tradition des églises particulières. L'archevêque de Cambrai prouve ces assertions, par la pratique constante de tous les siècles, et par l'histoire même des conciles œcuméniques. Il est à remarquer que cette doctrine de Fénelon est absolument la même qu'on trouve énoncée dans la lettre de satisfaction que les principaux évêques de l'assemblée de 1705 écrivirent au pape Clément XI, le 10 mars 1710 (3).

Quoique les deux dernières lettres de cet *Appendice* ne portent aucune date de jour ni d'année, on voit, par le contenu, qu'elles ont dû être écrites à la fin de 1706, ou au commencement de 1707. Car le préambule de ces deux lettres, et le dernier article de la seconde, supposent clairement qu'elles ont été écrites quelques mois après la *Seconde lettre de l'évêque de Saint-Pons à l'archevêque de Cambrai*, du 22 mai 1706 (4).

Fénelon n'eut sans doute pas le bonheur de ramener à son sentiment tous ses adversaires ; mais il fut bien dédommagé de leurs censures, par le suffrage du souverain Pontife, qui ne put s'empêcher d'être frappé des raisons exposées par l'archevêque de Cambrai, tant pour sa propre justification que pour celle des autres prélats françois dont il avoit entrepris la défense (5).

V. *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce* (6).

Si l'on se rappelle l'éclat des controverses qui

(1) Préambule de la 2e lettre de l'*Appendice*.

(2) Préambule de la 1re lettre.

(3) Voyez à ce sujet D'Avrigny, *Mémoires chronolog.* 17 juillet 1705.—D'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. III, partie 2, page 457, etc.

(4) Sur les discussions de Fénelon avec l'évêque de Saint-Pons, voyez la section IV de ce premier article, n. 10.—*Histoire de Fénelon*, liv. V, n. 28, etc.

(5) Voyez à ce sujet la *Lettre du cardinal Fabroni à Fénelon*, du 16 juillet 1707 ; et celle de *Fénelon au duc de Chevreuse*, au commencement de 1710. *Correspond. de Fénelon*, section Ire, lettre 115 ; section III, lettre 141.

(6) *Histoire de Fénelon*, liv. I, n. 37.

eurent lieu, vers la fin du dix-septième siècle, entre Arnauld et Malebranche, sur les matières de la grâce, et que la mort seule du premier termina, on ne sera pas étonné que Fénelon ait eu la pensée de s'exercer sur une matière qui occupoit alors de si grands esprits. Attaché, à cette époque, à l'évêque de Meaux, par les sentimens de la plus juste admiration et de la plus sincère amitié, peut-être ne fit-il que céder à ses insinuations, en attaquant vivement un système que le seul nom de son auteur devoit si fort accréditer. Du moins est-il certain que l'ouvrage de Fénelon contre Malebranche exprimoit les sentimens de Bossuet lui-même, comme on peut s'en convaincre par la lecture de plusieurs lettres de ce dernier (1), et par l'intérêt avec lequel il examina, et corrigea même en plusieurs endroits, le traité dont nous parlons. « Il étoit déjà honorable pour Fénelon » encore jeune, dit à ce sujet son dernier his- » torien, de pouvoir lutter avec un philosophe » tel que Malebranche, dont l'imagination » éblouissante savoit donner à des illusions su- » blimes toutes les couleurs de la vérité. Mais » ce qui étoit encore plus glorieux pour Féne- » lon, c'étoit de savoir s'exprimer, sur les ques- » tions les plus importantes de la théologie et » de la métaphysique, de manière à mériter » l'approbation de Bossuet (2). »

La copie manuscrite d'après laquelle nous avons publié, pour la première fois, cet ouvrage, en 1820, dans le tome III des *Œuvres de Fénelon*, indique en détail les corrections de Bossuet, telles qu'on les voit dans cette édition, et dans toutes celles qui ont suivi. Il paroît que cette copie avoit été destinée à l'impression en 1716 : car toutes les pages en sont paraphées de la main du censeur, dont on lit à la fin une approbation, datée du 13 novembre 1716. Nous ne savons pour quelle raison cette impression fut alors suspendue, ni ce qui a pu empêcher de la reprendre depuis ; mais nous ne doutons pas que l'ouvrage ne paroisse digne de son auteur, et de l'approbation que l'évêque de Meaux lui donna (3).

L'engagement que nous avions pris, dans la *Préface* générale des *Œuvres de Fénelon*, de ne point fatiguer nos lecteurs par de longs *Avertissemens* sur les divers écrits qui devoient entrer dans cette collection, nous a fait balancer d'abord à donner l'analyse du traité de Fénelon contre Malebranche. Mais, après en avoir conféré avec des personnes éclairées, nous avons cru qu'on ne nous reprocheroit pas de nous être écartés, en cette occasion, de notre brièveté ordinaire. La plupart des lecteurs aiment à voir, pour ainsi dire, d'un coup d'œil, le plan d'un ouvrage de longue haleine, surtout lorsqu'il a pour objet des questions abstraites et difficiles. Les mêmes considérations nous engagent à reproduire ici cette analyse.

Fénelon expose d'abord avec beaucoup d'exactitude et de clarté, dans le premier chapitre, le système qu'il se propose de combattre (4). Le principe fondamental de ce système est que Dieu, étant un esprit infiniment parfait, ne doit rien faire qui ne porte le caractère de son infinie perfection. Il suit de là, selon Malebranche, 1° que dans le cas où Dieu agit au dehors, l'ordre immuable et essentiel l'oblige à produire l'ouvrage le plus parfait possible; 2° que Dieu

(1) Lettre de Bossuet à l'évêque de Castorie, du 23 juin 1683. —Lettre à un disciple de Malebranche, du 21 mai 1687. (*Œuvres de Bossuet*, tome XXXVII, page 283 et 372.)

(2) *Histoire de Fénelon*, ubi suprà.

(3) On verra sans doute ici avec plaisir l'approbation donnée par le censeur en 1716, et à laquelle tous les lecteurs instruits sous-criront sans peine :

« J'ai lu, par ordre de monseigneur le Chancelier, et avec la » plus exacte attention, *les ouvrages théologiques* de feu mon- » seigneur l'archevêque de Cambrai. Ils portent tous le caractère » de perfection qu'on a toujours remarqué dans les écrits de cet » illustre prélat; et j'y ai trouvé de plus une force et une préci- » sion qui les distingueront même des autres, sortis de cette sa- » vante plume, et qui conviennent fort aussi aux matières qui y » sont traitées. On voit surtout dans la *Réfutation du système* » *du P. Malebranche sur la nature et la grâce*, un profond » théologien, qui attaque juridiquement un grand philosophe, » qui suit pied à pied tous ses principes, qui en pénètre toutes » les conséquences, et qui, par de subtiles inductions, excite » l'idée de celles qui semblent les plus éloignées. Il est fâcheux » qu'un ouvrage si longtemps médité, et composé avec tant d'ap- » plication, ne paroisse qu'après la mort du P. Malebranche. » Sommé de s'expliquer par un auteur de ce poids, ce célèbre » philosophe eût, ou justifié sa doctrine, ou, s'il n'y eût pu » réussir, désabusé tant de gens qui s'y sont peut-être trop atta- » chés. Mais quel qu'eût été le succès de cette importante dis- » pute, et en supposant même la pureté des principes qui y sont » attaqués, monseigneur l'archevêque de Cambrai auroit du » moins prévenu, par les objections et les difficultés qu'il pro- » pose, l'abus qu'on en peut faire.

» Le témoignage que je rends donc des ouvrages posthumes » d'un prélat dont la mémoire sera toujours chère et précieuse à » tous les gens de lettres, c'est qu'ils portent la lumière dans » l'esprit, et le goût de la vérité dans le cœur : qu'ils sont écrits » avec un art et une méthode qui ôtent aux questions abstraites » et difficiles leurs épines et leur obscurité, et les mettent » presque à la portée de tout le monde; et que tout enfin y ré- » pond à la réputation du grand homme qui en est l'auteur. A » Paris, ce 13 novembre 1716. » TRICAUD.

(4) Ce système du P. Malebranche est développé principalement dans le *Traité de la nature et de la grâce*, qu'il publia en 1680, et qu'il défendit ensuite dans plusieurs écrits réunis sous ce titre : *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, 1709, 4 vol. *in*-12. Pour l'exposition et la réfutation des différens systèmes d'*optimisme*, on peut consulter aussi *Tractatus de Incarnatione Verbi divini*, auctore uno è Parisiensibus theologis (D. Legrand), tome II, dissert. 5, cap. 2. — *Censure de Bélisaire*, prop. 8, page 74-77 de l'édition *in*-4°. On sait que M. Legrand a eu la plus grande part à la rédaction de cette *Censure*, aussi bien que de celles d'*Emile*, et de l'*Histoire du peuple de Dieu*, du P. Berruyer.

n'a pu créer le monde que dans le temps, afin de lui imprimer un caractère de dépendance, mais qu'il doit le faire durer éternellement, pour lui donner un caractère d'immutabilité. L'auteur, engagé par son premier principe à trouver, dans le monde actuel, la plus haute perfection possible, fait consister cette perfection en deux choses : 1° dans la simplicité des voies par lesquelles Dieu a produit et gouverne le monde ; 2° dans l'union inséparable du Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu ; union absolument nécessaire, selon Malebranche, dans l'hypothèse de la création. La simplicité des voies que Dieu est tenu d'employer consiste, selon l'auteur, en ce que Dieu, parmi toutes les manières possibles de produire et de goùverner le monde, choisit celle qui lui coûtera moins de volontés particulières, c'est-à-dire, moins d'exceptions aux lois générales. Pour atteindre ce but, Dieu a établi le régime des *causes occasionnelles*, c'est-à-dire, des lois générales, en vertu desquelles certains êtres doivent être l'occasion de certains effets qu'on ne peut attribuer aux volontés générales de Dieu : c'est ainsi que les anges sont causes occasionnelles des miracles de l'ancien Testament, et que Jésus-Christ est la cause occasionnelle des miracles rapportés dans l'Evangile. Cette simplicité de voies n'a pas moins lieu dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature ; et elle consiste, pour le premier, en ce que Jésus-Christ est la cause occasionnelle de toutes les grâces accordées aux créatures intelligentes. Dieu n'a, par lui-même, qu'une volonté générale de sauver tous les hommes : la volonté particulière de Jésus-Christ est la cause occasionnelle du salut de ceux pour qui Jésus-Christ prie : et Jésus-Christ prie pour les particuliers, ajoute Malebranche, selon que l'ordre le demande, selon que l'édifice spirituel que Dieu veut élever a besoin de pierres vivantes.

La réfutation de ce système peut se diviser en deux parties. Dans la première, qui contient les onze premiers chapitres de l'ouvrage, Fénelon attaque ce principe fondamental de Malebranche, que, dans le cas où Dieu agit au dehors, l'ordre immuable et essentiel le détermine nécessairement à produire l'ouvrage le plus parfait possible. Fénelon prouve d'abord que ce principe conduit à de fâcheuses conséquences contre plusieurs vérités incontestables; car il s'ensuivroit :

1° Que les mondes qu'on nomme *possibles* ne peuvent jamais exister, et par conséquent sont réellement *impossibles*. Quels seroient en effet ces mondes possibles? seroit-ce des mondes moins parfaits que le nôtre? Mais comment appeler *possibles* des mondes dont l'existence répugne absolument à l'ordre immuable et essentiel, c'est-à-dire, à la nature et à la sagesse de Dieu? Seroit-ce des mondes aussi parfaits que le nôtre? Malebranche ne peut le prétendre : car son grand principe est que *Dieu choisit toujours le plus parfait ;* or comment dire que Dieu choisit toujours le plus parfait, s'il ne choisit jamais qu'entre des mondes également parfaits? (Chap. II, III, IV.)

2° Que Dieu ne peut même pas connoître d'autres mondes ni d'autres êtres que ceux qui existent, Dieu ne pouvant pas avoir l'idée de ce qui est absolument impossible; que par conséquent il n'y a pas en Dieu de *science des futurs conditionnels*, puisqu'ils sont contraires à l'ordre immuable et essentiel. (Ch. V.)

3° Que Dieu n'est pas libre. En effet, dans le système de Malebranche, sur quoi pourroit s'exercer la liberté de Dieu, puisqu'il seroit toujours nécessité, par sa nature, à produire l'ouvrage le plus parfait? L'auteur répondra que Dieu est libre de créer le monde ou de ne le pas créer. Il est vrai qu'il raisonne sur ce principe; mais cette assertion ne peut se concilier avec le reste du système. Car, si Dieu est tenu d'imprimer à tout ce qu'il fait, le caractère de son infinie perfection, il doit donc, entre deux déterminations, choisir toujours la plus parfaite : donc il doit se déterminer à créer plutôt qu'à ne pas créer; la première détermination étant beaucoup plus parfaite que la seconde, puisqu'elle a pour objet un ouvrage très-parfait, et même d'une perfection infinie, à cause de son union avec le Verbe divin. (Ch. VI.)

4° Que le monde est un être *nécessaire*, *infini*, *éternel : nécessaire*, Dieu n'ayant pu s'abstenir de le créer : *infini*, puisqu'il ne fait avec le Verbe incarné qu'un tout indivisible, selon le système de l'auteur : *éternel*, Dieu étant tenu au plus parfait, et ce qui est éternel étant plus parfait que ce qui n'est que temporel. (Ch. VII.)

Après avoir combattu le grand principe de Malebranche par ses fausses conséquences, Fénelon le combat directement, en montrant que Dieu a pu créer un monde plus ou moins parfait que le nôtre. La raison fondamentale de cette assertion est que ce monde plus ou moins parfait que le nôtre, est possible en soi, comme Malebranche lui-même paroît le supposer; or comment pourroit-on le dire possible, s'il répugnoit que Dieu le créât! Ajoutez que Dieu ne peut faire une créature qui renferme tous les

degrés de perfection possibles; car une créature, quelque parfaite qu'on la suppose, ne peut avoir qu'un degré fini de perfection, et par conséquent est toujours susceptible d'être perfectionnée davantage. (Ch. VIII.)

A cela Malebranche peut opposer deux difficultés : 1° que Dieu ne peut être auteur de l'imperfection, ce qui néanmoins auroit lieu, en supposant qu'il pût créer le moins parfait; 2° que Dieu, agissant essentiellement pour sa gloire, doit nécessairement préférer l'ouvrage qui le glorifie davantage, c'est-à-dire, le plus parfait. A la première difficulté, Fénelon répond, d'après saint Augustin, que la créature, quelque parfaite qu'on la suppose, est essentiellement imparfaite, c'est-à-dire, bornée dans ses perfections. La seconde difficulté tombe d'elle-même, si l'on fait attention, que la gloire qui revient à Dieu de la création, est, de l'aveu de tous les théologiens et de Malebranche lui-même, une gloire *accidentelle* et *bornée;* en tant qu'*accidentelle,* il est clair que Dieu peut la rejeter toute entière ou en partie : en tant que *bornée,* elle ne peut jamais monter à un degré au-dessus duquel on ne puisse en concevoir un plus élevé. (Chap. IX et X.)

Dans la seconde partie, qui commence au chapitre XII, et comprend tout le reste de l'ouvrage, Fénelon montre l'insuffisance et même le vice des moyens par lesquels Malebranche essaie de prouver la souveraine perfection de l'ouvrage de Dieu.

Le premier de ces moyens consiste dans la simplicité des voies par lesquelles Dieu conduit et gouverne le monde. A ce premier moyen, Fénelon oppose les considérations suivantes :

1° Il prouve que les volontés particulières de Dieu ne sont pas en si petit nombre que Malebranche le suppose; qu'il faut nécessairement en reconnoître une multitude, tant pour la formation que pour le gouvernement du monde. (Chap. XII.)

2° Malebranche suppose gratuitement qu'il y a un certain nombre de volontés particulières, que Dieu ne peut passer sans blesser ses perfections infinies. Si Dieu a pu avoir, par exemple, cent volontés particulières pour la perfection de son ouvrage, pourquoi n'en pourroit-il pas avoir un plus grand nombre pour le perfectionner davantage? (Chap. XIII.) L'auteur ne gagne donc rien en essayant de prouver que les créatures ne sont point *causes réelles,* mais seulement *causes occasionnelles* des effets qu'elles produisent; il devroit montrer, non-seulement que Dieu a établi le régime des causes occasionnelles, mais qu'il l'a établi nécessairement. (Ch. XIV.)

3° Si l'ordre immuable et essentiel détermine en Dieu le nombre des volontés particulières, la prière est inutile pour obtenir les biens de l'ordre naturel, puisque tout ce qui arrive en ce genre est une suite des volontés générales ou particulières de Dieu, qui lui sont déterminées par l'ordre immuable et essentiel. (Ch. XV.)

4° Quelque nombreuses que l'on suppose les volontés particulières de Dieu, la simplicité de ses voies est toujours la même, parce que toutes ces volontés particulières ne sont pas réellement distinctes en Dieu : elles ne font toutes ensemble, aussi bien que les générales, qu'un seul acte de volonté infiniment simple. (Ch. XVI.)

5° La doctrine de l'auteur sur les volontés particulières de Dieu détruit, par ses conséquences, toute la Providence divine. Cette Providence, selon l'idée que l'Ecriture et la foi nous en donnent, est un gouvernement continuel qui veille attentivement sur chaque homme en particulier, pour disposer selon ses desseins de tout ce qui nous arrive : or cette Providence, que la religion nous apprend à reconnoître, ne peut consister dans les lois générales, qui ne s'occupent nullement des cas particuliers, et qui ne se proportionnent jamais aux besoins personnels, mais qui sacrifient au contraire les intérêts particuliers au bien général. (Ch. XVIII et XIX.)

Le second et le principal moyen par lequel Malebranche prétend montrer la souveraine perfection de l'ouvrage de Dieu, c'est l'union inséparable du Verbe divin avec le monde, par le mystère de l'Incarnation. Pour renverser, sur ce point, la doctrine de l'auteur, Fénelon montre :

1° Que la prétendue nécessité de l'Incarnation, dans l'hypothèse de la création, est un système tout-à-fait gratuit, contraire à l'enseignement de tous les théologiens, incompatible avec la doctrine des Pères, et en particulier de saint Augustin, qui ont soutenu contre les Manichéens que toute substance, à quelque degré d'être et de perfection qu'elle soit, est bonne et vraiment digne de Dieu, indépendamment de l'union du monde avec le Verbe incarné. (Ch. XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV.)

2° Qu'en admettant même cette prétendue nécessité, on ne sauroit prouver que notre monde est le plus parfait possible; parce que Dieu pouvoit unir à son Verbe une ame d'une intelligence naturelle et surnaturelle, plus parfaite que celle de Jésus-Christ. (Ch. XXVI.)

3° Que Jésus-Christ, comme cause occasionnelle des grâces accordées aux créatures intelligentes, n'épargne à Dieu aucune volonté particulière ; puisque, selon la doctrine des Pères et des théologiens, toutes les actions libres de Jésus-Christ ont été faites sous la direction actuelle et immédiate du Verbe. (Ch. XXVII.)

4° Que ce système renverse le mystère de la prédestination, Dieu étant par lui-même, selon Malebranche, indifférent au salut de tous, et ne se décidant à sauver l'un plutôt que l'autre que d'après la volonté humaine de Jésus-Christ. (Ch. XXVIII, XXIX, XXX.)

5° Enfin que, dans ce systême, Dieu n'a aucune volonté de sauver tous les hommes, puisque, selon les propres expressions de Malebranche, *l'ordre ne permet pas le salut de tous; le temple de Dieu, pour être parfait, ne demande qu'un certain nombre de pierres, et seroit difforme si Dieu y faisoit entrer indistinctement tous les hommes.* (Ch. XXXI.)

Peut-être, en lisant ce traité de Fénelon, sera-t-on surpris qu'il juge si sévèrement le systême de Malebranche, et qu'il en presse si vivement des conséquences bien éloignées de la pensée de l'auteur. Mais l'étonnement diminuera, si l'on se rappelle que le sentiment de Fénelon, sur cette matière, étoit alors celui des plus habiles théologiens, et que Bossuet lui-même croyoit devoir qualifier avec la plus grande sévérité les opinions du célèbre Oratorien. Non content de déclarer ces opinions *fausses, insensées et pernicieuses* (1), il ajoutoit ces paroles remarquables : « Plus je me souviens d'être chré-» tien, plus je me sens éloigné des idées que » son systême nous présente.... Je n'y trouve » rien qui ne me rebute; tout m'y paroît dan-» gereux (2). »

Toutefois nous devons ajouter, pour l'honneur de Malebranche, que Bossuet, sur la fin de sa vie, sans adopter les opinions qu'il avoit d'abord si hautement désapprouvées, relâcha quelque chose de la sévérité de son jugement; et, par un procédé bien digne de sa grande ame, alla lui-même trouver le P. Malebranche, pour lui offrir son amitié. Ce fait, dont Malebranche a parlé avec sa modestie ordinaire, dans le tome III (page 31) du *Recueil de ses réponses*, publié à Paris en 1709, est confirmé par sa vie manuscrite, citée dans le quatrième tome des *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique du dix-huitième siècle.* (Article *Malebranche.*) Quant à Fénelon, nous ne voyons pas qu'il ait changé d'avis sur cette matière. On voit au contraire, par plusieurs de ses lettres au P. Lami, Bénédictin, et spécialement par celle du 8 mars 1709 (3), qu'il conserva toujours une grande opposition pour le systême de Malebranche.

(1) Lettre du 23 juin 1683, à l'évêque de Castorie. *Œuv. de Bossuet*, tome XXXVII, page 283.

(2) Lettre du 21 mai 1687, à un disciple de Malebranche. *Ibid.* pages 373 et 376.

VI. *Lettres au Père Lami, Bénédictin, sur la Grâce et la Prédestination.*

Parmi les personnages célèbres avec lesquels Fénelon entretenoit une correspondance habituelle, on doit distinguer le P. Lami, religieux Bénédictin, auteur de plusieurs ouvrages qui n'attestent pas moins la bonté de son cœur que la solidité de son esprit. La confiance avec laquelle il consultoit Fénelon sur les questions les plus intéressantes de la théologie et de la spiritualité, fait de leur correspondance une des parties les plus précieuses du recueil de lettres que nous avons placé dans la dernière classe des *Œuvres de Fénelon,* sous le titre de *Lettres diverses.* Nous avons cru cependant devoir placer ici les *Lettres* relatives aux mystères *de la grâce et de la prédestination,* parce qu'on peut les regarder comme des dissertations complètes sur une matière si épineuse.

La première de ces lettres est une discussion métaphysique sur la nature de la grâce, qui ne peut guère être lue avec fruit que par les personnes versées dans l'étude de la théologie. Le P. Lami avoit, à ce qu'il paroît, demandé à Fénelon ce qu'il pensoit du *système Augustinien* sur l'efficacité de la grâce (4). Fénelon lui répondit par cette longue dissertation, divisée en cinq questions. Dans la première, il montre que cette *délectation victorieuse et indélibérée*, sur laquelle on a tant écrit, et avec laquelle on a prétendu expliquer comment la grâce est efficace par

(3) Cette lettre est la quatrième parmi celles que nous avons placées à la suite de la *Réfutation du P. Malebranche*, et dont nous allons parler dans le numéro suivant.

(4) On peut voir, dans les théologiens qui ont écrit sur cette matière, le développement de ce système, qui se rapproche beaucoup de celui des *Thomistes*. Les deux systèmes s'accordent en ce qu'ils admettent, dans l'état de nature tombée, des grâces *efficaces par elles-mêmes;* mais ils diffèrent dans la manière dont ils expliquent la cause de cette efficacité. Selon les *Thomistes*, Dieu lui-même détermine notre volonté par une opération physique et immédiate, qu'ils appellent *Prémotion physique*. Selon les *Augustiniens*, Dieu ne détermine notre volonté que *médiatement*, c'est-à-dire, par le moyen d'une *délectation victorieuse*, qu'il répand dans notre ame pour nous porter au bien, et qui nous y porte infailliblement, tant elle est bien proportionnée au caractère et aux dispositions actuelles de celui à qui elle est donnée. On trouvera de plus amples développemens sur cette matière dans la *troisième partie* de cet ouvrage, article 2, § 4.

elle-même, n'explique rien, et ne nous apprend pas la cause réelle de *la délectation délibérée*, c'est-à-dire, de notre bon vouloir. Il est à remarquer que cette partie de la lettre n'attaque pas moins le *Thomisme* que le *système Augustinien* sur la grâce efficace par elle-même. Dans la seconde question, Fénelon prouve que la *délectation délibérée*, c'est-à-dire, la libre détermination de notre volonté, ne peut être regardée comme l'effet nécessaire de la *délectation indélibérée;* il explique, à cette occasion, le fameux passage de saint Augustin, dont les novateurs ont tant abusé : *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.* Dans la troisième question, il donne la véritable notion de la *grâce :* c'est un don surnaturel qui éclaire l'entendement, et fortifie la volonté, sans toutefois lui imposer aucune nécessité. La grâce n'est donc pas la *cause nécessitante* de notre bon vouloir; elle nous aide seulement à le produire. Il est vrai que Dieu a toujours, dans les trésors de sa puissance, des moyens pour s'assurer de notre bon vouloir; mais ces moyens ne sont jamais irrésistibles de leur nature : autrement il faut donner gain de cause aux Protestans qui soutiennent l'*irrésistibilité de la grâce*. La quatrième question a pour but de montrer que la vertu parfaite ne doit pas avoir pour fin dernière la délectation, soit délibérée soit indélibérée, mais Dieu lui-même. Enfin, dans la cinquième question, Fénelon prouve que les principes qu'il vient de réfuter, sur la délectation indélibérée, ne sont pas moins pernicieux en morale qu'absurdes en métaphysique. Cette dernière partie, beaucoup moins relevée que les précédentes, renferme des instructions fort utiles pour les ames privées des consolations et des goûts sensibles dans l'oraison et dans la pratique de leurs devoirs.

Les lettres suivantes, écrites en 1708 et 1709, roulent sur le profond mystère de la *prédestination*, c'est-à-dire, de ce décret éternel par lequel Dieu prépare à un certain nombre d'hommes les grâces qui doivent infailliblement opérer leur salut éternel. On voit, par la seconde et par la quatrième, que le P. Lami étoit souvent tourmenté des difficultés que présente cet impénétrable mystère, dont l'apôtre saint Paul lui-même n'osoit sonder la profondeur. La seconde surtout mérite d'être lue avec attention : elle renferme tout ce qu'on peut dire de plus clair et de plus consolant sur cette matière. Fénelon prouve que la bonté spéciale de Dieu envers les prédestinés, et les grâces de prédilection qu'il leur accorde, n'empêchent pas qu'il ne veuille sincèrement le salut de tous les hommes, puisqu'il leur accorde à tous des grâces avec lesquelles il dépend d'eux d'obtenir le bonheur éternel. A la fin de cette lettre, il félicite le P. Lami, qui, au milieu de ses vives inquiétudes, ne trouvoit de repos que dans un généreux abandon à la volonté divine, et dans une disposition constante à ne se départir jamais du service de Dieu, de quelque manière qu'il eût décidé de son sort. Fénelon explique, à cette occasion, dans quel sens il entend et il a toujours entendu les actes de pur amour qui paroissent renfermer le sacrifice du salut, dans les grandes épreuves de la vie intérieure.

La troisième lettre entre plus avant dans les profondeurs du mystère. Fénelon y montre que la prédestination et la non prédestination précèdent tout mérite ou démérite de la part de l'homme, mais que la réprobation positive est conséquente aux démérites des réprouvés. Il observe à la fin de cette lettre, comme il avoit déjà fait en quelques endroits de la précédente, que, dans le système des Jansénistes, les difficultés sont beaucoup plus grandes, tous ceux qui ne sont pas prédestinés étant dans une véritable impuissance d'opérer leur salut.

Dans la quatrième lettre, qui est fort courte, Fénelon indique au P. Lami le grand remède contre ses tentations, qui est de s'abstenir de raisonner sur une matière si délicate.

Enfin, dans la cinquième lettre, il répond à quelques difficultés qui lui avoient été proposées par le savant Bénédictin. Après avoir satisfait, autant qu'il se peut, à ces difficultés, il revient à dire que, sur le mystère de cette prédilection gratuite, par laquelle Dieu donne aux seuls élus les grâces qu'il sait devoir assurer leur salut, on ne peut que s'écrier avec saint Paul et saint Augustin, *O altitudo!* Dans une si terrible incertitude sur notre sort éternel, nous ne pouvons trouver de repos que dans un amour de préférence, qui nous attache à Dieu indépendamment de la récompense, quoique nous devions, en tout état, la désirer, l'espérer et la demander.

La première de ces lettres fut insérée toute entière dans les éditions des *Œuvres spirituelles* de Fénelon, publiées à Amsterdam en 1723 et 1731. (5 vol. *in*-12.) On est étonné de ne retrouver dans les éditions suivantes, et même dans celle du P. Querbeuf, que les trois derniers articles de cette lettre, chacun sous la forme d'une lettre séparée. Le dernier éditeur eût certainement évité cette méprise, si, au lieu de suivre aveuglément les éditions de 1738 et

de 1740, il les eût collationnées avec les éditions plus anciennes, ou même avec les manuscrits originaux, qu'il avoit, aussi bien que nous, entre les mains.

Les lettres suivantes, à l'exception de l'avant-dernière, qui a paru pour la première fois en 1820, dans le tome III de l'*édition de Versailles,* faisoient partie du recueil d'*Opuscules* publié en 1718; et elles ont été reproduites dans presque toutes les éditions des *Lettres spirituelles* qui ont paru depuis cette époque.

VII. *Lettre à l'évêque d'Arras, sur la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire* (1).

Le sujet de cette lettre est la différence remarquable qui existe entre la discipline ancienne et celle des derniers siècles de l'Eglise, par rapport à la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire. L'évêque d'Arras (2), suffragant de l'archevêque de Cambrai, plein de confiance dans la sagesse et les lumières de son métropolitain, lui écrivit au mois de février 1707, pour lui demander quels étoient, sur ce point, l'usage et la pratique de son diocèse. Fénelon lui répondit par une lettre, ou plutôt par une savante dissertation, dans laquelle il justifie pleinement la conduite de l'Eglise contre les reproches et les calomnies des hérétiques. Il avoue, en commençant, que pendant plusieurs siècles la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire a été généralement permise et même recommandée aux laïques; mais il prouve en même temps, par des témoignages irrécusables, que cette lecture n'étoit permise qu'avec une certaine réserve; qu'on avoit égard, en cela, aux besoins et aux progrès de chacun; que la lecture des livres saints n'étoit pas regardée comme absolument nécessaire aux fidèles, auxquels il suffit, pour être solidement instruits, d'écouter leurs pasteurs, selon la doctrine expresse de saint Augustin. Fénelon ajoute que, dans ces anciens temps, plusieurs circonstances empêchoient qu'on n'abusât de la lecture de l'Ecriture sainte : la simplicité de la foi, la docilité des esprits, la grande autorité des pasteurs, les instructions qu'ils faisoient assidument sur le texte sacré, étoient des préservatifs suffisans contre les abus. Mais, depuis l'hérésie des Vaudois, qui prétendoient mieux entendre l'Ecriture que leurs pasteurs, et surtout depuis les funestes hérésies du seizième siècle, qui ont séduit et entraîné tant de peuples par l'abus de ces paroles : *Scrutamini Scripturas : Approfondissez les Ecritures ;* l'expérience a montré combien il étoit dangereux de laisser lire le texte sacré à tous les fidèles indistinctement, dans un temps où les pasteurs n'avoient plus ni l'ancienne autorité, ni la même habitude d'expliquer les livres saints, et où l'esprit d'indocilité et de révolte avoit pris la place de la soumission et du respect des premiers fidèles pour leurs pasteurs. De là les sages précautions que l'on a prises, dans ces derniers temps, pour ôter l'Ecriture sainte des mains de ceux qui ne pouvoient plus la lire sans danger : précautions qui ont dû être plus sévères dans les Pays-Bas que dans bien d'autres contrées, à cause des ravages que les hérétiques y ont faits. De là encore la quatrième règle de l'*Index,* en vigueur dans les Pays-Bas, et qui défend à tous les fidèles sans exception, de lire l'Ecriture sainte en langue vulgaire, sans en avoir obtenu par écrit la permission de l'évêque ou de l'inquisiteur. Fénelon termine sa lettre par une longue énumération des écueils que l'Ecriture sainte renferme pour les personnes peu instruites, qui ne la lisent pas avec un esprit docile et une foi simple; d'où il conclut qu'il seroit très-dangereux, de nos jours surtout, de livrer le texte sacré indifféremment à la téméraire critique de tous les peuples.

Tel est le fond de cette lettre, dont l'évêque d'Arras se montra pleinement satisfait, comme on le voit par sa réponse à Fénelon, du 11 mars 1707, qui se trouve à la suite de la lettre de l'archevêque de Cambrai. Les deux lettres ensemble furent imprimées, pour la première fois, en 1718, dans le recueil d'*Opuscules* de Fénelon dont nous avons parlé ailleurs (3). On les a reproduites depuis, dans plusieurs éditions des *Œuvres spirituelles* de l'archevêque de Cambrai.

Quelque solide et inattaquable que soit la doctrine qu'il expose, dans sa *Lettre à l'évêque d'Arras*, sur la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire, elle n'a pas été à l'abri des critiques de quelques théologiens, qui ont cru voir ici les sentimens de Fénelon en opposition avec ceux de Bossuet (4). Mais nous croyons pouvoir avancer avec confiance, qu'il n'est aucun sujet sur lequel on ait été moins fondé à mettre les deux prélats en opposition, et que les auteurs qui ont préféré, sur ce point, les sentiments de l'évêque de Meaux à ceux de l'arche-

(1) *Histoire de Fénelon*, livre IV, n. 91.

(2) Gui de Sève de Rochechouart, nommé évêque d'Arras en 1670; il se démit en 1721.

(3) Voyez plus haut, section Ire, page 6, 2e colonne, note 1.

(4) Tabaraud, *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon*, chap. IV, n. 12.

vêque de Cambrai, ne les ont pas compris, ou ne les ont pas examinés avec assez d'attention et d'impartialité. On en jugera par l'exposition simple et fidèle que nous allons en faire.

La doctrine de Fénelon, d'après l'analyse qu'on vient de lire de sa *Lettre à l'évêque d'Arras*, peut se réduire aux trois propositions suivantes : 1° Quoique la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire ait été autrefois permise, et même recommandée aux simples fidèles, il est certain qu'elle n'a jamais été regardée, et qu'on ne peut même pas la regarder comme leur étant absolument nécessaire. 2° Quelque utile que cette lecture puisse être à plusieurs, elle est certainement dangereuse pour un grand nombre, soit à cause des mauvaises dispositions qu'ils y apportent, soit à cause des difficultés qu'elle renferme pour les simples (1). 3° Les personnes mêmes auxquelles cette lecture peut être utile, ne doivent pas lire indistinctement toutes sortes de versions, ni toutes les parties de l'Ecriture.

Il résulte incontestablement de ces principes, que la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire ne doit être permise aux simples fidèles, qu'avec beaucoup de réserve, et avec de sages précautions, pour prévenir les inconvéniens que cette lecture pourroit occasionner. Quant à la nature de ces précautions, Fénelon n'en avoit pas le choix, eu égard à son diocèse; elles y étoient déterminées par une discipline constante, et par les *Règles de l'Index*, depuis long-temps en vigueur dans le diocèse et la province de Cambrai. Le profond respect dont Fénelon étoit pénétré pour le saint siége, ne lui permettoit pas de s'écarter d'une loi aussi expresse, et constamment suivie jusque-là dans son diocèse. Il lui étoit d'autant moins permis de s'en affranchir, qu'elle avoit été formellement adoptée et renouvelée par plusieurs de ses prédécesseurs dans le siége de Cambrai, et spécialement par M. de Brias, son prédécesseur immédiat, comme il le remarque lui-même, dans sa *Lettre à l'évêque d'Arras*, (n° 10). Aussi n'a-t-on pu attaquer, sur ce point, la conduite de Fénelon, sans attaquer les règles mêmes de l'*Index*, et par conséquent le saint siége, auteur de ces règles, et toutes les Eglises particulières qui ne font aucune difficulté de s'y conformer.

Les principes de Bossuet, sur cette matière, sont absolument les mêmes que ceux de Fénelon; et rien ne seroit plus facile que d'établir, par l'autorité de l'évêque de Meaux, les trois propositions auxquelles nous venons de réduire la doctrine de l'archevêque de Cambrai. Il nous suffira d'indiquer, en peu de mots, les principaux témoignages de Bossuet, sur chacune de ces propositions.

La première est longuement établie dans la *deuxième Instruction pastorale sur les Promesses de Jésus-Christ à son Eglise*. L'évêque de Meaux, après avoir montré que *le chrétien n'a jamais besoin de chercher la foi dans les Ecritures*, confirme cette doctrine par un témoignage de saint Irénée, qui fait mention de plusieurs anciens peuples, *très-fermes dans la foi et dans les œuvres*, sans avoir jamais lu les Ecritures. « Vous le voyez, mes chers frères, » continue Bossuet (2), ces Barbares, si bien » instruits sans les Ecritures, n'étoient pas de » foibles chrétiens, mais très-fermes dans la foi » et dans les œuvres, et très-pleinement in- » struits contre la doctrine des hérétiques. Si » c'étoit moi qui parlasse ainsi, combien votre » ministre se récrieroit-il que je méprise les » Ecritures, en les déclarant inutiles? Mais les » saints, de qui nous avons reçu les livres » divins, ne craignoient point ce reproche. Car » ils savoient que l'Ecriture viendroit en con- » firmation de la foi qu'ils avoient reçue sans » elle; et louant la bonté de Dieu, qui, pour » s'opposer davantage à l'oubli des hommes, » avoit rédigé la foi dans les écrits des apôtres, » ils ne laissoient pas de bien entendre qu'*on* » *pouvoit être parfait chrétien sans les avoir.* »

La seconde et la troisième propositions sont établies et inculquées par le même prélat, dans plusieurs de ses ouvrages. Voici comment il s'exprime en particulier dans son *Avertissement sur le livre des Réflexions morales* (3). « Ç'a » toujours été le désir des saints évêques, que » les divines Ecritures ne fussent mises entre » les mains du peuple, qu'avec certaines pré- » cautions, dont la première est qu'elles fussent » accompagnées de notes approuvées par les » évêques, qui en facilitassent la méditation et » l'intelligence, et empêchassent les fidèles de

(1) L'auteur déjà cité du *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon* (page 166), reproche à ce dernier d'avoir fait, dans la lettre dont nous parlons, un relevé peu convenable des difficultés que la lecture de l'Ecriture sainte peut offrir aux esprits foibles. On conçoit que ce relevé eût été déplacé dans un ouvrage destiné au simple peuple; mais la lettre de Fénelon étoit uniquement destinée à l'instruction d'un prélat aussi pieux qu'éclairé.

(2) *Deuxième Instruction pastorale*, n. 123; *Œuvres de Bossuet*, tome XXII, page 604.

(3) *Œuvres de Bossuet*, tome IV, page 195. — Voyez aussi les ouvrages suivants : *Histoire des Variations*, liv. VII, n. 64-67. — *Deuxième Instr. sur les Promesses*, n. 122.

» s'égarer dans une lecture où se trouve naturellement la vie éternelle pour eux, mais » où aussi l'expérience du siècle passé n'avoit » que trop fait voir, qu'en présumant de son » sens, et marchant dans son propre esprit, » *on pouvoit trouver autant d'écueils que de versets*, conformément à cette parole de l'apôtre : » *Nous sommes la bonne odeur de Jésus-Christ* » *pour la gloire de Dieu, tant pour ceux qui* » *sont sauvés, que pour ceux qui périssent :* » c'est-à-dire, *odeur de vie pour les uns, et* » *odeur de mort pour les autres* (1). C'a été pour » cette raison, que le saint concile de Trente » défend avec tant de soin les éditions de la » sainte Ecriture, et des notes sur ces divins » livres, qui ne seroient pas conformes à l'édition Vulgate, canonisée dans le même décret, ou publiées indifféremment par toutes » sortes d'auteurs, même inconnus, et sans » l'approbation expresse des ordinaires : par » où, en nous montrant quelles éditions il » réprouve, il déclare en même temps celles » qu'il désire. »

Il est impossible d'exprimer plus fortement le danger attaché, pour certaines personnes, à la lecture de l'Ecriture sainte, et par conséquent la nécessité de prendre certaines précautions, avant de mettre les versions de l'Ecriture en langue vulgaire entre les mains du peuple. Conformément à ces principes, Bossuet, dans une *Instruction* adressée aux religieuses de son diocèse, *sur la lecture de l'Ecriture sainte*, se garde bien de leur recommander indistinctement la lecture de tous les livres et de toutes les parties de la *Bible*. Dans l'énumération qu'il fait des parties de l'Ecriture que peuvent lire les religieuses, non-seulement il omet entièrement le *Cantique des Cantiques*; mais il leur conseille d'omettre également, ou de parcourir rapidement quelques autres parties des livres saints, dont la lecture pourroit leur être dangereuse. « On trouvera, dit-il (2), » en quelques endroits de l'Ecriture, certains » récits et certaines expressions auxquels il » n'est pas nécessaire que tout le monde s'attache. Le Saint-Esprit a eu ses desseins, en » les insérant dans les saints livres; et ces » sortes d'expressions tendent toutes, ou à inculquer quelques vérités, ou à inspirer l'hor» reur des grands crimes. Mais, comme elles » peuvent faire d'autres effets sur les âmes » foibles, il faut passer par-dessus légèrement, » et prendre bien garde surtout à ne s'y arrêter pas par curiosité; car Dieu frapperoit » terriblement ceux qui abuseroient jusqu'à » cet excès de sa parole, et qui feroient servir » de matière à leurs mauvaises pensées, un » livre qui est fait pour les extirper. » Si Bossuet croyoit ces précautions nécessaires, même à de ferventes religieuses, on peut bien croire qu'il les exigeoit à plus forte raison pour le commun des fidèles, dont l'instruction et les dispositions sont, pour l'ordinaire, beaucoup moins parfaites.

Il résulte incontestablement de ces témoignages, que les principes de Bossuet ne diffèrent aucunement de ceux de Fénelon, sur la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire; et qu'il faudroit être tout à fait étranger à la véritable doctrine de l'évêque de Meaux, sur cette matière, pour supposer, avec un écrivain récent, qu'il *n'excepte aucun des livres de la Bible, de la lecture que les religieuses sont obligées d'en faire assidument* (3).

La seule différence qu'on puisse remarquer, à cet égard, entre Bossuet et Fénelon, regarde la nature des précautions à prendre, pour prévenir les inconvéniens que peut avoir, relativement à certaines personnes, la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire. Fénelon, conformément à la discipline depuis longtemps en vigueur dans le diocèse et la province de Cambrai, veut qu'on s'en tienne à la quatrième règle de l'*Index*, que nous avons citée plus haut. Bossuet, au contraire, conformément à la discipline généralement établie en France, et autorisée par le consentement tacite du saint siége, se contente d'interdire la lecture des versions de la *Bible*, qui ne seroient pas revêtues de l'approbation des ordinaires. Mais, en se conformant à la discipline communément reçue en France, il se garde bien de blâmer celle des autres pays : et la religion sincère dont il étoit pénétré, jointe à son profond respect pour le saint siége, nous oblige de croire que, s'il eût gouverné un diocèse où les règles de l'*Index* eussent été en vigueur, il ne les eût pas moins respectées que ne l'a fait l'archevêque de Cambrai.

Cette disposition de l'évêque de Meaux se manifeste, d'une manière non équivoque, par le ton respectueux avec lequel il s'exprime, dans la *Défense de la Déclaration*, à l'occasion

(1) *II Cor.* II, 15, 16.

(2) *Instruction sur la lecture de l'Ecriture sainte*; tome v des *Œuvres*, pages 725 et 727. — *Preface sur le Cant. des Cantiques*, n. 4; tome II, page 222. — *Lettres diverses*, lettre 121, tome XXXVII, page 466.

(3) *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fenelon*, page 167.

d'un décret de l'*Index*, qui sembloit difficile à concilier avec la doctrine du clergé de France, sur l'indépendance des princes, à l'égard de l'Eglise et du souverain Pontife, dans l'ordre temporel. « Quelque persuadé que nous soyons, » dit Bossuet, que, suivant l'ancien usage de » l'Eglise Gallicane, ces sortes de décrets ne » nous obligent point, Dieu nous est témoin » que nous avons souverainement en horreur » tout ce qui tendroit à critiquer la pratique » moderne de la cour Romaine. Mais comme » plusieurs de nos adversaires ne manque- » roient pas de nous reprocher d'avoir dissi- » mulé la plus grande difficulté sur le sujet » qui nous occupe, si nous gardions le silence » sur le *décret* dont il s'agit, nous croyons » devoir en parler, en observant tous les ména- » gements possibles pour l'autorité dont il » émane (1). »

Nous nous sommes peut-être plus étendu sur cette matière, que notre plan ne sembloit l'exiger. Nous croyons cependant que ces détails ne paroîtront pas inutiles, dans un temps où il importe plus que jamais, de défendre les vrais principes sur la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire, et de combattre l'ardeur indiscrète des *Sociétés bibliques* à répandre indistinctement, dans toutes les classes de la société, des versions récentes du texte sacré, souvent infectées des erreurs condamnées par l'Eglise, et toujours inutiles ou dangereuses pour la plupart de ceux auxquels on les distribue avec tant de profusion (2).

VIII. *Opuscules théologiques.*

Nous comprenons sous ce titre les opuscules suivants, publiés pour la première fois en 1820, d'après les manuscrits originaux, dans le tome III des *Œuvres de Fénelon.*

1° *Sur le commencement d'amour de Dieu nécessaire au pécheur dans le sacrement de Pénitence.*

Il n'est pas étonnant que Fénelon ait eu l'idée de s'exercer sur une question débattue avec tant de vivacité entre les théologiens, surtout depuis le concile de Trente. Mais ce qui est vraiment surprenant, c'est que, dans une dissertation si courte, il ait répandu tant de jour sur cette question. Parmi tous les théologiens qui exigent, dans le sacrement de Pénitence, un *amour initiel de charité* distingué de *l'amour justifiant,* nous n'en connoissons aucun qui ait expliqué cet *amour initiel* avec autant de précision et de clarté que Fénelon le fait dans cet opuscule. Peut-être pourroit-on ajouter que cette explication est une des plus propres à réconcilier les théologiens, depuis si longtemps partagés sur cette matière.

2° *Avis aux Confesseurs pour le temps d'une mission.*

Fénelon réunit ici, en peu de mots, les principales règles d'après lesquelles les confesseurs doivent se conduire à l'égard de leurs pénitents, pendant le temps d'une mission. Ces règles sont généralement connues des confesseurs; et le nom de Fénelon ne peut guère donner un nouveau degré d'autorité à des principes si universellement admis. Mais ils servent à montrer combien, malgré toute sa douceur et sa bonté naturelle, il étoit exact et ferme sur les règles qui doivent diriger les confesseurs dans l'exercice de leur ministère.

3° *Consultation pour un chevalier de Malte* (3).

Un chevalier de Malte avoit consulté Fénelon, pour savoir s'il pouvoit en conscience garder une commanderie qu'il avoit obtenue du Grand-Maître, par des lettres de recommandation du Roi, et s'il pouvoit servir le Roi dans ses armées contre d'autres chrétiens. La raison de douter étoit, que les statuts de l'ordre paroissoient condamner le chevalier sur ces deux points. Fénelon cependant, après un examen attentif du texte et de l'esprit des statuts, prouve qu'un chevalier de Malte peut en conscience s'en tenir à la réponse affirmative, sur les deux points en question. Nous croyons que tous les casuistes exercés trouveront, dans cette petite pièce, un modèle de la précision et de la sagacité qui font le principal mérite de ces sortes de discussions.

4° *Consultation sur une alliance projetée entre deux illustres maisons* (4).

Quelque temps avant sa nomination à l'archevêché de Cambrai, Fénelon fut consulté sur une alliance projetée entre deux illustres familles, dont l'une devoit une grande partie de son immense fortune, à l'abus qu'un homme

(1) *Defensio declar.*, lib. IV, cap. 25, *initio.*

(2) Voyez J. B. Malou, *Lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*; Louvain, 1846, 2 vol. *in*-8°. — Benoît XIV, *De Synodo*, lib. VI, cap. 10. — *Histoire de l'Eglise gallicane*, tome XVIII. *Discours sur les sentimens de l'Eglise gallicane par rapport à l'usage de l'Ecriture sainte.* — *La Relig. du Cœur*, par l'abbé de Baudry; *Lyon*, 1840, *in*-12, page 135. — *Consid. sur le silence des méthod. de Genève*, par le même; *Lyon*, 1841, *in*-12, art. 5, page 55, etc. — *L'Ami de la Religion*, tome XII, pages 241 et 289; tome XXX, 177; XXXV, 161; XLIV, 225; LV, 342; XCIII, 303; CVI, 241; CXXI, 433, etc. — *Annal. de la Propag. de la foi*, 13 mars 1828, 15 avril 1830, et alibi passim. — *Annales de philos. chrét.*; tome VI, page 112.

(3) *Histoire de Fénelon*, livre II, n. 4.

(4) *Ibid.*

puissant avoit fait de son crédit et de son autorité, pour s'attribuer des droits excessifs, lever d'injustes contributions, et obtenir du Roi des dons immenses, aussi peu convenables à la situation du royaume, que contraires aux règles d'une sage bienfaisance. On comprend aisément les alarmes qu'une juste délicatesse devoit inspirer à celle des deux familles que l'*alliance projetée* alloit faire entrer en partage d'une fortune si suspecte. Aussi Fénelon se prononça-t-il clairement contre ce mariage, comme on le voit par la consultation qu'il rédigea sur ce sujet, et dont il ne nous reste qu'un canevas très-imparfait. Quoiqu'elle soit uniquement relative aux intérêts de deux familles particulières, elle fournit une preuve remarquable de la réputation de lumières et de probité dont Fénelon jouissoit à la Cour, et de la pénétration avec laquelle il savoit embrasser toutes les circonstances et les suppositions propres à répandre du jour sur les questions qui lui étoient proposées.

5° *Plans de dissertations sur divers points de philosophie et de théologie.*

Nous avons sous les yeux un grand nombre de ces *plans* ou canevas d'instructions, dans lesquels Fénelon traite avec ordre presque tous les points fondamentaux du dogme et de la morale. Il nous paroît vraisemblable qu'il les composa pour l'instruction des *nouvelles Catholiques*, ou pour celle des Protestants, pendant les missions qu'il leur fit en Poitou par ordre du Roi. Le plan des *Dissertations*, et l'application constante de l'auteur à combattre les principes de la Réforme, semblent venir à l'appui de cette conjecture.

Quoique ces canevas soient en général très-courts et très-peu développés, nous ne doutons pas qu'ils ne soient lus avec intérêt et avec fruit par tous les lecteurs instruits, qui aimeront à voir, dans ces foibles essais, les premiers élans du génie. Toutefois, pour ne pas grossir inutilement le recueil des *Œuvres de Fénelon*, nous avons cru devoir faire un choix parmi ces sortes de pièces, et nous en avons omis plusieurs qui ne présentoient pas un ordre assez marqué, ou qui n'étoient guère qu'un assemblage de textes de l'Ecriture et des Pères, sur la matière indiquée par le titre. Quelquefois aussi, lorsque nous avons rencontré plusieurs plans sur un même sujet, nous les avons expliqués l'un par l'autre, et nous avons principalement suivi celui qui nous a paru plus clair ou plus développé.

Le respect dû au texte d'un auteur aussi célèbre que Fénelon nous a fait douter d'abord s'il étoit convenable d'ajouter, en certains endroits, quelques mots intermédiaires soit pour lever les obscurités du texte, soit pour mieux faire sentir la liaison des idées. Mais de nouvelles réflexions nous ont persuadé que ces légères additions seroient utiles à un grand nombre de lecteurs, et qu'elles ne seroient blâmées de personne, pourvu qu'elles fussent distinguées du texte par des caractères particuliers. Nous avons donc eu soin d'imprimer en lettres italiques, tous les mots françois qu'il nous a paru convenable d'ajouter pour l'éclaircissement du texte. Quelques personnes trouveront peut-être que nous aurions pu multiplier davantage ces courtes explications; mais nous avons mieux aimé laisser subsister quelques obscurités, que de nous exposer à dénaturer la pensée de l'illustre auteur.

Nous avons joint aux *Editions de Versailles et de Paris*, le *fac simile* d'une de ces dissertations, représentant au naturel l'écriture de Fénelon, et la manière dont il avoit coutume de préparer ses instructions. Le canevas que nous avons choisi, donne en même temps une juste idée des *Plans de sermons*, et des *Mémoires politiques* dont nous parlerons plus bas, dans les articles II et V de cette *première partie.*

SECTION III.

Ouvrages sur le Quiétisme.

Les nombreux écrits qui appartiennent à cette troisième section sont, de nos jours, pour la plupart des lecteurs, la partie la moins intéressante des *Œuvres de Fénelon.* Peu de personnes ont aujourd'hui le goût et le courage de s'enfoncer dans le labyrinthe des questions épineuses qui divisèrent, à la fin du dix-septième siècle, les deux plus illustres prélats de l'Eglise Gallicane. Peut-être même quelques lecteurs seront tentés de croire que les monuments de cette affligeante controverse ont aujourd'hui perdu toute espèce d'intérêt, et que le jugement prononcé par le saint siége contre le livre des *Maximes*, les a pour jamais condamnés à l'oubli. Mais, sans vouloir attacher à ces écrits une importance qu'ils n'ont plus, nous croyons que, sous bien des rapports, ils doivent encore intéresser les lecteurs instruits. En effet, sans parler de la curiosité bien légitime qui peut porter des théologiens de profession à suivre les détails d'une discussion si célèbre dans l'histoire ecclésiastique du dix-

septième siècle, il est certain que les écrits de Fénelon sur le Quiétisme fournissent des monuments très-précieux pour son histoire (1). Sans doute ils ne peuvent justifier le langage inexact d'un ouvrage irrévocablement condamné par le jugement du saint siége et de l'Eglise universelle ; mais ils prouvent du moins, que les intentions et les sentiments de l'auteur ont toujours été purs; qu'il n'a jamais pris à la rigueur les propositions répréhensibles du livre des *Maximes ;* et que , bien loin d'en adopter intérieurement les erreurs, il les a toujours sincèrement détestées (2). Il en résulte également que, sur les imputations odieuses dont ses adversaires l'avoient chargé, l'archevêque de Cambrai se défendit de manière à leur fermer la bouche, et à fixer en sa faveur l'opinion publique. Ajoutons que, sans la connoissance des nombreux écrits, publiés par Fénelon pour la défense de son livre, on ne comprendra jamais tout le mérite de sa soumission au jugement du saint siége; soumission qu'il est si important de mettre dans tout son jour, pour servir à jamais d'exemple et de leçon à tous les novateurs.

Ce seroit d'ailleurs méconnoître l'objet et le véritable sens du jugement porté, par Innocent XII, contre le livre des *Maximes,* que d'envelopper dans cette condamnation les écrits apologétiques de Fénelon (3). Il est certain, au contraire, que la doctrine exposée dans ces derniers écrits fut généralement approuvée à Rome, soit avant, soit après la publication du bref d'Innocent XII (4); que l'intention du souverain Pontife étoit même, pendant quelque temps, de les déclarer formellement à l'abri de la condamnation portée contre le livre des *Maximes* (5); et que plusieurs des assemblées métropolitaines, convoquées en France pour l'acceptation de ce jugement, crurent devoir imiter la modération du saint siége, en s'abstenant de prononcer sur les nombreux écrits, publiés par Fénelon pour expliquer et défendre sa doctrine (6). Il est également certain que plusieurs de ces écrits ne tendent nullement à la justification ou à l'explication du texte condamné, mais seulement à l'éclaircissement de plusieurs questions auxquelles ce texte avoit donné lieu, et sur lesquelles il est permis de penser que les sentiments de l'archevêque de Cambrai ne méritent aucune censure.

Ces raisons suffisent, à ce qu'il nous semble, pour convaincre tout lecteur judicieux, que les écrits de Fénelon sur le Quiétisme sont loin d'être aujourd'hui sans intérêt; que la condamnation du livre des *Maximes* ne tombe nullement sur les écrits publiés pour la défense de ce livre; enfin, que nous ne pouvions les exclure de la collection des *Œuvres de Fénelon,* sans encourir le reproche d'avoir laissé dans l'obscurité la partie de cette collection qui fournit peut-être la preuve la plus frappante des ressources prodigieuses et de l'inépuisable fécondité du génie de l'archevêque de Cambrai.

Après ces observations préliminaires, nous diviserons en trois paragraphes la Notice des écrits de Fénelon sur le Quiétisme. Nous parlerons : 1° de ses écrits imprimés, et contenus dans les *éditions de Versailles et de Paris ;* 2° de quelques écrits imprimés qui ne se trouvent pas dans ces éditions; 3° de quelques ouvrages inédits. Nous suivrons, autant qu'il sera possible, dans l'énumération de ces divers ouvrages, l'ordre chronologique de leur composition et de leurpremière publication, ayant soin néanmoins d'en rapprocher quelques-uns qui s'expliquent et se soutiennent mutuellement

§ Ier.

Ouvrages sur le Quiétisme contenus dans les *éditions de Versailles et de Paris* (7).

I. *Diverses pièces relatives aux conférences d'Issy,* savoir :

1° *Déclaration signée par M. l'abbé de Fénelon, le* 22 *juin* 1694.

2° *Mémoire adressé à M. l'évêque de Châlons, pendant les conférences d'Issy.*

3° *Acte d'adhésion à la doctrine du cardinal de Bérulle sur l'état passif.*

4° *Articles arrêtés à Issy, le* 10 *mars* 1695.

(1) On verra, dans la seconde partie de cet ouvrage, que ces écrits peuvent beaucoup servir à l'éclaircissement de quelques questions agitées entre les philosophes modernes, sur la moralité des actes humains, et sur quelques autres points également importants. Voyez la 2e partie de cette *Histoire littéraire*, *Append. II.*

(2) Ce témoignage a été rendu à Fénelon par tous ses historiens, et en particulier par le cardinal de Bausset. *Histoire de Fénelon, édition de* 1850; livre III, n. 25, 59, 120, 136.—*Pièces justific.* du même livre, n. 11.

Les modifications faites au texte des éditions précédentes, dans celle de 1850, nous engagent à indiquer, sur le sujet dont il est ici question, les passages analogues de l'édition de 1817, donnée par le cardinal de Bausset lui-même. Voyez, dans cette dernière édition, tome II, liv. III, n. 43, 45, 91, 99.—*Pièces justificatives* du même livre, n. 2, 3, 10, 14.

(3) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 115, 118, 120.

(4) Lettres de l'abbé de Chanterac, des 8 novembre 1698, 17 janvier, 11 février et 2 mai 1699. *Histoire de Fénelon*, livre II, n. 29; liv. III, n. 103.

(5) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 100.

(6) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 118.

(7) Ces ouvrages remplissent les tomes IV-IX de *l'édition de Versailles;* on les trouve dans les tomes II et III de *l'édition de Paris.*

5° *Projet d'addition sur l'état passif.*

L'objet des conférences d'Issy, ainsi nommées parce qu'elles furent tenues à Issy, dans la maison de campagne du séminaire de Saint-Sulpice, étoit, comme on sait, l'examen de la doctrine et des écrits de madame Guyon, qui excitoient déjà depuis quelque temps l'attention des supérieurs ecclésiastiques (1). Impatiente des contradictions qu'elle éprouvoit, et de la rigueur avec laquelle on pesoit toutes ses expressions, madame Guyon avoit demandé des commissaires pour examiner sa doctrine et ses mœurs. Sa demande sur le dernier point fut écartée, parce que la régularité de sa conduite ne paroissoit être attaquée que par des bruits sans fondement. Mais sa doctrine paroissant avec raison suspecte et dangereuse, on nomma, vers le mois de juin 1694, trois commissaires pour la discuter, savoir, MM. Bossuet, évêque de Meaux; de Noailles (2), évêque de Châlons; et Tronson, supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice. Madame Guyon elle-même avoit demandé les deux derniers, dont l'esprit doux et conciliant lui paroissoit propre à servir de contre-poids à la sévérité de l'évêque de Meaux.

La *Déclaration* placée, dans l'*édition de Versailles*, à la tête des *Pièces relatives aux conférences d'Issy*, fut un des premiers résultats de la nomination des trois commissaires. Plein de respect pour les vertus et la piété qui avoient concilié à madame Guyon l'estime et l'amitié des personnes les plus distinguées de la Cour, Fénelon voyoit avec peine un orage se former contre elle. La sévérité avec laquelle on condamnoit les expressions exagérées, qu'une dévotion tendre et affectueuse inspiroit à cette dame, lui paroissoit procéder d'un attachement excessif au langage rigoureux de l'école. Il craignoit d'ailleurs qu'en s'élevant si hautement contre le langage passionné d'une ame fervente, on ne condamnât, par inattention, les sentimens même des saints, et leur doctrine sur le pur amour. Ce fut donc pour dissiper les soupçons que faisoit naître son attachement à madame Guyon, qu'il signa, le 22 juin 1694, un acte par lequel il s'engageoit à souscrire, sans équivoque et sans restriction, à tout ce qui seroit décidé sur les voies intérieures, par les trois commissaires qui venoient d'être nommés. Cet acte a été publié, pour la première fois, en 1820, dans le tome IV des *Œuvres de Fénelon*, non d'après le manuscrit original, mais d'après une copie écrite par le secrétaire de M. Tronson. Il est aussi rapporté, en grande partie, par M. Tronson lui-même, dans une lettre à l'évêque de Chartres, du 22 juin 1694, que nous avons insérée dans la *Correspondance de Fénelon sur le Quiétisme.*

Pour obtenir de leurs conférences des résultats plus utiles, les commissaires ne se contentèrent pas de faire expliquer madame Guyon sur les passages de ses écrits, qui offroient un sens répréhensible : ils conçurent encore le dessein d'opposer aux erreurs de la nouvelle mysticité quelques maximes doctrinales, propres à empêcher l'abus qu'on pourroit faire des expressions exagérées qui se rencontrent assez souvent dans les auteurs mystiques.

Pendant les premiers mois, Fénelon ne fut pas appelé aux conférences, quoiqu'il y prît un vif intérêt, tant pour sa propre justification que pour celle de madame Guyon. Mais l'évêque de Meaux, qui avoit été jusqu'alors assez étranger à la lecture des auteurs mystiques, le pria de lui en faire des extraits. Fénelon se chargea volontiers de ce travail, dans le dessein d'établir la véritable doctrine sur l'amour pur, et de montrer que les anciens mystiques n'ayant pas moins exagéré que les modernes, il ne falloit prendre à la rigueur ni les uns ni les autres. Il écrivit même à Bossuet, dès le commencement des conférences, une lettre dans laquelle il lui faisoit remarquer que toutes les difficultés dont il s'agissoit, pouvoient se rapporter à trois chefs, savoir : *l'amour désintéressé*, communément admis dans les écoles catholiques; *la contemplation, ou l'oraison passive par état* : et *les épreuves, ou les tentations de l'état passif* (3). Enfin sa nomination à l'archevêché de Cambrai, qui eut lieu le 4 février 1695, fit naître l'idée de l'associer aux conférences; et il y fut en effet admis dès lors en qualité de juge, comme il convenoit à son nouveau caractère.

Déjà Bossuet avoit rédigé, en trente articles, un corps de doctrine sur les voies intérieures, qu'il envoya, comme un simple projet, à Fénelon ainsi qu'aux deux autres commissaires. Nous avons sous les yeux une copie de ces trente articles, avec le titre suivant, dont la dernière partie est écrite de la main de Fénelon : *Les trente articles, proposés d'abord par M. de Meaux, et auxquels on fit des additions*

(1) *Histoire de Fenelon*, liv. II, n. 31, etc. — *Histoire de Bossuet*, tome III, liv. X, n. 8.

(2) M. de Noailles, évêque de Châlons, qui joua un si grand rôle dans l'affaire du Quiétisme, fut nommé à l'archevêché de Paris le 19 août 1695, et honoré en 1700 de la pourpre romaine.

(3) Lettre à Bossuet, du 28 juillet 1694. *Œuvres de Bossuet*, tome XL, page 100.

pour me contenter. On ne trouve point dans ce projet les articles 12, 13, 33 et 34 de la rédaction qui fut depuis adoptée. Fénelon, ayant lu ce projet, ne tarda pas à observer qu'il sembloit insuffisant pour sauver la doctrine du pur amour, et pour lever toutes les équivoques sur les trois points dont nous venons de parler. Plusieurs de ses observations ayant paru donner de l'inquiétude aux autres commissaires, il crut devoir expliquer par écrit ses véritables sentimens; et il remit, pour cet effet, à l'évêque de Châlons le *Mémoire* que nous avons placé à la suite de la *Déclaration*. Il insistoit fortement, dans ce Mémoire, pour obtenir les additions relatives à la doctrine de l'amour désintéressé, et à la nature de l'oraison passive. Il déclaroit, en finissant, que si les commissaires ne croyoient pas pouvoir se rendre à ses observations, il signeroit les xxx Articles *par déférence*, parce qu'il les croyoit vrais, mais *contre sa persuasion*, parce qu'il les croyoit insuffisans : que si l'on admettoit les modifications qu'il proposoit, il étoit prêt à les signer de son sang. Ce fut vraisemblablement aussi pour assurer les commissaires de l'exactitude de sa doctrine, relativement à l'état de perfection extraordinaire, appelé par les mystiques *état passif*, qu'il signa, le 8 février 1695, un *Acte d'adhésion* à la doctrine du cardinal de Bérulle, sur cette matière. On peut voir cet acte, immédiatement après le *Mémoire* dont nous venons de parler.

Outre les omissions que Fénelon trouvoit à reprendre dans les xxx Articles, il fit aussi remarquer dans le xxvii (1), un défaut d'exactitude assez considérable. Bossuet y avançoit que les auteurs mystiques les plus éclairés n'avoient jamais connu personne qui fût habituellement prévenu d'une inspiration ou d'une grâce spéciale pour tous les actes de la piété chrétienne, « en sorte qu'il ne fut pas nécessaire de leur » rien prescrire pour s'y exciter. » Fénelon lui opposa l'exemple de sainte Chantal, qui, ayant consulté saint François de Sales, sur les actes les plus essentiels au salut, auxquels elle assuroit ne pouvoir plus s'exciter, en reçut le conseil de ne plus faire ces actes, « qu'à mesure que » Dieu l'y exciteroit, et de se tenir active ou » passive, selon que Dieu la feroit être. » Bossuet sentit la justesse de cette observation; et sans avouer l'état de perfection extraordinaire dont il étoit question, il supprima du moins ce qu'il avoit avancé, du silence des mystiques à cet égard.

Il ne se rendit pas aussi facilement sur l'article de la charité, et sur celui des épreuves. Cependant les instances réitérées des autres commissaires (2), et spécialement de l'évêque de Châlons, le firent enfin consentir à l'addition de quatre nouveaux articles, qui contentèrent Fénelon sur ces deux points, et qui furent signés avec les trente premiers, d'un commun accord, le 10 mars 1695.

Quant à l'état d'oraison et de perfection, appelé par les mystiques *état passif*, Bossuet y trouvoit encore trop de difficultés pour l'expliquer dans les xxxiv Articles. Il se borna donc à remettre aux commissaires, dans le moment de la signature, un *Projet d'addition* composé de sept articles sur cette matière. On verra, dans la seconde partie de cet ouvrage (3), que ce *Projet d'addition* n'obtint pas l'assentiment de Fénelon, ni des autres commissaires. Ce projet ne se trouvant point dans l'édition complète des *Œuvres de Bossuet*, nous avons cru devoir lui donner place dans le tome IV des *Œuvres de Fénelon*, publié en 1820. Toutes les pièces dont nous venons de parler, parurent alors pour la première fois, à l'exception des *Articles d'Issy*, publiés au mois d'avril 1695, par les évêques de Meaux et de Châlons, dans leurs *Ordonnances* contre les erreurs du Quiétisme (4).

II. *Explication et réfutation des* LXVIII *propositions de Molinos.*

Tous les écrits de Fénelon sur le Quiétisme fournissent des preuves incontestables de l'horreur dont il fit toujours profession pour la doctrine de Molinos. Nous avons cru cependant devoir publier la *réfutation* spéciale que Fénelon en fait dans cet opuscule, non-seulement comme un nouveau témoignage de la pureté de ses sentimens, mais comme une explication claire et précise d'un système singulier, dont peu de personnes ont une juste idée.

Nous ne savons à quelle époque fut composée cette *Explication*, qui a paru pour la première fois en 1820. Mais nous la croyons antérieure au livre des *Maximes*, dont elle ne fait aucune mention.

(1) Cet article est le xxixe de la rédaction présente. On peut voir, à ce sujet, les lettres de Fénelon à Bossuet, des 6 et 8 mars 1695. *Correspondance de Fénelon*, tome vii, lettres 71 et 72.

(2) *Questions à M. de Noailles, en présence de madame de Maintenon : Œuvres de Fénelon*, tome iv, page 103. — Lettres de Bossuet à l'évêque de Mirepoix, des 24 et 29 mai 1695 : *Œuvres de Bossuet*, tome xl, pages 127 et suiv.

(3) Article 3, §§ 2 et 3.

(4) L'*Ordonnance* de l'évêque de Meaux est en tête du tome xxv de ses *Œuvres* : celle de l'évêque de Châlons se trouve à la suite de l'*Instruction* de Bossuet *sur les États d'oraison*; édition de 1697.

III. *Mémoire que je fis pour montrer que je ne devois pas approuver le livre de M. de Meaux, et que M. de Paris fit approuver par madame de Maintenon* (1).

La signature des XXXIV Articles sembloit avoir à jamais rétabli une parfaite harmonie entre Bossuet et Fénelon ; et l'évêque de Meaux avoit donné une preuve non équivoque de ses dispositions à cet égard, en témoignant un vif désir de présider au sacre de l'archevêque de Cambrai, qu'il célébra en effet, le 10 juillet 1695, dans la chapelle de Saint-Cyr, en présence de madame de Maintenon et des petits-fils de Louis XIV. Mais les nouvelles inquiétudes que Bossuet ne tarda pas à concevoir au sujet de madame Guyon, et l'estime que Fénelon continuoit de témoigner pour cette dame, dont les intentions lui avoient toujours paru très-pures, altérèrent bientôt encore l'amitié des deux prélats. Dans ces tristes conjonctures, un nouvel incident acheva de les diviser pour toujours, et donna occasion au *Mémoire* dont nous avons à parler.

Immédiatement après les conférences d'Issy, Bossuet s'étoit appliqué avec ardeur à la composition d'un grand ouvrage, dans lequel il se proposoit d'expliquer à fond la doctrine qui n'étoit, pour ainsi dire, qu'indiquée dans les *Articles d'Issy*. Déjà il s'étoit assuré de l'approbation de l'archevêque de Paris et de l'évêque de Chartres (2) ; et il ne supposoit même pas que Fénelon pût faire difficulté d'y joindre la sienne. Celui-ci néanmoins étoit décidé à la refuser, parce qu'il étoit bien instruit qu'on ne lui demandoit cette approbation, que pour lui arracher une véritable rétractation sous un titre spécieux, et que l'ouvrage en question ne se bornoit pas à exposer la véritable doctrine, mais imputoit toutes sortes d'impiétés et d'infamies à une personne qu'il avoit toujours révérée comme une sainte (3). Telle fut l'occasion du *Mémoire* qu'il rédigea dans les premiers jours du mois d'août 1696, pour exposer les motifs de son refus, et qu'il communiqua à MM. de Paris et de Chartres, ainsi qu'aux ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, dans une conférence particulière qui fut tenue à Issy, en présence de M. Tronson. Afin de dissiper tout soupçon par rapport à sa doctrine personnelle, Fénelon prenoit, dans cet écrit, l'engagement formel d'exposer ses sentimens sur les matières contestées, dans un ouvrage qu'il soumettroit aux théologiens les moins suspects de prévention en sa faveur. Tous les membres de la conférence furent si convaincus de la force des raisons exposées dans ce *Mémoire*, que, d'après leur avis unanime, l'archevêque de Paris se chargea de les faire agréer à madame de Maintenon, comme on voit par le titre que Fénelon donna depuis à cette pièce; et telle fut l'occasion du livre des *Maximes*, que Fénelon publia en effet quelques mois après (4).

L'éditeur des *Lettres de madame de Maintenon* (5), suivi en cela par D. Déforis et par quelques autres écrivains, a confondu ce *Mémoire* avec une lettre de Fénelon sur le même sujet, adressée à madame de Maintenon. Quoique le fond, et souvent même les expressions de ces deux pièces soient les mêmes, il est certain qu'elles ne doivent pas être confondues. Le *Mémoire*, dont nous avons sous les yeux le manuscrit original, est daté du 2 août sur plusieurs copies, et fut rédigé à cette époque, pour être lu à Issy dans l'assemblée dont nous venons de parler. Il a paru, pour la première fois, en 1820, dans le tome IV des *Œuvres de Fénelon*. La lettre, au contraire, fut écrite au mois de septembre (6), et remise à madame de Maintenon par M. de Noailles, qui s'étoit chargé d'en faire approuver le contenu. Bossuet lui-même la publia dans la *Relation sur le Quiétisme*, avec l'autorisation de madame de Maintenon, qui se crut obligée à ce sacrifice, par des raisons de conscience.

IV. *Vingt questions proposées à M. l'archevêque de Paris par M. l'archevêque de Cambrai, en présence de madame de Maintenon, dans la conférence du mois de février* 1697 (7).

Quelques jours après la publication du livre des *Maximes*, c'est-à-dire vers le milieu du mois de février 1697, Fénelon, craignant qu'on ne cherchât à faire prendre le change à madame de Maintenon sur les circonstances de ce

(1) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 11.—*Relation* manuscrite *sur le Quiétisme*, par M. Dupuy. — Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac, du 20 juin 1698. *Corresp.* tome IX, page 188.

(2) Nous avons déja observé que l'archevêque de Paris, à cette époque, étoit M. de Noailles, auparavant évêque de Châlons. L'évêque de Chartres étoit Paul de Godet des Marais, confesseur de madame de Maintenon.

(3) Voyez, dans la *Correspondance sur le Quiétisme*, la lettre de Fenelon au duc de Chevreuse, du 24 juillet 1696, avec les extraits du livre de Bossuet, placés à la suite de cette lettre. *Corresp. de Fénelon*, tome VII.

(4) Voyez, dans le paragraphe suivant (n. 1 et 2), quelques détails sur cet ouvrage, et sur la version latine que Fénelon en publia dans le cours de l'année 1697. Voyez aussi la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*, article 2, § 3.

(5) *Lettres de madame de Maintenon*, tome III, page 230. Le recueil de ces lettres, qui forme 9 vol. *in*-12, fut publié par La Beaumelle en 1756.

(6) *Relation du Quiétisme*, par l'abbé Phelippeaux ; 1re partie, page 199.

(7) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 30. — *Relation sur le Quiétisme*, par M. Dupuy.

fait, et sur les principaux événemens qui l'avoient précédé, la pria de vouloir bien l'entendre là-dessus, en présence de l'archevêque de Paris. Il obtint sans peine ce qu'il désiroit; et il fut résolu que cette conférence auroit lieu à Saint-Cyr, en présence du duc de Chevreuse, ami des deux prélats, et parfaitement instruit de tout ce qui s'étoit passé. La veille de la conférence, qui se tint dans les derniers jours du mois de février, Fénelon dressa un mémoire dans lequel il rassembla, en forme de questions, les principaux faits sur lesquels il croyoit nécessaire d'instruire madame de Maintenon, et dont il étoit bien assuré que l'archevêque de Paris ne disconviendroit pas. Pour donner à ce prélat le loisir de se les rappeler, il lui envoya le même jour une copie de son mémoire. Le lendemain, Fénelon en fit la lecture en présence de madame de Maintenon; et l'archevêque de Paris convint de tout sans hésiter.

Nous avons sous les yeux plusieurs copies de cette pièce, absolument semblables pour le fond, mais entre lesquelles on remarque de légères différences, pour le texte et pour l'ordre des questions. La copie d'après laquelle nous les avons publiées, en 1820, est corrigée, en plusieurs endroits, de la main de Fénelon, et entièrement conforme à la version latine qu'il en donna au mois de juin 1698, dans sa réponse latine à une lettre de l'archevêque de Paris dont nous parlerons un peu plus bas (ci-après, n° xv).

V. *Mémoire à Mgr l'archevêque de Paris, sur le projet d'examiner de nouveau le livre des* Maximes (1).

Pendant la conférence dont nous venons de parler, l'archevêque de Paris, frappé des réclamations qui commençoient à s'élever contre le livre des *Maximes*, s'étoit excusé de l'avoir approuvé, en disant qu'il l'avoit lu trop à la hâte, pour en porter un jugement irrévocable. Là-dessus on convint qu'il seroit fait un nouvel examen de cet ouvrage, entre les archevêques de Paris et de Cambrai, M. Tronson et M. Pirot. Le Roi lui-même, à qui on parla de ce projet, y donna son approbation. Ce fut à cette occasion que Fénelon rédigea, dans le cours du mois de mars 1697, le *Mémoire* dont nous parlons ici, et qui a paru, pour la première fois, en 1820. Fénelon y expose les conditions sans lesquelles il ne croyoit pas pouvoir consentir à ce nouvel examen. La condition principale étoit que l'évêque de Meaux n'y assisteroit pas, mais qu'on se borneroit à discuter les remarques qu'il auroit communiquées. Cette condition ne parut pas extraordinaire à l'archevêque de Paris, qui l'avoit déjà acceptée en présence de madame de Maintenon, et qui étoit d'ailleurs instruit des fâcheuses dispositions de Bossuet à l'égard de Fénelon (2). Aussi promit-il d'abord de tenir ferme, pour toutes les conditions marquées dans le *Mémoire*. Mais il fut bientôt obligé de céder à l'ascendant de Bossuet, qui le fit consentir à tenir, dans le palais de l'archevêché, des assemblées particulières, auxquelles Fénelon ne fut pas même invité, si ce n'est après que l'évêque de Meaux, conjointement avec l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, eut arrêté un jugement sur le livre des *Maximes*, et sur la *rétractation* formelle qu'il falloit exiger de son auteur.

VI. *Réponses de M. l'archevêque duc de Cambrai, aux difficultés de M. l'évêque de Chartres, sur le livre de l'*Explication des Maximes des saints (3).

Dès l'origine de cette fâcheuse controverse, Bossuet avoit promis *de donner en secret ses remarques* à Fénelon, *comme à son intime ami* (4). Mais de nouvelles réflexions le déterminèrent bientôt à les communiquer seulement aux deux prélats, réunis avec lui dans les assemblées dont nous venons de parler, en sorte que plusieurs mois s'écoulèrent sans que l'archevêque de Cambrai, malgré toutes ses instances, pût en obtenir la communication. Dans cette extrémité, il eut recours à l'évêque de Chartres, qui lui fit connoître par écrit les principales difficultés que l'on faisoit contre son livre. Pour résoudre ces difficultés, Fénelon écrivit à ce prélat, vers la fin d'avril 1697, une lettre dans laquelle il expose avec beaucoup de précision et de clarté ses véritables sentimens sur la nature de la charité, et sur le désintéressement des justes dans l'état de la plus haute perfection. La doctrine de cette lettre parut irréprochable à l'archevêque de Paris et à l'évêque de Chartres, qui la jugèrent néanmoins inconciliable avec le livre des *Maximes*.

Cette première explication fut bientôt suivie de plusieurs autres, dont l'évêque de Chartres fait mention dans sa *Lettre pastorale* du 10 juin 1698. La première seule fut imprimée à la suite de cette *Lettre*. Nous avons retrouvé,

(1) *Réponse à une lettre de M. l'archevêque de Paris*, article v. — *Relation sur le Quiétisme*, par M. Dupuy. — Lettre de Fénelon à M. l'archevêque de Paris, du 8 juin 1697.

(2) Voyez les *Vingt questions* dons nous avons parlé dans le numéro précédent.

(3) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 31 et 37, tome II. — *Relation sur le Quiétisme*, par M. Dupuy.

(4) *Rép. de Fénelon à la relation*; chap. VII, n. 72.

parmi nos manuscrits, une nouvelle explication composée vers le mois d'août 1697, sous le titre de *Réponse aux observations de Mgr. l'évêque de Chartres, sur les explications de Mgr. l'archevêque de Cambrai*. Fénelon y répond, article par article, aux *observations* que l'évêque de Chartres lui avoit adressées; il s'attache surtout à expliquer en quoi consiste l'exclusion de l'*intérêt propre*, soit dans l'acte de charité, soit dans l'état habituel du pur amour. Cette nouvelle réponse auroit dû être placée, à la suite de la première, dans le tome IV de l'*édition de Versailles*; mais comme elle avoit d'abord échappé à nos recherches, nous l'avons placée dans le tome VII, immédiatement après la *Lettre pastorale de l'évêque de Chartres*. Elle a été remise à sa place naturelle, dans l'*édition de Paris*.

VII. *Eclaircissemens en forme de questions, sur la doctrine du livre des* MAXIMES.

Nous plaçons sous ce titre les quatre pièces suivantes :

1° *Vingt questions proposées à M. l'évêque de Meaux par M. l'archevêque de Cambrai;*

2° *Quatre questions proposées à M. l'archevêque de Cambrai par M. l'évêque de Meaux;*

3° *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai aux quatre questions de M. l'évêque de Meaux;*

4 *Quatre nouvelles questions proposées à M. l'évêque de Meaux par M. l'archevêque de Cambrai* (1).

Pour suppléer aux *remarques* que Fénelon demandoit depuis long-temps, Bossuet l'invita, dans le cours du mois de mai 1697, à se rendre aux conférences qui se tenoient depuis peu à l'archevêché de Paris. Fénelon ne crut pas devoir se rendre à cette invitation, soit parce qu'il venoit de soumettre son livre au jugement du Pape (2), soit pour d'autres raisons qu'il expose dans sa *Réponse à la Relation sur le Quiétisme*. « Ces conférences, dit-il, auroient » renversé notre projet d'examen arrêté avec » M. l'archevêque de Paris; elles m'auroient » rejeté entre les mains de M. de Meaux, qui » joignoit à toutes ses anciennes préventions » une nouvelle hauteur, depuis les éclats qui » étoient arrivés, et depuis les assemblées qu'on » avoit tenues. » (n. 74.)

Cependant, pour procurer à l'évêque de Meaux tous les éclaircissemens qu'il pouvoit désirer, l'archevêque de Cambrai lui fit proposer un moyen aussi sûr et plus paisible que celui des conférences, qui pouvoient être tumultueuses et sujettes à diverses interprétations. C'étoit de s'adresser, l'un à l'autre, de courtes questions et de courtes réponses par écrit, afin qu'il y eût des preuves littérales de tout ce qui se passeroit entre eux. Bossuet ayant approuvé ce projet, Fénelon lui envoya vingt questions, dans lesquelles il tâchoit d'éclaircir les principales difficultés qu'on proposoit contre son livre. L'évêque de Meaux, au lieu de répondre aux vingt questions, trouva plus convenable d'en proposer quatre nouvelles à l'archevêque de Cambrai. Celui-ci répondit aussitôt, et ajouta à sa réponse quatre autres questions auxquelles Bossuet ne répondit pas plus qu'aux vingt premières : du moins il ne jugea pas à propos d'envoyer sa réponse. Pour justifier son silence, il allégua, quelque temps après, le refus que faisoit Fénelon d'entrer en conférence, et la crainte de s'engager dans des écrits sans fin, pour démêler toutes les équivoques (3). L'archevêque de Cambrai trouva cette excuse un peu singulière, après l'engagement que Bossuet avoit pris, et qu'il avoit expressément renouvelé en proposant ses quatre questions. Il trouvoit d'ailleurs étonnant que Bossuet craignît de s'engager par là dans des écrits sans fin, tandis que, pour attirer Fénelon aux conférences, il se faisoit fort de le détromper de vive voix, « clairement et sans réplique, en très-peu de » conférences, en une seule peut-être, et peut- » être en moins de deux heures (4). »

On a depuis retrouvé, parmi les manuscrits de Bossuet, ses observations sur les vingt premières questions de Fénelon. Ces observations ont été publiées, pour la première fois, par D. Déforis, en 1788, dans le tome XIII des *Œuvres de Bossuet* (5). Les autres pièces dont nous venons de parler, n'ont été publiées qu'en 1820, dans le tome IV des *Œuvres de Fénelon*.

VIII. *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai aux difficultés proposées par M. l'archevêque de Paris contre le livre des* MAXIMES, *dans la conférence du* 18 *juillet* 1697 (6).

L'archevêque de Paris n'avoit consenti qu'avec peine à exclure Fénelon des conférences qui se

(1) *Relation sur le Quiétisme*, par M. Dupuy. — *Réponse* de l'archevêque de Cambrai *à la Relation* de Bossuet, n. 75. — *Réponse à la Déclaration des trois prélats*, n. 7. — *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon, et de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des mois de juin et de juillet 1697. — *Lettre de Fénelon à l'archevêque de Paris*, du 6 juillet 1697.

(2) *Lettre au pape Innocent XII*, du 27 avril 1697.

(3) *Premier écrit sur le livre des* Maximes, n. 5 et 6; tome XXVIII des *Œuvres de Bossuet*.

(4) *Ibid.* n. 5.

(5) Parmi les *Lettres sur le Quiétisme*; Juillet 1697.

(6) *Lettre de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, du 17 juillet 1697. — *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 20 juillet.

tenoient à l'archevêché, pour l'examen du sujet du livre des *Maximes;* et le désir de terminer cette affaire sans éclat, le portoit toujours à se rapprocher de l'archevêque de Cambrai. Ce fut dans cette vue qu'il se décida à lui communiquer, dans une conférence particulière, les principales difficultés que Bossuet proposoit contre son livre. Cette conférence eut lieu, en présence de M. Tronson, le 18 juillet 1697; et deux jours après, Fénelon fit remettre à l'archevêque de Paris, par l'abbé de Chanterac, le Mémoire dont nous parlons ici, et qui a paru, pour la première fois, en 1820, dans le tome IV des *Œuvres de Fénelon.* L'archevêque de Cambrai y répond d'une manière courte et précise aux principales difficultés de l'Evêque de Meaux.

IX. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai à un de ses amis* (1).

Fénelon ayant reçu, le 1er août 1697, l'ordre de quitter la Cour et de se retirer dans son diocèse, écrivit, avant son départ, au duc de Beauvilliers, un de ses plus chers et de ses plus fidèles amis, pour lui faire ses adieux, et lui exprimer les sentimens de courage et de résignation qu'il éprouvoit dans sa disgrace. Cette lettre, datée du 3 août 1697, fut aussitôt publiée par le duc de Beauvilliers, qui la regardoit avec raison comme très-propre à justifier, dans l'opinion publique, la conduite de Fénelon, et à manifester la pureté de ses sentimens. Cependant Bossuet, ayant cru voir, dans quelques-unes de ses expressions, l'intention d'éluder le jugement du saint siége, par des raffinemens contraires à la simplicité de l'obéissance, publia aussitôt, sous le nom d'*un Docteur*, une *Réponse* qui fut comme le premier acte d'hostilité par lequel il se déclaroit publiquement contre l'archevêque de Cambrai. Celui-ci répliqua, par une seconde lettre à M. de Beauvilliers, qui fut aussi imprimée dans les premiers jours de septembre (2), sous le titre de *Seconde Lettre de M. l'archevêque de Cambrai à un de ses amis*, et dans laquelle il s'expliquoit de manière à dissiper tous les *soupçons qui avoient pu s'élever* sur la sincérité de ses promesses. Les deux lettres ensemble furent plusieurs fois réimprimées dans le cours des années 1697 et 1698 (in-12). On les trouve en particulier à la suite de la nouvelle édition de l'ouvrage suivant, donnée à Bruxelles en 1698.

(1) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 47 et 50.

(2) Nous déterminons la date de cette lettre, d'après celle de Fénelon à l'abbé de Chanterac, du 3 septembre 1697.

X. *Instruction pastorale de monseigneur l'archevêque duc de Cambrai, sur le livre intitulé :* Explication des Maximes des saints, etc. (3).

Quelques jours après que Fénelon fut retourné à Cambrai, l'évêque de Chartres lui fit écrire, « qu'il seroit très-content, pourvu qu'il » fît une lettre pastorale qui marquât combien » il étoit éloigné de la doctrine impie qu'on » imputoit à son livre, et qu'il promît, dans » cette lettre, une nouvelle édition de l'ou- » vrage (4). » L'archevêque de Cambrai avoit donc tout lieu de croire qu'une explication authentique de ses sentimens contenteroit plusieurs de ses adversaires. Il regardoit d'ailleurs comme un devoir pour lui, « d'expliquer pré- » cisément et en détail les endroits de ce livre » que des personnes très-éclairées avoient pris » dans un sens très-contraire au sien (5). » Tel fut l'objet de l'*Instruction pastorale*, datée du 15 septembre 1697, et adressée au clergé du diocèse de Cambrai.

Fénelon y expose avec précision ses véritables sentimens, sur la nécessité de l'espérance dans tous les états de la vie intérieure, sur le sacrifice du salut dans les grandes épreuves, et sur quelques autres articles de son livre, qui paroissoient favorables aux erreurs de la nouvelle mysticité. Mais il s'attache surtout à expliquer en quel sens il a entendu l'exclusion de *l'intérêt propre*, et de tout *motif intéressé*, dans l'état de la perfection. Il déclare qu'il n'a pas entendu, par ces mots, un *attachement surnaturel* aux dons de Dieu, mais un *attachement mercenaire*, fondé sur l'amour naturel de nous-mêmes, qui nous porte à désirer les dons de Dieu, pour le bien particulier qui nous en revient, et non par le pur zèle de la gloire de Dieu. La plus grande partie de l'*Instruction* est employée à montrer que les saints Pères, et les auteurs mystiques les plus révérés dans l'Eglise, ont donné ce sens d'imperfection aux termes de *mercenaire*, d'*intéressé* et d'*intérêt propre*. Cette explication prouve assurément que les sentimens intérieurs de Fénelon ont toujours été purs; mais elle ne peut justifier le texte de son livre, qui, sous le nom d'*intérêt propre*, donne quelquefois à entendre l'attachement même surnaturel aux dons de Dieu (6).

(3) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 51. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf; édition *in-4°*, page 344.

(4) *Réponse à la Relation sur le Quiétisme*, n. 79. *Œuvres de Fénelon*, tome VI.

(5) Préambule de l'*Instruction pastorale : Œuvres de Fénelon*, tome IV, page 179.

(6) Voyez, dans la seconde partie de cet ouvrage, l'*Analyse de la controverse du Quiétisme*, article 2, n. 79.

Afin de manifester plus clairement son *horreur pour la doctrine pernicieuse du Quiétisme* (1), il fit imprimer, à la suite de son *Instruction pastorale*, la bulle d'Innocent XI contre Molinos, et les XXXIV Articles arrêtés à Issy. Il crut aussi devoir joindre à ces pièces sa lettre au Pape, avec la réponse dont le souverain Pontife l'avoit honoré, afin de montrer avec quelle *sincérité il avoit soumis son livre, sans réserve, à l'autorité du saint siége* (2). Le tout ensemble fut imprimé *in*-4 à Cambrai, pendant les mois de septembre et d'octobre 1697, et réimprimé *in*-12, l'année suivante, à Lyon et à Bruxelles.

Quoique l'*Instruction pastorale* soit datée du 15 septembre, il est certain qu'elle ne fut publiée qu'à la fin d'octobre; ce qui donna lieu à Bossuet de soupçonner que l'archevêque de Cambrai vouloit la soustraire à la connoissance de ses adversaires, et l'envoyer seulement à Rome, pour sa justification (3). La correspondance de Fénelon avec l'abbé de Chanterac, son agent à Rome, nous fait connoître la véritable cause de ce délai (4). Elle nous apprend que l'*Instruction pastorale*, telle que nous l'avons aujourd'hui, est la réunion de deux instructions séparées, que Fénelon avoit composées avant le 15 septembre, l'une pour expliquer sa doctrine, l'autre pour exposer la tradition sur le désintéressement des parfaits. Le temps nécessaire pour fondre ces deux instructions en une seule, dut naturellement en retarder la publication.

Dans la même lettre que nous avons déjà citée, Bossuet paroît croire que l'archevêque de Cambrai a fait imprimer son *Instruction pastorale* par parties, en trois ou quatre lieux différens, pour rendre plus difficile la réunion de feuilles, et tenir par là cette pièce plus secrète. Il y a tout lieu de croire que les soupçons de Bossuet, à cet égard, ont été occasionnés par la différence de caractères que l'on remarque entre plusieurs feuilles de la première édition de l'*Instruction pastorale* : différence causée vraisemblablement par les corrections que l'archevêque de Cambrai continuoit de faire à son ouvrage, pendant et même après l'impression. Cette conjecture s'accorde fort bien avec sa lettre déjà citée du 23 octobre 1697, qui nous apprend que plusieurs théologiens, zélés pour sa cause, lui faisoient alors beaucoup de difficultés sur la manière dont il expliquoit le *désintéressement* des justes, dans l'état de la plus haute perfection. On trouve aussi quelques détails à ce sujet, dans la *Première lettre* que Fénelon publia, l'année suivante, contre la *Lettre pastorale* de l'évêque de Chartres (5).

XI. *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à la Déclaration de M. l'archevêque de Paris, de M. l'évêque de Meaux, et de M. l'évêque de Chartres, contre le livre intitulé :* EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS (6).

La *Déclaration*, à laquelle Fénelon répond dans cet écrit, étoit l'ouvrage de Bossuet, et le résultat des conférences tenues, pendant plus de trois mois, à l'archevêché de Paris, entre l'archevêque de Paris, l'évêque de Meaux et l'évêque de Chartres, comme nous l'avons dit plus haut. Elle fut signée des trois prélats, le 6 août 1697, et remise aussitôt manuscrite au nonce du Pape, pour être envoyée à Rome. Un mois après, elle fut publiée en latin (7) avec l'agrément du Roi, qui en avoit pris connoissance dans la traduction françoise que Bossuet avoit composée.

Pour prévenir le fâcheux éclat d'une discussion publique, Fénelon ne voulut pas d'abord faire imprimer sa *Réponse à la Déclaration* des trois prélats. Il se contenta de l'envoyer manuscrite à l'abbé de Chanterac, son agent à Rome (8), pour être communiquée seulement au Pape et aux théologiens chargés de l'examen du livre des *Maximes*. Mais ceux-ci ne tardèrent pas à lui représenter la nécessité de faire imprimer ses défenses, pour éviter l'inconvénient de mettre sous les yeux des examinateurs des copies inexactes, et souvent même peu conformes entre elles. Il fit donc imprimer sa *Réponse à la Déclaration*, au mois de décembre 1697, et l'envoya aussitôt à l'abbé de Chanterac (9).

(1) *Instruction pastorale* : Conclusion.

(2) *Ibid.*

(3) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 27 octobre 1697; *Œuvres*, tome XL, page 458.

(4) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 18 septembre et 23 octobre 1697.

(5) *Première lettre à M. l'évêque de Chartres*; IIe part. n. 7. *Œuvres de Fénelon*, tome VII.

(6) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 51 et 53. — *Histoire de Bossuet*, tome III, liv. X, n. 14.

(7) L'*Avertissement* du tome XXVII des *Œuvres de Bossuet* suppose que cet ouvrage fut publié au mois d'août; mais on voit par sa correspondance et par celle de Fénelon, que la *Déclaration*, quoique envoyée à Rome au mois d'août, ne fut publiée à Paris que vers la fin de septembre. — *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 5 août et 16 septembre 1697. *Œuvres*, tome XL, pages 358 et 394. — *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 18 septembre.

(8) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 19 et 21 novembre 1697.

(9) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 11 dé-

Cette première édition, imprimée à Lyon (*in*-12), fut bientôt après réimprimée à Bruxelles, aussi bien que la plupart des ouvrages suivants, *sans nom de ville ni de libraire*, à cause des précautions extrêmes que Fénelon étoit obligé de prendre, pour éviter les obstacles que ses adversaires auroient pu mettre à l'impression de ses écrits (1).

L'édition de la *Réponse à la Déclaration* donnée à Bruxelles, renferme quelques corrections assez importantes, que nous avons eu soin de noter, dans le tome IV des *Œuvres de Fénelon* (page 475, etc.) La principale de ces corrections regarde un article de cette *Réponse* (2), dans lequel Fénelon avoit supposé, par inadvertance, que les trois prélats avoient mal traduit un passage du livre des *Maximes*. Pour corriger cette erreur, Fénelon avoit déjà fait mettre à l'édition de Lyon un carton, dont il est souvent parlé dans sa *Correspondance* des mois de janvier, février et mars 1698 (3).

Dans la suite de cette controverse, Bossuet releva quelquefois assez fortement ces différences qu'on remarque entre la première édition de la *Réponse à la Déclaration*, et les éditions postérieures (4). Mais il paroît convenable de les attribuer, comme fit l'archevêque de Cambrai, soit à des motifs de discrétion qui l'engagèrent quelquefois à supprimer des discussions personnelles, tout à fait étrangères à l'examen de la doctrine (5); soit à la précipitation avec laquelle il étoit obligé de composer et de faire imprimer ses défenses, sans avoir même la liberté de revoir les épreuves, à cause de la distance des lieux où se faisoit l'impression.

XII. *Réponse à l'ouvrage de M. de Meaux, intitulé :* Summa doctrinæ, etc. (6).

Pour confirmer et développer la *Déclaration*, Bossuet composa, au mois d'août 167, l'écrit intitulé : *Summa doctrinæ*, etc. qu'il envoya d'abord manuscrit à son neveu (7), et qu'il publia au mois d'octobre suivant (8). On peut dire que ces deux ouvrages renferment en substance tout ce qu'il écrivit depuis sur cette matière, et suffisent pour mettre un lecteur instruit au fait de toute la controverse relative au livre des *Maximes*. Cependant il est à remarquer que la doctrine de ce livre y est qualifiée beaucoup plus sévèrement qu'elle ne le fut depuis par le saint siége, et que l'évêque de Meaux s'y prononce très-fortement contre plusieurs propositions qui ne furent point censurées par le bref d'Innocent XII. Il est également à remarquer que, dans le second de ces écrits, Bossuet modifie beaucoup la doctrine qu'il avoit enseignée sur la nature de la charité, dans son *Instruction sur les états d'oraison* (9).

La *Réponse au Summa doctrinæ* est presque entièrement consacrée à l'examen de ces nouvelles explications. Fénelon l'envoya manuscrite à l'abbé de Chanterac, vers la fin de novembre 1697 (10), et la fit imprimer à Lyon (*in*-12), avec la *Réponse à la Déclaration*, pendant le mois de décembre suivant (11). Mais ces deux ouvrages ne furent connus à Paris que vers la fin de février 1698 (12), Fénelon ne s'étant décidé que vers ce temps à rendre ses défenses publiques, sur les représentations de l'abbé de Chanterac, et de plusieurs prélats de la Cour Romaine (13).

XIII. *Dissertations sur les véritables oppositions entre la doctrine de M. l'évêque de Meaux et la mienne.*

Dès l'origine de la controverse, les difficultés entre Bossuet et Fénelon avoient roulé principalement sur deux points, savoir : la nature de la charité, et celle de l'oraison passive. L'archevêque de Cambrai, persuadé que les opinions particulières de l'évêque de Meaux, sur ces deux points, étoient la source de toutes les difficultés qu'il proposoit contre le livre des *Maximes*, crut qu'il étoit important de mettre en évidence les erreurs qu'il reprochoit à son adversaire, sur l'un et l'autre article; tel est le

cembre 1697.—*Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, des 18 et 25 janvier 1698.

(1) *Corresp. de Fénelon ;* janvier, février, mars 1698; *et alibi passim.*

(2) Cet article est le 45e de l'*édition de Lyon*, et le 46e des éditions suivantes.

(3) Voyez en particulier les *Lettres de Fénelon* des 7 et 17 janvier, 19 février, 5 et 12 mars 1698. — *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fenelon*, des 11 et 15 février 1698.

(4) Bossuet, *Relation sur le Quiétisme*, section 1re, n. 1er; tome XXIX des *Œuvres de Bossuet.*

(5) *Réponse à la Relation*, n. 79; tome VI des *Œuvres de Fénelon.*

(6) *Histoire de Bossuet*, liv. X, n. 15.

(7) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 18 août 1697 : *OEuvres*, tome XL, page 366.

(8) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 1 octobre 1697 : *Ibid.* page 414.

(9) *Instruction sur les états d'oraison*, liv. X, n. 29 : *Œuvres*, tome XXVII, page 450 et suiv. Voyez à ce sujet, la seconde partie de cette *Hist. littéraire*, article 3, § 1er.

(10) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 27 novembre 1697.

(11) *Lettres* du 11 décembre 1697 et du 7 janvier 1698.

(12) *Lettre de Fénelon à M. Tronson*, du 28 février 1698.— *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 10 et 17 mars 1698. *OEuvres*, tome XLI, pages 102, 119.

(13) *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, du 23 novembre 1697, des 25 janvier et 1er février 1698.— *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 7 janvier et 25 février 1698. — *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 53.

sujet de la *Dissertation sur les véritables oppositions*, etc. Il est certain, en effet, que les deux prélats avoient, sur la nature de la charité et de l'oraison passive, des sentimens bien différens. Mais il faut avouer aussi que ce n'étoit pas là l'unique sujet de contestation entre eux ; et qu'en accordant même à Fénelon tout ce qu'il demandoit sur ces deux points, il ne pouvoit justifier toutes les propositions que l'on trouvoit à reprendre dans son livre.

Cette *Dissertation* fut d'abord imprimée à Lyon (*in*-12), et envoyée à l'abbé de Chanterac, dans le cours du mois de janvier 1698 (1); elle fut réimprimée deux fois à Bruxelles, dans le cours de la même année, à la suite des deux ouvrages précédens.

XIV. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai, à M. l'archevêque de Paris, duc et pair de France, sur son* Instruction pastorale *du 27 octobre* 1697 (2).

L'archevêque de Paris, qui avoit d'abord jugé favorablement le livre des *Maximes*, ne put voir sans la plus grande peine le fâcheux éclat qui suivit sa publication. Aussi employa-t-il d'abord tous les moyens qui étoient en son pouvoir, pour prévenir le scandale d'une discussion publique. Mais, après avoir soutenu quelque temps le personnage de médiateur, il fut enfin obligé de fléchir sous l'ascendant de Bossuet, et condamna ouvertement le livre des *Maximes*, en signant la *Déclaration*, dont nous avons parlé plus haut. Cette première démarche fut bientôt suivie d'une autre, que le caractère doux et modéré de l'archevêque de Paris lui interdisoit naturellement, mais qu'il ne put refuser aux instances de l'évêque de Meaux. Il publia, vers la fin d'octobre 1697, une *Instruction pastorale contre les illusions des faux Mystiques*, dans laquelle, sans nommer l'archevêque de Cambrai, il le désignoit clairement, comme l'auteur d'un ouvrage *dont les principes conduisoient naturellement aux affreuses conséquences* des Quiétistes, et *fournissoient des armes aux disciples de Molinos, contre les justes censures du saint siége* (3).

Cette *Instruction* ayant été composée à l'instigation de Bossuet, soumise à son examen avant d'être publiée, et approuvée ensuite par lui avec de grands éloges (4), auroit pu trouver place dans l'édition de ses *Œuvres*, parmi ses écrits sur le Quiétisme. Pour compléter, autant qu'il est possible, le recueil des monumens d'une controverse si célèbre, nous avons placé l'*Instruction pastorale* de l'archevêque de Paris, immédiatement avant les *Lettres* qu'il crut devoir y opposer. Nous avons joint à cette *Instruction*, quelques-unes des notes que l'abbé Ledieu, secrétaire de Bossuet, mit à la marge d'un exemplaire de la même *Instruction* que nous avions sous les yeux, et que M. Villenave père a bien voulu nous communiquer. Nous avons cru devoir nous borner à faire un choix parmi ces notes, dont plusieurs sont assez indifférentes, et quelques autres qualifient la personne et le livre de Fénelon, avec une sévérité que le souverain Pontife lui-même eut soin d'éviter dans son jugement. Celles que nous avons conservées, nous ont paru dignes d'attention, soit parce qu'elles indiquent les principaux passages du livre des Maximes, combattus dans l'*Instruction pastorale*, soit parce qu'elles montrent le rapport qui se trouve entre cette *Instruction* et celle de Bossuet *sur les Etats d'oraison*. On y remarque aussi, que l'abbé Ledieu, tout en se prononçant fortement contre Fénelon et son livre, reproche à l'archevêque de Paris d'avoir trop peu ménagé ses expressions, et d'avoir noté la doctrine de son confrère « par les plus » fortes qualifications, en termes durs et inju» rieux (5). »

Fénelon publia contre cette *Instruction pastorale* quatre Lettres (6), dans lesquelles il présente sous un nouveau jour les réponses déjà exposées dans ses écrits précédens. Il explique, dans la première, en quel sens il a toujours entendu le renoncement des parfaits à leur *intérêt propre*, et le *sacrifice absolu* de ce même intérêt, dans les grandes épreuves de la vie intérieure. La seconde roule sur la nature de la charité, que l'*Instruction pastorale* sembloit mal expliquer, et confondre avec l'amour d'espérance. La troisième a pour objet le désintéressement de la charité (n. 1 et 2), le désespoir apparent des ames peinées (n. 3), la mercenarité des justes imparfaits (n. 4, 5, 6, 7), et la nature de la contemplation (n. 8). Ces trois premières Lettres furent imprimées au

(1) *Lettre de Fénelon a l'abbé de Chanterac*, du 31 décembre 1697.

(2) *Histoire de Fenelon*, liv. III, n. 54 et 57. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf ; page 405.

(3) *Instruction pastorale de M. l'archevêque de Paris*, n. 20.

(4) *Lettre de Bossuet a son neveu*, du 29 septembre 1697. — *Lettre à l'archevêque de Paris*, du 3 novembre 1697 ; tome XI, pages 409, 465.

(5) Voyez en particulier la dernière note de l'abbé Ledieu, sur l'*Instruct. past. Œuvres de Fenelon*, tome V, page 199.

(6) Voyez aussi les propositions extraites de cette *Instr. pastorale*, et envoyées a l'abbé de Chanterac, avec la lettre du 20 février 1698.

mois de février 1698, *in*-8 (1); elles furent bientôt après suivies d'une quatrième, sur la nature de la charité, en réponse à une *Addition* faite à l'*Instruction pastorale*, dans la nouvelle édition, publiée vers la fin du mois de janvier précédent (2). Nous avons sous les yeux deux éditions des quatre Lettres, l'une *in*-8° et l'autre *in*-12, toutes deux sans date, et sans nom de ville ni de libraire.

XV. *Responsio illust. D. archiepiscopi et ducis Cameracensis, ad epistolam illustr. D. Parisiensis archiepiscopi* (3).

L'archevêque de Paris publia, au mois de mai 1698 (4), une lettre en réponse aux quatre précédentes de l'archevêque de Cambrai. Il y traitoit brièvement l'article de la doctrine; mais, en revanche, il s'étendoit fort au long sur les procédés, c'est-à-dire, sur tout ce qui s'étoit passé entre les deux prélats, depuis l'origine de la controverse, sur l'estime de Fénelon pour madame Guyon, sur la signature des Articles d'Issy, le refus d'approuver l'*Instruction* de Bossuet *sur les états d'oraison*, les circonstances qui avoient précédé la publication du livre des *Maximes*, et les éclats qui avoient eu lieu depuis. Tous ces faits étoient présentés sous un jour très-peu favorable à l'archevêque de Cambrai. Aussi s'empressa-t-il de composer une *Réponse*, dans laquelle il se justifioit sur tous les points en question, et montroit son adversaire en opposition avec lui-même, sur plusieurs articles essentiels.

Cette *Réponse*, rédigée en françois dans les premiers jours du mois de juin 1698, alloit être livrée à l'impression, lorsqu'un sentiment de délicatesse, bien digne de la belle ame de Fénelon, le détermina tout-à-coup à en suspendre la publication (5). Les préventions qu'on avoit données au Roi contre lui, s'étoient étendues jusque sur ses amis, et en avoient déjà fait renvoyer plusieurs de la Cour. On lui manda que « *le reste ne tenoit plus qu'à un cheveu*, et » que c'étoit les perdre que de continuer à » écrire publiquement contre M. de Paris. » Il n'en fallut pas davantage pour l'obliger à tenir sa *Réponse* secrète, quoiqu'elle parût absolument nécessaire pour rétablir son honneur, grièvement compromis par la lettre de l'archevêque de Paris. Cependant, pour éclairer, autant qu'il étoit nécessaire, le Pape et les cardinaux, dans une discussion si importante, il se détermina, vers la fin de juin, à faire imprimer sa *Réponse*, en latin seulement, pour l'envoyer à l'abbé de Chanterac, avec l'injonction expresse de ne la montrer aux examinateurs, que dans le cas d'une absolue nécessité, et après leur avoir représenté le danger que pourroit avoir la divulgation (6). Bien plus, il en fit, peu de temps après, retirer même à Rome tous les exemplaires, soit pour ménager l'archevêque de Paris, qui paroissoit disposé à une réconciliation, soit parce que les principaux faits étoient suffisamment éclaircis dans la *Réponse à la Relation* de Bossuet *sur le Quiétisme* (7).

Pour donner une idée de l'importance de la *Réponse de Fénelon à l'archevêque de Paris*, il suffit de remarquer qu'elle produisit sur le Pape et les cardinaux, la plus heureuse impression en faveur de Fénelon (8), et que l'archevêque de Paris n'y opposa que des *remarques très-foibles*, au jugement de Bossuet lui-même, et de son neveu. L'abbé Bossuet, dans une lettre à son oncle, du 21 octobre 1698, parlant des *notes que M. de Paris a mises à la marge de la Réponse de M. de Cambrai*, les regarde comme tellement foibles, qu'*il est convenu en secret, avec le P. Roslet, de n'en faire aucun usage* (9). Bossuet, en répondant à cette lettre de son neveu, l'approuve fort *d'avoir supprimé les remarques de M. de Paris, qui donnoient à M. de Cambrai ce qu'il demandoit* (10). Au reste l'archevêque de Paris lui-même attacha peu d'importance à publier ces remarques, depuis qu'il eut appris que la *Réponse* de Fénelon *étoit devenue si secrète* (11).

Les précautions extraordinaires que Fénelon crut devoir prendre pour supprimer cette *Réponse*, l'ont rendue extrêmement rare. Toutes nos recherches pour nous en procurer un exemplaire imprimé, ont été inutiles; et nous

(1) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 4 et 20 février 1698.

(2) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 5 et 18 mars 1698. — *Lettre de l'archevêque de Paris à l'abbé Bossuet*, du 26 janvier 1698. *Œuvres de Bossuet*, tome XLI, page 35.

(3) *Histoire de Fénelon*, tome II, liv. III, n. 58, 72 et 73.—*Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf; page 412.

(4) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 30 mai 1698. —Nous avons placé cette *Réponse* de l'archevêque de Paris, à la suite des *Lettres* de Fénelon, dans le Ve tome de ses *Œuvres*.

(5) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 13, 20 et 27 juin 1698.

(6) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 20 et 27 juin, et du 5 juillet 1698.

(7) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 2 et 7 août, et du 12 septembre 1698.

(8) *Lettre de l'abbé de Chanterac*, du 16 août 1698. *Corresp. de Fénelon*, tome IX, page 339.

(9) *OEuvres de Bossuet*, tome XLI, page 547.

(10) *Ibid.* tome XLII, page 31.

(11) *Lettre de M. de Noailles à l'abbé Bossuet*, du 3 novembre 1698. *OEuvres de Bossuet*, tome XLII, page 7.

avons été réduits à la publier, dans le tome v de l'*édition de Versailles*, d'après une copie fort défectueuse. Mais, depuis la publication de ce volume, nous avons été assez heureux pour découvrir chez M. Villenave, père, la copie même que l'abbé Bossuet envoya de Rome à son oncle, et qui fait partie d'un *Recueil de pièces sur le Quiétisme*. On voit par la *Correspondance de Bossuet*, et par celle de *Fénelon*, que cette copie fut faite avec une extrême précipitation; et la multitude de fautes qu'on y rencontre suffiroit pour nous l'apprendre (1). Cependant la confrontation de cette copie avec la nôtre, nous a aidé à rétablir le texte d'un grand nombre de passages, comme on peut en juger d'après les corrections que nous avons indiquées, pour le tome V de l'édition de Versailles, dans le tome XXIII, pages 212 et suivantes. A ces corrections, nous en avons encore ajouté quelques-unes, dans l'*Edition de Paris*, d'après une nouvelle collation du texte avec une troisième copie, que nous avons découverte aux *Archives du Royaume* (2).

XVI. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, conseiller d'Etat, premier aumônier de madame la Duchesse de Bourgogne, en réponse aux* Divers Ecrits *ou* Mémoires *sur le livre intitulé :* EXPLICATIONS DES MAXIMES DES SAINTS (3).

Non content des premières attaques qu'il avoit livrées au livre des *Maximes*, Bossuet publia, vers la fin du mois de février 1698 (4), *Divers Ecrits ou Mémoires sur le livre intitulé :* EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS. Ce recueil renfermoit *cinq Ecrits ou Mémoires*, suivis d'une longue *Préface sur l'Instruction pastorale donnée à Cambrai le* 15 *septembre* 1697. Il nous a semblé utile de donner une idée de ces *Divers Ecrits*, très-importants pour l'histoire de la controverse.

Le *premier Ecrit*, daté du 15 juillet 1697, et remis à Fénelon à la fin du même mois, pour tenir lieu des remarques que Bossuet lui promettoit depuis si longtemps, est un exposé des principales erreurs du livre des *Maximes*, et des motifs qui obligent les évêques à élever la voix en cette occasion. Dans les *Réflexions* qui suivent ce *Mémoire*, Bossuet se plaint de ce que l'archevêque de Cambrai n'y a fait aucune réponse, quoiqu'on l'en eût fait prier par l'archevêque de Paris. Mais Fénelon croyoit que son silence étoit suffisamment justifié par les faits que nous avons rapportés plus haut (5).

Dans le *second Ecrit*, Bossuet répond à trois lettres publiées peu de temps auparavant, en faveur de l'archevêque de Cambrai : la première étoit adressée par ce prélat à l'un de ses amis (le duc de Beauvilliers); la seconde à une religieuse qu'il conduisoit (6); la troisième n'étoit pas de lui, mais de l'abbé de Chanterac, son agent à Rome (7). Sur la *Lettre à un ami*, Bossuet ne fait que répéter pour le fond, et souvent même en propres termes, ce qu'il avoit dit, quelque temps auparavant, dans sa *Réponse* publiée sous le nom *d'un Docteur*.

Le *troisième Ecrit*, que Bossuet avoit envoyé manuscrit à Rome dès le commencement de la controverse (8), est employé à expliquer les passages de saint François de Sales, que Fénelon citoit à l'appui de sa doctrine sur le pur amour. Dans le *quatrième*, Bossuet expose le véritable sens des passages de l'Ecriture que l'archevêque de Cambrai alléguoit, sur le même sujet. Enfin, dans le *cinquième*, il donne des principes pour l'intelligence des Pères, des scolastiques et des auteurs spirituels, sur cette matière.

La *Préface sur l'Instruction pastorale* de l'archevêque de Cambrai est partagée en deux parties. Dans la première, Bossuet montre que l'*Instruction pastorale* ne justifie pas le livre des *Maximes*, parce que le mot d'*intérêt propre*, sur lequel roulent toutes les difficultés, est pris en deux sens différens dans ces deux ouvrages. L'objet de la seconde partie est de montrer que l'*Instruction pastorale*, séparée même du livre des *Maximes*, est censurable, à cause des erreurs qu'elle renferme, et principalement à cause de la nouvelle explication que l'auteur y donne de l'*intérêt propre* dont les parfaits sont exempts.

Pour répondre à ces *Divers Ecrits*, Fénelon publia successivement, pendant les mois d'avril et de mai 1698 (9), cinq *Lettres* différentes

(1) *Lettre de Bossuet à M. de Noailles*, du 16 août 1698. *Ibid.* tome XLI, page 381. — *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, des 16 et 23 août 1698. *Corresp. de Fénelon*, tome IX, pages 339 et 372.

(2) Cette copie se trouve dans le carton M, 1104, de la *Section historique*.

(3) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 59. — *Histoire de Bossuet*, liv. X, n. 16. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, p. 374.

(4) *Lettre de Bossuet à l'évêque de Mirepoix*, du 25 janvier 1698; tome XLI, page 33. — *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 9 décembre 1697; tome XL, page 521.

(5) Voyez ci-dessus, n. 7, page 37.

(6) On peut voir cette lettre dans la *Correspondance de Fénelon sur le Quiétisme*, sous la date du 6 juin 1697.

(7) Il s'agit ici de la *Lettre de l'abbé de Chanterac à madame de Ponchat*. Voyez la *Correspondance de Fénelon*, au commencement de mars 1697. — *Œuvres de Bossuet*, tome XL, page 389.

(8) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 26 août 1697; tome XL, page 375.

(9) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 9 et 16 avril, et du 2 mai 1698.

(*in*-8°). Il se propose, dans la première, de montrer l'accord du livre des *Maximes* avec l'*Instruction pastorale*, sur le désintéressement des parfaits. Il justifie, dans la seconde, la doctrine de l'*Instruction pastorale* sur le même sujet. La troisième a pour objet la nature de la charité, et la doctrine du livre des *Maximes* sur la contemplation. La quatrième est une réponse à quelques difficultés relatives à la matière des trois lettres précédentes. Enfin, dans la cinquième, l'auteur examine et discute les passages de saint François de Sales, qu'on l'accusoit d'avoir falsifiés ou pris à contre-sens, pour appuyer son explication du désintéressement (1).

XVII. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai, pour servir de réponse à celle de M. l'évêque de Meaux* (2).

Les quatre premières lettres dont nous venons de parler, furent bientôt suivies d'une *Réponse*, dans laquelle Bossuet confirmoit la doctrine de ses *Divers Ecrits* (3). A cette *Réponse*, l'archevêque de Cambrai opposa trois nouvelles lettres, dont la première a principalement pour objet le renoncement des parfaits à leur *intérêt propre*; la seconde traite du désespoir apparent des âmes peinées, et du désir de la béatitude, que Bossuet prétendoit être le *motif essentiel, au moins secondaire, de tout acte humain*. Dans la troisième, Fénelon s'applique surtout à réfuter l'opinion de Bossuet sur la nature et les motifs propres de la charité. La première édition de ces trois lettres, qui parut vers la fin d'août 1698, *in*-8°, fut presque aussitôt suivie d'une autre, plus correcte et mieux imprimée (4).

XVIII. *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à l'écrit de M. de Meaux, intitulé :* Relation sur le Quiétisme (5).

Aux questions doctrinales, qui avoient été jusqu'alors l'unique sujet de contestation entre les deux prélats, se joignit, vers le milieu de l'année 1698, une discussion beaucoup plus vive et plus fâcheuse, sur leur conduite et leurs procédés réciproques. Déjà l'archevêque de Paris avoit attaqué, sur ce point, l'archevêque de Cambrai, qui, sans négliger sa justification, avoit pris tous les moyens d'assoupir une si odieuse controverse. Mais Bossuet la fit bientôt renaître, en cédant trop facilement aux instances de son neveu, qui lui persuadoit que des accusations de cette nature étoient nécessaires pour assurer, ou du moins pour accélérer la condamnation du livre des *Maximes*. L'évêque de Meaux publia donc, au mois de juin 1698 (6), la *Relation sur le Quiétisme;* ouvrage plein de sel et d'agrémens, qui couvroit de ridicule la personne et les écrits de madame Guyon, et qui représentoit l'archevêque de Cambrai comme le fauteur de sa doctrine, comme le partisan de ses extravagances, en un mot, comme *le Montan de cette nouvelle Priscille*.

Un écrit de ce genre, où la plus fine plaisanterie se trouvoit jointe aux plus nobles mouvements de l'éloquence, ne pouvoit manquer de produire dans le monde une vive impression; aussi fut-il accueilli de toutes parts avec enthousiasme, et devint-il, en peu de jours, le sujet de toutes les conversations de la cour et de la ville. Mais si le succès fut complet, il ne fut pas de longue durée : autant les amis de l'archevêque de Cambrai avoient été consternés de l'effet de la *Relation*, autant ils eurent lieu de se réjouir, en voyant l'heureuse révolution que la *Réponse* opéra bientôt après dans le public.

Ce n'est pas que Fénelon n'eût éprouvé une grande répugnance à entrer dans ce nouveau genre de discussion, toujours scandaleux entre des évêques, et dans lequel il ne pouvoit se défendre, sans montrer l'injustice des accusations dont on le chargeoit. Mais les instances du vertueux abbé de Chanterac, fondées sur les fâcheuses impressions que la *Relation* produisoit même à Rome, et que le silence de l'archevêque de Cambrai devoit naturellement augmenter, le décidèrent bientôt à publier sa défense. La rapidité avec laquelle il la composa, montre bien qu'il n'étoit pas embarrassé pour trouver ses réponses. Il n'avoit eu connoissance de la *Relation* que le 8 juillet; dès le 11, il envoyoit à l'abbé de Chanterac un exemplaire de cet ouvrage, avec des notes sur les principaux faits (7),

(1) L'*Histoire de Fénelon*, par le cardinal de Bausset (édition de 1817), et la *Réponse* de Bossuet, ne supposent que quatre lettres. C'est que Fénelon n'en publia d'abord que quatre (au mois d'avril), la cinquième parut séparément au mois de mai. Le P. de Querbeuf en parle dans la *Vie de Fénelon ;* et Bossuet lui-même la suppose dans quelques écrits postérieurs, particulièrement dans la *Relation sur le Quiétisme*, section 7, n. 3; tome XXIX, page 624. Voyez, à ce sujet, la nouvelle édition de l'*Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 59.

(2) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 60, 61, 62.—*Histoire de Bossuet*, tome III, liv. X, n. 16. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 389, etc.

(3) Cette *Réponse* parut au mois de mai 1698. — *Lettre de l'abbé Ledieu à l'abbé Bossuet*, du 19 mai 1698. — *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 25 mai 1698; tome XLI, pages 223, 229.

(4) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 21 août et du 6 septembre 1698.

(5) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 70, etc. 78, etc. — *Histoire de Bossuet*, liv. X, n. 17. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 410.

(6) *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 16 et 30 juin 1698; tome XLI, pages 253, 281.

(7) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 11, 18 et 26 juillet, et 2 août 1698.

et lui annonçoit en même temps une réponse plus complète, dans laquelle tout seroit éclairci avec la dernière évidence. Le 26 du même mois, il envoya en effet cette *Réponse* imprimée (*in*-8°), telle que nous l'avons aujourd'hui, sauf un très-petit nombre de changemens qu'il fit peu après dans une seconde édition, soit pour éclaircir davantage les faits, soit pour adoucir de plus en plus ses expressions, afin de ménager, autant qu'il étoit possible, ses adversaires, en se justifiant lui-même. Ce fut donc en quinze jours que l'archevêque de Cambrai composa cet ouvrage si important, véritable chef-d'œuvre de discussion et d'éloquence, qui dissipa tout d'un coup, par une sorte d'enchantement, les fâcheuses impressions produites de tous côtés par la *Relation*. On peut dire que cette époque est celle où Fénelon déploya davantage les ressources prodigieuses, et la rare facilité de son génie. Car il fut obligé de faire face, presque simultanément, à trois adversaires, savoir : à l'archevêque de Paris, qui venoit de publier sa *Réponse aux quatre lettres de l'archevêque de Cambrai ;* à l'évêque de Chartres, qui s'éleva contre le livre des *Maximes*, dans sa *Lettre pastorale* du 10 juin 1698 ; enfin à l'évêque de Meaux, qui publia, pour ainsi dire, coup sur coup, sa *Réponse aux quatre Lettres de l'archevêque de Cambrai*, la *Relation sur le Quiétisme*, et les traités latins dont nous aurons bientôt occasion de parler.

Dans la *Réponse à la Relation*, l'archevêque de Cambrai, après avoir témoigné à Bossuet son étonnement, de ce qu'il a tout-à-coup tranformé une discussion purement doctrinale en une question de faits et de personnalités, entre dans l'examen des principaux chefs d'accusation. Il expose et justifie sa conduite, relativement à la personne et aux écrits de madame Guyon, à la signature des Articles d'Issy, au refus d'approuver *l'Instruction sur les états d'oraison*, enfin relativement à la publication du livre des *Maximes*, et aux événemens qui ont eu lieu depuis. Sur l'article principal, qui regardoit son estime pour madame Guyon, Fénelon s'étonne que Bossuet lui en ait fait un crime, après avoir lui-même donné à cette dame les témoignages les plus authentiques de la persuasion où il étoit de la régularité de sa conduite, et de la pureté de ses intentions. Il ne s'étonne pas moins d'être traduit comme défenseur des écrits de madame Guyon, tandis qu'il les a formellement condamnés dans sa Lettre au Pape (1), et que, dans une lettre plus ancienne qu'on lui oppose (2), il se borne à excuser les intentions de cette dame, et suppose même ses écrits condamnables, en observant *qu'elle a voulu mieux dire que ses livres ne l'ont expliqué.*

Mais, parmi les divers sujets de contestation qui excitèrent, à cette époque, l'attention publique, il en est un qui, par sa nature et sa grièveté, affligea plus particulièrement les gens de bien, et sur lequel nous sommes portés à croire que plusieurs écrivains, d'ailleurs très-bien intentionnés, n'ont pas rendu justice à l'archevêque de Cambrai. Nous voulons parler du reproche que celui-ci fit à Bossuet, d'avoir *révélé sa confession générale* (3); reproche que Bossuet repoussa aussitôt avec indignation, en déclarant qu'il n'avoit jamais entendu Fénelon en confession (4). Rien de plus odieux, il faut l'avouer, qu'une pareille accusation, dans le sens qu'elle peut présenter à ceux qui n'ont pas suivi avec attention les détails de cette controverse. Mais Bossuet pouvoit-il se méprendre sur le véritable sens de ce reproche? Et le public même, dans les circonstances où l'on se trouvoit, ne devoit-il pas restreindre la confession dont il s'agissoit, à une communication secrète, essentiellement différente de la confession sacramentelle? C'est sur quoi nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de douter, pour peu que l'on examine attentivement la suite des faits, d'après les écrits des deux adversaires.

Pendant les conférences d'Issy, Fénelon offrit à Bossuet, de lui « *dire comme à un confes-* » *seur*, tout ce qui pouvoit être compris dans » une confession générale de toute sa vie, et de » tout ce qui regardoit son intérieur; » Ce sont les propres expressions de sa lettre, citée dans la *Relation sur le Quiétisme* (5). L'évêque de Meaux refusa d'abord ; mais quelque temps après, il demanda lui-même à Fénelon l'exécution de sa promesse, et obtint de lui un écrit, dans lequel il exposoit en effet toutes ses dispositions intérieures, et tout ce qui pouvoit être compris dans une confession générale. Non content de prendre connoissance de cet écrit, Bossuet témoigna le désir d'en faire part à M. de Noailles, alors évêque de Châlons, et à M. Tronson ; ce que Fénelon lui permit volontiers, mais sans préjudice du secret inviolable

(1) *Lettre a N. S. P. le Pape Innocent XII*, du 27 avril 1697.

(2) *Lettre à madame de Maintenon*, insérée dans la *Relation sur le Quiétisme. OEuvres de Bossuet*, tome XXIX, pages 568 et suivantes.

(3) *Réponse à la Relation*, n. 30.

(4) *Remarques sur la Réponse à la Relation*, art. 1, § 3, n. 11, etc. *OEuvres de Bossuet*, tome XXX, pages 16 et suiv.

(5) Section 3, n. 4. *OEuvres de Bossuet*, tome XXIX, page 550.

pour tous les autres hommes, qu'il exigea très-expressément (1). Cependant l'évêque de Meaux, parlant de cet écrit, qu'il appeloit lui-même *une confession générale*, s'exprimoit ainsi, dans la *Relation sur le Quiétisme* : « Tout ce qui » pourroit regarder des secrets de cette nature, » sur ses dispositions intérieures, est oublié, et » il n'en sera jamais question (2). » Fénelon trouva de la malignité dans cette réflexion, par laquelle Bossuet sembloit « se faire un mérite » de ne pas parler de cette confession, par rap- » port au Quiétisme (3). » Il accusa donc l'évêque de Meaux d'avoir indiscrètement *parlé de sa confession générale*, en se faisant gloire d'un silence pire que la révélation même.

D'après ce court exposé, il semble que le sens du reproche dont il s'agit, ne pouvoit être équivoque, même aux yeux du public. Il étoit évident que Fénelon, aussi bien que Bossuet, ne prétendoit parler de confession, que par rappart à la lettre citée dans la *Relation*. Or cette lettre excluoit manifestement toute idée de confession sacramentelle : elle parloit seulement de *dire* ou de confier à Bossuet, *comme à un confesseur*, tout ce qui peut être compris dans une confession générale. Assurément offrir à quelqu'un de s'ouvrir à lui *comme à un confesseur*, n'est pas la même chose que demander simplement à lui *faire une confession*. Ces dernières paroles indiquent naturellement le sacrement de pénitence; tandis que les premières expriment uniquement une confidence qui a lieu hors du sacrement, et qui peut même se faire à une personne qui n'a pas les qualités requises pour entendre une confession sacramentelle. Il est vrai que Bossuet se plaignit hautement, comme si on l'eût accusé d'avoir *révélé une confession sacramentelle;* mais l'archevêque de Cambrai, à son tour, soutint que Bossuet, entraîné par sa vivacité, détournoit les paroles de son adversaire de leur véritable sens, et que, se voyant pressé par le reproche extrêmement grave d'avoir abusé d'un secret inviolable, il aimoit mieux nier un fait imaginaire, que de répondre au véritable reproche dont il s'agissoit. « Votre art, Monseigneur, » disoit-il à Bossuet, est de réfuter ce que je » n'ai pas dit, pour pouvoir nier un fait ima- » ginaire, et détourner ainsi l'attention du lec- » teur, du fait véritable que je vous reproche.... » Je n'ai jamais parlé d'une confession auricu- » laire et sacramentelle..... Il est évident que » je n'ai entendu parler de confession, que par » rapport à ma lettre que vous citiez (4). »

Nous avons cru qu'il étoit important de remettre sous les yeux du lecteur cette suite de faits, dont l'oubli l'exposeroit peut-être à soupçonner Fénelon d'une affreuse calomnie, manifestement contraire à la modération naturelle de son caractère, et en particulier à cet esprit de douceur, qui le fit balancer d'abord à entrer dans cette odieuse discussion de faits et de procédés, malgré la pleine conviction qu'il avoit de son innocence.

XIX. *Réponse de M. l'archevêque duc de Cambrai aux* Remarques *de M. l'évêque de Meaux sur la* Réponse à la Relation (5.)

La Réponse à la Relation avoit eu trop de succès, pour que Bossuet ne s'efforçât pas d'en affoiblir l'impression. C'est le but qu'il se proposa en publiant, au mois d'octobre 1698 (6), ses *Remarques sur la Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à la Relation sur le Quiétisme :* ouvrage bien au-dessous de la *Relation*, pour le charme et l'intérêt, et dans lequel, après avoir examiné les principales réponses de Fénelon sur l'article des faits, il revenoit aux discussions dogmatiques, dont il regrettoit sans doute alors de s'être écarté. L'archevêque de Cambrai, pour dissiper jusqu'aux moindres nuages que ces *Remarques* pouvoient laisser sur sa conduite, se disposa aussitôt à y répondre, et le fit avec la même promptitude qu'il avoit fait à la *Relation*. Bossuet avoit employé au moins six semaines à composer ses *Remarques* (7) : à peine Fénelon employa-t-il dix jours (8) à rédiger la *Réponse*, qui acheva de en sa faveur l'opinion publique, et ramena toute la controverse aux questions de doctrine. Il envoya cette *Réponse* imprimée (*in*-8°) à l'abbé de Chanterac, le 7 novembre 1698; mais, d'après les conseils de ses amis, il ne la publia en France qu'un mois après, soit par la crainte d'irriter la Cour, soit pour ôter à Bossuet la pensée de publier, à ce sujet, quelque nouvel écrit, qui n'eût abouti qu'à retarder le juge-

(1) Fénelon, dans sa *Réponse aux Remarques* de l'évêque de Meaux *sur la Réponse à la Relation* (n. 7), raconte ainsi les faits, sans avoir jamais été contredit par ses adversaires.

(2) *Relation sur le Quiétisme*, sect. 3, n. 13; t. XXIX, page 560.

(3) *Réponse à la Relation*, n. 30; tome VI.

(4) *Réponse aux Remarques* de l'évêque de Meaux *sur la Réponse à la Relation*; n. 7.

(5) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 85-90.—*Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 472.

(6) *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 21 et 29 septembre, 5 et 12 octobre 1698; tome XLI, pages, 482, 489, 508, 520.

(7) *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 10 août, 21 et 29 septembre 1698; tome XLI, pages 372, 482, 489.

(8) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 25 octobre et 7 novembre 1698.

ment du saint siége (1). On trouve une seconde édition de cette *Réponse* de l'année 1699.

XX. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai, pour servir de Réponse à la* Lettre pastorale *de M. l'évêque de Chartres sur le livre intitulé :* EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS (2).

On a vu plus haut que l'évêque de Chartres, un des trois prélats, auteurs de la *Déclaration*, s'étoit élevé contre le livre des *Maximes*, dans une *Lettre pastorale* du 10 juin 1698 (3). L'objet principal de cette lettre étoit de prouver que l'état de pur amour, établi dans le livre des *Maximes*, n'excluoit pas seulement l'amour naturel et mercenaire de nous-mêmes, mais les actes même de l'espérance chrétienne. A cette accusation, l'évêque de Chartres en ajoutoit deux autres d'une grande importance : il reprochoit à Fénelon 1° de s'être éloigné de la doctrine de la tradition, dans son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, en faisant consister la perfection évangélique dans l'exclusion de l'amour naturel et mercenaire de nous-mêmes; 2° d'avoir varié dans ses explications sur le désintéressement des parfaits.

Les fâcheux démêlés de l'archevêque de Cambrai avec l'évêque de Meaux et l'archevêque de Paris, sur l'article des procédés, ne lui permirent pas de répondre aussitôt à cette *Lettre pastorale;* mais, comme il s'étoit fait une loi de réfuter tout ce que ses adversaires écriroient contre lui avant la décision du saint siége, il publia, vers la fin du mois de septembre 1698 (4), deux lettres contre celle de l'évêque de Chartres (in-8°). La première est divisée en deux parties, dont l'une a pour but de montrer que le texte du livre des *Maximes* s'accorde très-bien avec l'explication de l'*intérêt propre,* par l'amour naturel; et l'autre, qu'il n'y a pas de variation réelle entre les diverses explications, données successivement par l'archevêque de Cambrai. Dans la seconde lettre, il soutient la doctrine de son *Instruction pastorale* sur le désintéressement des parfaits, et explique plusieurs passages du livre des *Maximes,* que l'évêque de Chartres avoit relevés, comme favorables aux erreurs du Quiétisme.

XXI. *Lettre de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Chartres, en réponse à la* Lettre d'un Théologien (5).

L'évêque de Chartres, bien loin de songer à attaquer la réponse de Fénelon à sa *Lettre pastorale,* témoigna, peu de temps après la publication de cette réponse, vouloir se rapprocher de lui (6). Bossuet, qui n'approuvoit pas ce silence, reprit alors la plume, et publia, vers la fin de janvier 1699, sous le nom d'un *Théologien* (7), une *Réponse* à la première des deux lettres dont nous avons parlé dans l'article précédent. Fénelon répliqua au mois de mars suivant (8) par deux nouvelles lettres (*in*-8°). La première traite principalement des altérations de textes, qu'il avoit reprochées à M. de Chartres. La seconde a pour objet, 1° un passage du concile de Trente, dont l'archevêque de Cambrai s'étoit servi pour autoriser sa doctrine sur le désintéressement des parfaits; 2° les variations qu'on lui avoit reprochées; 3° quelques extraits de ses manuscrits, dont l'évêque de Chartres avoit blâmé la doctrine.

XXII. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, pour répondre à son ouvrage intitulé :* DE NOVA QUÆSTIONE TRACTATUS TRES (9).

L'opposition qui existoit entre l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai, sur la nature de la charité et de l'oraison passive, faisoit craindre à quelques théologiens, même à Rome, que la condamnation du livre des *Maximes* n'entraînât celle des mystiques et des scolastiques, sur ces deux points. Pour faire tomber ce préjugé, Bossuet publia, au mois d'août 1698 (10), trois dissertations latines, sous ce titre : *De nova Quæstione Tractatus tres.* Dans la première, intitulée : *Mystici in tuto,* il tâchoit de montrer l'accord de sa doctrine avec celle des mystiques, sur l'oraison passive. La seconde dissertation, intitulée : *Schola in tuto,* avoit pour but de concilier sa doctrine avec celle de l'Ecole, sur la nature de la charité.

(1) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 28 novembre et 26 décembre.

(2) *Histoire de Fénelon,* liv. III, n. 91. — *Vie de Fénelon,* par le P. de Querbeuf, page 368.

(3) Nous avons sous les yeux deux éditions de cette *Lettre pastorale*, la première *in*-4°, et la seconde petit *in*-12; toutes deux de l'année 1698. — Les mêmes raisons qui nous ont engagés à placer dans le tome V des *Œuvres de Fénelon* l'*Instruction pastorale* de l'archevêque de Paris, nous ont déterminés à placer dans le tome VII la *Lettre pastorale* de l'évêque de Chartres.

(4) *Lettre à l'abbé de Chanterac*, du 20 septembre 1698.

(5) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 91.

(6) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 7 novembre et 14 décembre 1698.

(7) *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 19 et 27 janvier 1699; tome XLII, pages 194 et 211.

(8) *Lettre à l'abbé de Chanterac*, du 13 mars 1699.

(9) *Histoire de Bossuet*, tome III, liv. X, n. 15. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 393.

(10) Il est certain que ces trois Dissertations latines ne furent

Dans le troisième traité, intitulé : *Quietismus redivivus*, et qui devoit, selon lui, *emporter la pièce*, il s'appliquoit à montrer les rapports du livre des *Maximes* avec les erreurs de Molinos, récemment proscrites par le saint siége.

Fénelon reçut, le 26 août 1698, ces trois dissertations, que des occupations plus pressantes ne lui permirent pas de réfuter aussitôt. Mais il y opposa, pendant les mois d'octobre et de novembre (1) trois nouvelles lettres (*in*-8°). Il combat, dans la première, l'opinion de Bossuet sur l'oraison passive; la seconde a pour objet la doctrine de l'évêque de Meaux sur les suppositions impossibles, et sur la nature de la charité. Il répond, dans la troisième, à quelques nouvelles objections contre l'état habituel de pur amour, sur lequel rouloit tout le livre des *Maximes*. Cette dernière lettre étoit principalement dirigée contre un nouvel écrit de Bossuet intitulé : *Quæstiuncula de actibus a charitate imperatis*, publié au mois de septembre 1698 (2), en forme d'*appendix* à la dissertation *Schola in tuto*.

XXIII. *Les principales propositions du livre des* Maximes des saints, *justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs.*

Vers la fin de l'année 1698, l'abbé de Chanterac pria Fénelon de lui envoyer une note des principaux témoignages des Pères et des auteurs mystiques, propres à justifier les expressions exagérées qu'on reprochoit au livre des *Maximes*. Pour répondre à ses désirs, Fénelon lui envoya, le 15 décembre de la même année (3), *Les principales propositions*, etc. imprimées fort à la hâte, en un jour et une nuit, et dont la première édition fut presque aussitôt suivie d'une seconde, beaucoup plus ample et plus correcte (*in*-8°). On voit, par la *Préface* et par la *Conclusion* de cet ouvrage, que l'archevêque de Cambrai le regardoit comme décisif pour la justification de son livre. Il ne faisoit pas alors attention, comme il le reconnut depuis (4), que le langage exagéré des auteurs mystiques étoit tout à fait répréhensible dans un ouvrage où l'auteur promettoit d'observer la précision du langage théologique, et surtout à une époque où les faux mystiques venoient de faire un abus si étrange des expressions peu mesurées des anciens. Toutefois il est à remarquer que Fénelon, malgré la confiance qu'il avoit dans la solidité de cette nouvelle apologie, la terminoit en protestant que son opinion particulière ne diminueroit en rien son entière soumission au jugement que le saint siége étoit sur le point de prononcer.

XXIV. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, en réponse à l'écrit intitulé :* Les passages éclaircis.

Pour expliquer les passages allégués par Fénelon, dans l'ouvrage précédent, en faveur des principales propositions du livre des *Maximes*, Bossuet publia, au commencement du mois de mars 1699, l'ouvrage intitulé : *Les Passages éclaircis* (5). Fénelon opposa quelques jours après, à cet ouvrage, deux nouvelles lettres, dans lesquelles il soutient l'explication qu'il a donnée aux passages des auteurs mystiques, pour la justification de son livre (6).

XXV. *Préjugés décisifs pour M. l'archevêque de Cambrai, contre M. l'évêque de Meaux* (7).

Cet écrit fut composé au mois de décembre 1698, et envoyé à l'abbé de Chanterac avec *Les principales propositions*, etc. (8). Fénelon y réduit tout son système à cinq propositions principales, qu'il tâche d'établir par les témoignages même de ses adversaires. Bossuet y opposa, vers la fin de janvier 1699 (9), une *Réponse* contre laquelle Fénelon publia, peu de temps après, la lettre suivante (10).

XXVI. *Lettre de M. l'archevêque de Cambrai, sur la* Réponse *de M. l'évêque de Meaux à l'ouvrage intitulé :* Préjugés décisifs. Février 1699.

XXVII. *Lettre de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, sur la charité.*

Cette lettre, envoyée à l'abbé de Chanterac

publiées à Paris, qu'au mois d'août 1698. Mais la correspondance de Bossuet nous apprend que, dès le mois de mars, on travailloit à les imprimer, et qu'il les envoya successivement à son neveu, à mesure qu'elles s'imprimoient. *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 17 mars, 28 avril, 5 mai, 16 juin, 28 juillet et 10 août 1698; tome XLI, pages 120, 193, 204, 255, 331, 373.

(1) *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 18 et 25 octobre 1698. — *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, des 13 et 20 décembre 1698.

(2) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 7 septembre 1698; tome XLI, page 440.

(3) *Lettres à l'abbé de Chanterac*, des 14 et 19 décembre 1698.

(4) Voyez la seconde partie de cette *Histoire littéraire*; art. 2, § 3, vers la fin.

(5) *Lettres de Bossuet à son neveu*, des 2 et 9 mars 1699.

(6) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 21 mars 1699.

(7) *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 423.

(8) *Lettre de l'abbé Phelippeaux à Bossuet*, du 6 janvier 1699 : *OEuvres de Bossuet*, tome XLII, pages 153 et suiv.

(9) *Lettre de Bossuet à son neveu*, du 27 janvier 1699. *Ibid.* page 211.

(10) Fénelon envoya cette lettre imprimée à l'abbé de Chanterac, avec celle du 20 février 1699.

dans le cours du mois de janvier 1699 (1), est une nouvelle réfutation de l'opinion de Bossuet sur la nature de la charité. Il n'est pas étonnant que Fénelon revînt si souvent sur cet article, que son adversaire même regardoit comme *le point décisif* (2). D'ailleurs il y fut ramené, à cette époque, par la publication de trois nouveaux écrits anonymes, publiés en faveur du sentiment de l'évêque de Meaux, et contre lesquels sa lettre est particulièrement dirigée (3).

XXVIII. *Lettres de M. l'archevêque duc de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, sur les douze propositions qu'il veut faire censurer par des docteurs de Paris* (4).

La censure à laquelle Fénelon répond dans ces deux lettres, avoit été dressée par l'abbé Vivant, docteur de Sorbonne, de concert avec M. Pirot, qui avoit d'abord approuvé, avec les plus grands éloges, le livre des *Maximes.* Elle avoit été provoquée par l'archevêque de Paris, vraisemblablement d'accord avec l'évêque de Meaux, d'après les instances de l'abbé Bossuet, qui croyoit cette démarche utile pour avancer le jugement du saint siége. Mais il faut avouer que la manière dont cette censure fut obtenue, et les circonstances de sa publication, n'étoient pas propres à lui concilier une grande autorité. On fut également surpris, en Italie et en France, que les docteurs de Paris prétendissent s'établir juges, dans une cause déférée au saint siége, et qu'ils voulussent faire passer pour une délibération de la Faculté, une simple consultation, pour laquelle on avoit été mendier précipitamment, de porte en porte, les signatures de quelques docteurs, en commençant par les plus jeunes, qui étoient naturellement exclus des assemblées de la Faculté. Il ne fut donc pas difficile à Fénelon de démontrer l'irrégularité de cet acte. C'est ce qu'il fit dans deux lettres imprimées, qu'il envoya à l'abbé de Chanterac vers la fin de janvier 1699 (5), et dans lesquelles il tâche en même temps de justifier les propositions censurées par les docteurs.

(1) *Lettre de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, du 31 janv. 1699.

(2) *Réponse à quatre Lettres*, n. 19; tome XXIX, page 62.

(3) Voyez à ce sujet la *Correspondance de Fénelon*, tome X, page 99.

(4) *Histoire de Fénelon*, liv. III, n. 93.—*Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 401. Outre les deux lettres que Fénelon opposa à la censure des docteurs, on peut consulter, à ce sujet, sa *seconde Lettre contre les Passages éclaircis*; obj. XIe. Voyez aussi la *Corresp. de Bossuet*, et celle *de Fénelon*, octobre et novembre 1698; et janvier 1699; *passim*.

(5) *Lettre à l'abbé de Chanterac*, du 6 février 1699.

XXIX. *Pièces relatives à la condamnation du livre des* Maximes.

Nous avons réuni sous ce titre les pièces suivantes, qui portent avec elles la date de leur première publication.

1° *Condamnation et défense, faite par notre saint Père le Pape Innocent XII, du livre imprimé à Paris en* 1697, *sous ce titre :* Explication des Maximes des saints sur la vie intérieure (6).

Nous ne nous arrêterons pas à donner l'histoire de cette condamnation, que l'on trouve exposée, avec tous ses détails, dans l'*Histoire de Fénelon* (7). Nous observerons seulement que, pour la commodité du lecteur, il nous a paru utile d'indiquer brièvement, en note, les principaux motifs qui, au jugement de Bossuet, ont fait condamner les XXIII Propositions extraites du livre des *Maximes*. Cette indication peut être considérée comme le résumé des longues discussions qui produisirent un si grand nombre d'écrits, sur cette matière, avant le jugement du saint siége.

2° *Mandement de messire François de Salignac de la Mothe Fénelon, archevêque duc de Cambrai*, etc. *pour l'acceptation du Bref de notre saint Père le Pape Innocent XII, portant condamnation du livre intitulé :* Explication des Maximes des saints (8).

Autant l'archevêque de Cambrai avoit étonné la France, et, pour ainsi dire, l'Europe entière, par la fécondité de son génie, pendant cette longue et affligeante controverse, autant il édifia le monde chrétien, par la promptitude et la sincérité de son obéissance au jugement du saint siége. La seule crainte de déplaire à la Cour, en manifestant sur-le-champ son adhésion à un décret qui n'étoit pas encore accepté en France, selon les formes établies par l'usage, l'empêcha de donner aussitôt un témoignage public de sa soumission. Mais le lendemain même du jour où il en reçut la permission du Roi, c'est-à-dire, le 9 avril 1699, il publia ce *Mandement* à jamais célèbre, témoignage si authentique de son obéissance *entière, absolue et sans restriction*, au jugement qui condamnoit le livre des *Maximes*. Il en fit passer aussitôt plusieurs exemplaires à l'abbé de Chanterac, pour les remettre au Pape et aux cardinaux, qui en éprouvèrent la plus sensible consolation,

(6) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 103, etc.

(7) Voyez encore, à ce sujet, la seconde partie de cette *Histoire littéraire*, art. 2, § 3.

(8) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 109.

et furent unanimement d'avis que Sa Sainteté adressât à l'archevêque de Cambrai une réponse honorable. Fénelon reçut donc, vers la fin du mois de mai suivant, le bref de félicitation qui se trouve dans sa correspondance, sous la date du 12 mai 1699 (1).

3° *Procès-verbal de l'assemblée des évêques de la province de Cambrai, pour l'acceptation du Bref de notre saint Père le Pape Innocent XII, portant condamnation*, etc. (2).

En exécution des lettres du Roi, qui convoquoient les assemblées métropolitaines de toutes les provinces du royaume, pour l'acceptation du Bref d'Innocent XII, les évêques de la province de Cambrai se réunirent, les 24, 25 et 26 mai 1699, dans le palais archi-épiscopal. Le caractère de président que Fénelon porta dans cette assemblée, en vertu de son titre d'archevêque, et la conduite pleine de noblesse qu'il sut tenir dans une position si délicate, font du *Procès-verbal de l'assemblée métropolitaine de Cambrai,* un des plus précieux monumens de la controverse du Quiétisme. Il fut d'abord imprimé à Cambrai, *in*-8°, l'année même de l'assemblée, et réimprimé dans le *Procès-verbal de l'assemblée générale du clergé de France,* tenue en 1700 à Saint-Germain-en-Laye. (*Paris*, 1703, *in-folio.*) On le trouve également en entier, dans le tome Ier des *Mémoires du clergé*, édition *in-fol.* La *collection des procès-verbaux des assemblées du clergé* n'en donne qu'un abrégé, parmi les *Pièces justificatives* du tome VI (n° 3).

4° *Mandement de messire,... réitérant l'acceptation du Bref de notre saint Père le Pape Innocent XII, portant condamnation*, etc. (3).

Immédiatement après les assemblées métropolitaines, tenues pendant les mois de mai et de juin 1699, tous les évêques de France publièrent un mandement pour l'acceptation du bref d'Innocent XII. L'archevêque de Cambrai, qui avoit donné le sien, dès le mois d'avril précédent, avec la permission du Roi, n'eut même pas la pensée d'en publier un second. Cependant, sur les représentations du marquis de Barbezieux, ministre secrétaire d'Etat, qui étoit vraisemblablement en ceci l'organe du Roi lui-même, il ne balança pas à *payer une seconde fois la dette qu'il avoit déjà payée par avance de si bon cœur.* Telle fut l'occasion du *Mandement* qu'il donna le 30 septembre 1700, à Lessines, dans le cours d'une visite épiscopale, mais qui ne put rien ajouter à la persuasion où l'on étoit depuis long-temps, de son entière et parfaite soumission au jugement du saint siége.

(1) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 115 et 116.

(2) *Ibid.*, n. 119 et 120.

(3) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 121.—*Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 501.

XXX. *Dissertatio de amore puro; seu Analysis controversiæ archiepiscopum inter Cameracensem et Meldensem episcopum habitæ, de charitatis natura, necnon de habituali statu puri amoris* (4).

Fénelon nous apprend lui-même, au commencement de cette *Dissertation,* à quelle occasion il la composa. Bossuet, chargé par l'assemblée du clergé de France, en 1700, de composer la *Relation* de tout ce qui s'étoit passé dans l'affaire du livre des *Maximes,* y avoit de nouveau insinué son opinion sur la nature de la charité, en rapportant avec éloge quelques paroles de l'assemblée métropolitaine d'Aix, qui supposoient le *motif de la béatitude essentiel à tout acte humain,* et particulièrement à l'acte d'amour. « Les assemblées, disoit-il, n'ont rien » oublié de ce qui servoit à illustrer la ma- » tière; on a pénétré à fond la nature du faux » amour pur, qui effaçoit toutes les anciennes » et les véritables idées de l'amour de Dieu, que » nous trouvons répandues dans l'Ecriture et » dans la tradition. Celui qu'on veut introduire » et établir à sa place, est *contraire à l'essence de* » *l'amour, qui veut toujours posséder son objet,* » *et à la nature de l'homme, qui désire nécessai-* » *rement d'être heureux* (5). » Ces dernières paroles, extraites mot pour mot du Procès-verbal de l'assemblée métropolitaine d'Aix, semblent difficiles à concilier avec l'enseignement commun des théologiens, qui regarde la charité comme un *amour de Dieu pour lui-même*, *sans aucun rapport à notre béatitude*, et avec le sentiment de Bossuet lui-même, qui reconnoît que dans l'acte d'amour on peut faire une *abstraction,* au moins *passagère et momentanée,* du motif de la béatitude (6).

L'archevêque de Cambrai, craignant donc que la *Relation* de l'évêque de Meaux, adoptée par l'assemblée de 1700, n'introduisît une espèce de tradition contraire à la véritable doctrine sur la charité, crut qu'il étoit important de mettre sous les yeux du souverain Pontife un

(4) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 126. — *Pièces justific.* du même livre, n. 11.

(5) *Relation des actes, et délibération concernant la Constitution en forme de Bref de N. S. P. le Pape Innocent XII*, etc. *Œuvres de Bossuet*, tome XXX, page 462.

(6) *Instruction sur les états d'oraison ;* Addition, n, 7; tome XXVII, page 488. — *Summa Doctrinæ*, n. 8; tome XXVIII, page 310. — *Schola in tuto*, quæst. I, art. 1, prop. 28; tome XXIX, page 214.

résumé de toute la controverse, relativement à cette question. « Loin de moi, dit-il au souve-» rain Pontife, dans le prélude de sa *Disserta-» tion*, loin de moi le dessein de renouveler une » fâcheuse discussion. Mais il m'a paru impor-» tant de montrer à Votre Sainteté le but vers » lequel ont été constamment dirigés les efforts » de mes adversaires. »

Pour atteindre son but, Fénelon divise sa *Dissertation* en quatre parties. Il examine, dans la première, l'opinion de l'évêque de Meaux; et dans la seconde, l'opinion de l'archevêque de Paris, sur la nature de la charité. Il justifie, dans la troisième, la doctrine de ses écrits apologétiques, sur le désintéressement des parfaits, et sur l'état habituel de l'amour pur. Dans la quatrième partie, l'auteur devoit exposer les sentimens qu'il avoit toujours eus sur cette matière, soit avant, soit depuis la condamnation de son livre. Cette dernière partie n'existe pas, et il y a tout lieu de croire qu'elle n'a jamais existé; car on lit, sur la dernière page du manuscrit original, ces paroles écrites de la main du marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai : *Quarta pars deest;* la quatrième partie manque.

La *Dissertation*, telle que nous l'avons, se réduit donc à établir ces deux points, que l'archevêque de Cambrai regardoit comme fondamentaux en matière de spiritualité (1) : 1° que la charité, considérée dans son essence et dans l'acte qui lui est propre, est un amour de pur bienveillance, sans aucun mélange du motif de la béatitude; 2° que, dans l'état de la plus haute perfection, la charité prévient et anime toutes les vertus, non-seulement en ce sens que la plupart des actes humains sont élevés à l'ordre surnaturel, mais en ce sens qu'ils sont expressément commandés par la charité, et par ce moyen, *en prennent l'espèce*, selon la doctrine de saint Thomas communément admise dans les écoles (2). Les lecteurs instruits comprendront sans peine, que cette doctrine ne porte aucune atteinte à la condamnation du livre des *Maximes*, que Fénelon respecta sincèrement jusqu'à son dernier soupir.

On sera peut-être surpris de ne pas trouver cette analyse de la *Dissertation sur l'amour pur*, conforme à celle qu'en a donnée le cardinal de Bausset, dans les *Pièces justificatives* de l'*Histoire de Fénelon* (3). La raison de cette différence est facile à expliquer. Il est vrai que l'archevêque de Cambrai rédigea d'abord son ouvrage, sur le plan exposé dans l'*Histoire de Fénelon*. Nous avons sous les yeux le manuscrit original de cette première rédaction, qui, toute incomplète qu'elle est, formeroit un volume de 5 à 600 pages *in*-8°, et dont la *Préface* contient tous les fragmens cités par le cardinal de Bausset. Mais Fénelon, effrayé sans doute de la longueur de son travail, entreprit ensuite de le réduire sur un nouveau plan; c'est ce qu'il exécuta, en composant la *Dissertation* que nous venons d'analyser, et qui a paru, pour la première fois en 1822, dans le tome IX des *Œuvres de Fénelon*. Cette *Dissertation* n'est visiblement qu'un abrégé de la première. Il paroît même que Fénelon trouva encore cet abrégé trop considérable, pour être mis sous les yeux du souverain Pontife; car il le resserra de nouveau dans une lettre au Pape, du 8 mars 1701, rédigée sur le même plan, et dans laquelle est traité le quatrième point, omis dans la *Dissertation*.

Le cardinal de Bausset, fondé sur un passage de la *Dissertation* dont il donne l'analyse, pense que l'intention de l'archevêque de Cambrai étoit de la faire remettre au souverain Pontife après sa mort. Il paroît en effet que telle étoit d'abord l'intention de Fénelon. Mais la lettre du 8 mars 1701, que nous venons de citer, et dans laquelle il supplie le Pape de vouloir bien l'avertir des erreurs qu'il auroit pu enseigner dans ses écrits apologétiques (4), montre qu'il changea d'avis, et qu'il désira de soumettre, avant de mourir, ses observations au Pape. Nous ignorons cependant s'il exécuta ce projet en 1701; ce qui pourroit en faire douter, c'est qu'il existe une autre lettre écrite au même Pape, en 1712, et dans laquelle Fénelon ne fait guère que répéter ce qu'il avoit dit dans celle du 8 mars 1701. Il est difficile de croire qu'il ait adressé au Pape, sur le même sujet, deux lettres différentes, dont la seconde n'est au fond qu'une répétition de la première. Quoi qu'il en soit, nous avons cru devoir placer les deux lettres à la suite de la *Dissertation*, non-seulement parce qu'elles en sont comme l'analyse et le complément, mais parce qu'elles fournissent une nouvelle preuve de l'inviolable soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement qui avoit condamné son livre.

(1) *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, préambule.— *Preface* de la *Dissertation sur l'amour pur*, selon la première rédaction.

(2) S. Thom. Part. 3, quæst. LXXXV, art. 2, ad 1.— 2. 2. quæst. CLIV, art. 10. *Conclusio*.

(3) *Histoire de Fénelon* — *Pièces justificat. du livre* III, n. 11.

(4) *Lettre au Pape*, du 8 mars 1701; fin du second et du quatrième paragraphes.

Le commencement de la seconde lettre nous apprend que Fénelon avoit, en 1712, des raisons plus pressantes que jamais, de s'expliquer sur cette matière. Le cardinal de Noailles, dans un *Mémoire* présenté au Roi, et publié sans l'agrément de Sa Majesté, avoit accusé l'archevêque de Cambrai et quelques autres évêques de France, *de favoriser ouvertement les erreurs du Quiétisme* (1). Il étoit sans doute bien convenable que Fénelon renouvelât, à cette occasion, les témoignages qu'il avoit autrefois donnés de son entière soumission au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes*. Telle fut l'occasion de la lettre qu'il écrivit, en 1712, au Pape Clément XI. Le même motif l'engagea, cette même année, à faire présent à son église métropolitaine d'un très-bel ostensoir, destiné à manifester de plus en plus son humble soumission. Nous parlerons ailleurs, plus au long, de ce fait important, qui a donné lieu, dans ces derniers temps, à quelques discussions intéressantes relativement à l'histoire de Fénelon (2).

§ II.

Ouvrages imprimés sur le Quiétisme, qui ne se trouvent point dans les *éditions de Versailles et de Paris*.

La crainte de grossir inutilement la collection, déjà si volumineuse, des écrits de Fénelon sur le Quiétisme, et d'y faire entrer des ouvrages condamnés par le saint siége, nous a fait supprimer, dans cette collection, plusieurs ouvrages publiés par Fénelon lui-même, dans le cours de cette controverse. En voici la liste exacte :

I. *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Paris, 1697 ; 272 pages *in*-12.

Quelque important que soit cet ouvrage, dans l'histoire de la controverse du Quiétisme, nous n'avons pas balancé à l'exclure de la collection des *Œuvres de Fénelon*. Personne n'ignore l'édifiante soumission avec laquelle il accepta le bref d'Innocent XII contre le livre des *Maximes*, et son inviolable fidélité à conserver, jusqu'à la fin de sa vie, les sentimens de cette humble résignation que la piété lui inspira, dès la première nouvelle d'une décision si contraire à son attente. Que pouvions-nous faire de mieux, que d'imiter son obéissance parfaite au jugement qui l'avoit condamné ? N'eussions-nous pas ouvertement blessé le profond respect que tous les enfans de l'Eglise doivent à ses décisions, en reproduisant un livre dont elle leur interdit absolument la lecture ? Il est vrai que la suppression de cet ouvrage forme une lacune dans la collection des *Œuvres de Fénelon*. Mais outre que la soumission aux lois de l'Eglise devoit l'emporter, dans notre esprit, sur toute autre considération, il est certain que les écrits apologétiques de Fénelon suffisent pour apprendre à un lecteur attentif tout le sujet de la contestation. D'ailleurs, pour suppléer, en quelque manière, au livre des *Maximes*, nous avons donné, dans le tome IV des *Œuvres de Fénelon*, *l'Analyse raisonnée* de cet ouvrage et de toute la controverse du Quiétisme. Cette *Analyse*, qu'on retrouvera dans la seconde partie de notre *Histoire littéraire*, peut être considérée comme le résumé des nombreux écrits de Bossuet et de Fénelon, sur cette matière. Elle peut également suppléer à la brièveté des analyses que nous avons faites de plusieurs écrits de Fénelon, sur les points les plus importans de cette controverse.

Pour compléter les détails que nous donnerons, en cet endroit, sur le livre des *Maximes*, il suffira d'en indiquer ici les principales éditions qui sont venues à notre connoissance.

Une lettre de l'abbé de Chanterac à l'abbé de Langeron, du 12 novembre 1697, nous apprend que l'édition de Paris fut contrefaite à Lyon, dans le cours de la même année. Nous croyons que l'abbé de Chanterac désigne ici une édition que nous avons sous les yeux, et dans laquelle on a suivi, page pour page, celle de Paris, à l'exception du frontispice, au bas duquel on lit l'indication de *Bruxelles*, 1697. Les *Mémoires* du P. Nicéron (tome XXXVIII, page 351) parlent aussi d'une nouvelle édition *in*-12 (*Amsterdam* 1698), et d'une traduction allemande (*Wesel*, 1699, *in*-8). Enfin le *Magasin encyclopédique* (*Ve année*, tome II, page 513) parle d'une autre édition françoise, donnée à *Bruxelles* en 1698 (164 pages *in*-12).

II. *Placita Sanctorum explicita*. Décembre 1697, *in*-12.

Cet ouvrage est la traduction latine du précédent. Le Mémoire que Fénelon remit à l'abbé de Chanterac, dans les premiers jours d'août

(1) Il s'agit ici de la *Réponse du cardinal de Noailles* à un Mémoire de Louis XIV, relatif aux affaires du Jansénisme. On peut voir, dans la *Correspondance de Fénelon* (tome IV, page 22, etc.), l'*Examen* qu'il fit, dans le temps, de cette *Réponse*, et qu'il communiqua, dans le plus grand secret, au P. Le Tellier. Voyez aussi la *Lettre de Fénelon au P. Le Tellier*, du 27 juin 1712, et quelques autres de la même année, parmi les *Lettres diverses*. *Histoire de Fénelon*, livre VI, n. 20 et 25.

(2) Voyez le *premier Appendice* de la seconde partie de cette *Histoire littéraire*.

1697 (1), nous apprend qu'à cette époque il avoit déjà composé cette traduction latine, dont l'élégance et la pureté furent généralement admirées (2). Il l'envoya d'abord manuscrite à Rome, dans le cours du mois de septembre (3), et la fit imprimer au mois de décembre suivant (4). Les libraires de Hollande s'empressèrent aussitôt de la réimprimer à son insu (5), pour répondre aux demandes multipliées qu'on leur faisoit de toutes parts.

III. *Extrait du livre des Maximes des Saints, qui prouve sa conformité avec les XXXIV Articles arrêtés à Issy. Cambrai*, 1698.

Les mêmes raisons qui nous ont obligés de supprimer le livre des *Maximes*, nous ont déterminés à supprimer cet *Extrait*, imprimé à Cambrai, avec beaucoup de précipitation, au mois de février 1698 (6). Ce n'est qu'un recueil de citations, parmi lesquelles on trouve quelques-unes des propositions condamnées par le Bref d'Innocent XII. Fénelon y prouve bien que les Articles d'Issy étoient énoncés dans plusieurs endroits de son livre; mais il eût fallu montrer de plus, que ces Articles ne sont pas combattus dans d'autres passages du même livre.

IV. *Traductions latines de plusieurs Ecrits publiés à l'occasion du livre des* Maximes.

La plupart des écrits apologétiques de Fénelon sur le Quiétisme, furent traduits et imprimés en latin, pour la commodité des théologiens de la Cour Romaine. Quelques-unes de ces traductions ne sont pas l'ouvrage de Fénelon, mais de quelque ami zélé pour sa défense. Nous nous bornerons à indiquer celles qui sont venues à notre connoissance :

1° *Pastoralis Instructio illustriss. ac reverendiss. archiepiscopi Cameracensis.* (*Voy.* le n. X du paragraphe précédent.)

La lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac, du 29 octobre 1697, suppose que cette traduction n'est pas de Fénelon, du moins dans toutes ses parties. Il l'envoya manuscrite à Rome, au mois de décembre 1697 (7), et la fit imprimer peu de temps après.

2° *Responsio D. archiepiscopi Cameracensis Declarationi D. archiepiscopi Parisiensis, D. episcopi Meldensis, et D. episcopi Carnotensis, in librum cui titulus :* Explication des Maximes des saints. (*Voyez* plus haut, n. XI.)

Il est certain que cette traduction n'est pas de Fénelon. Elle fut composée à Lyon, par un de ses amis (8), et imprimée au mois de décembre 1697 (9).

3° *Responsio ad libellum cui titulus :* Summa Doctrinæ, etc. (*Voyez* plus haut, n. XII.)

Cette traduction, composée par Fénelon lui-même (10), fut imprimée avec les deux ouvrages précédens, pendant le mois de décembre 1697 (11).

4° *Veræ Oppositiones inter doctrinam Meldensis episcopi, et doctrinam archiepiscopi Cameracensis.* (*Voyez* plus haut, n. XIII.)

Cette traduction fut imprimée à peu près en même temps que les précédentes. L'abbé de Chanterac la reçut dans le cours du mois de février 1698 (12).

5° *Lettres à M. l'archevêque de Paris, sur son Instruction pastorale du 27 octobre 1697.* (*Voyez* plus haut, n. XIV.)

La traduction latine des trois premières fut envoyée à l'abbé de Chanterac, dans le cours du mois de mars 1698 (13). La quatrième ne fut envoyée qu'à la fin du mois de mai suivant (14).

6° *Lettres à M. l'évêque de Meaux,* en réponse aux *divers Écrits* ou *Mémoires.* (*Voyez* plus haut, n. XVI.)

Fénelon envoya successivement à l'abbé de Chanterac ces lettres en latin, dans le cours des mois de mai, juin et juillet 1698 (15).

7° *Responsum illustriss. D. archiepiscopi et ducis Cameracensis ad librum illustriss. D. episcopi Meldensis, cui titulus :* Relation sur le Quiétisme. (*Voyez* plus haut, n. XVIII.)

Cette traduction fut imprimée au mois d'octobre 1698; il paroît qu'elle n'est pas de Fénelon (16).

8° Fénelon, dans sa lettre à l'abbé de Chan-

(1) On trouve ce *Mémoire* dans la *Correspondance de Fenelon sur le Quiétisme.*

(2) *Lettre de l'abbé Phelippeaux à Bossuet*, du 18 novembre 1697. *Œuvres de Bossuet*, tome XL, page 485.

(3) *Lettre à l'abbé de Chanterac*, du 18 septembre 1697.

(4) *Lettres au même*, des 11, 24 et 31 decembre 1697.

(5) *Lettre au même*, du 7 janvier 1698.

(6) *Lettres au même*, du 6 novemb. 1697, et du 20 février 1698.

(7) *Lettre au même*, du 3 décembre 1697.

(8) *Lettre à l'abbé de Chanterac* du 27 novembre 1697.

(9) *Lettres au même*, des 3 et 31 décembre 1697, et du 7 janvier 1698.

(10) *Lettre au même*, du 3 décembre 1697.

(11) *Lettres* des 11 et 24 decembre 1697.

(12) *Lettre de l'abbe de Chanterac à Fenelon*, du 22 fevrier 1698.

(13) *Lettres à l'abbe de Chanterac*, des 25 février, 12 et 18 mars 1698.

(14) *Lettre au même*, du 23 mai 1698.

(15) *Lettres au même*, des 2 mai, 28 juin et 12 juillet 1698.

(16) *Lettre au même*, du 27 septembre 1698.

terac du 18 octobre 1698, lui promet la traduction latine des trois *lettres à M. l'évêque de Meaux, pour répondre à son ouvrage intitulé :* De nova Quæstione Tractatus tres : (*Voyez* plus haut, n. XXII) mais nous ne savons si ces trois lettres furent effectivement traduites, parce que Fénelon perdit, à cette époque, une personne qui lui étoit d'un grand secours pour ses traductions (1).

9° *Propositiones libelli ab adversariis impugnatæ, sanctorum et ascetarum vehementioribus sententiis confirmantur.* (*Voyez* plus haut, n. XXIII.)

Cet ouvrage eut, en latin comme en françois, deux éditions, l'une du mois de décembre 1698, et l'autre du mois de février 1699 (2).

10° *D. archiepiscopi Cameracensis causa adversus D. episcopum Meldensem jam manifeste præjudicata.* (*Voyez* plus haut, n. XXV.)

Nous avons sous les yeux un exemplaire de cet ouvrage latin, qui parut sans doute dans le cours du mois de janvier 1699.

11° *Lettres à M. l'évêque de Meaux, sur les douze propositions qu'il veut faire censurer par des docteurs de Paris.* (*Voyez* plus haut, n. XXVIII.)

Fénelon, dans sa lettre à l'abbé de Chanterac, du 6 février 1699, annonce la traduction latine de ces lettres, comme devant paroître incessamment.

§ III.

Ouvrages inédits.

I. *Projet de rédaction des Articles d'Issy* (3).

Il est fait mention de ce *Projet*, dans le *Mémoire* adressé à M. de Chalons pendant les conférences d'Issy, et dans la VIIe des *Vingt Questions* proposées à M. de Paris, davant madame de Maintenon. (*Voyez* les n. I et IV du § Ier.)

II. *Explication des XXXIV Articles arrêtés à Issy, suivie de l'Examen du* Projet d'addition, *remis aux commissaires par M. l'évêque de Meaux.*

Cet ouvrage que Fénelon refondit ensuite dans le livre des *Maximes*, obtint l'approbation de l'archevêque de Paris et de M. Tronson (4).

III. *Examen des principales questions agitées dans les conférences d'Issy.*

Cet ouvrage, composé de huit chapitres, fut rédigé par Fénelon pendant les conférences d'Issy, et adressé vraisemblablement à quelqu'un des membres de ces conférences, pour exposer ses véritables sentimens sur les matières qui en étoient l'objet.

IV. *Examen du sens et des conséquences des XXXIV Articles arrêtés à Issy.*

C'est une courte dissertation, composée peu après la publication du livre des *Maximes*, pour en justifier la doctrine sur l'article du pur amour.

V. Divers *Eclaircissements sur le livre des Maximes des Saints*, adressés aux trois prélats, auteurs de la *Déclaration*, et particulièrement à Bossuet.

1° *Eclaircissement qui servira de première partie au livre des* Maximes. Fénelon, avant les éclats publics, occasionnés par ce livre, se proposoit de mettre cet *Éclaircissement* à la tête d'une nouvelle édition, pour en expliquer les propositions obscures ou équivoques. Il se propose, dans cet Écrit, de montrer, « 1° l'étendue précise de son système sur l'état habituel du pur amour; 2° la conformité de son livre avec ce système; 3° les autorités sur lesquelles il s'est servi de certains termes, pour expliquer ce système. »

On conserve, à la *Bibliothèque du Roi*, un exemplaire du livre des *Maximes*, avec un grand nombre d'additions et de corrections manuscrites, que Fénelon se proposoit d'intercaler dans le texte de cette nouvelle édition, pour expliquer ou modifier les passages qui excitoient de plus fortes réclamations. On peut voir, dans la dernière édition de *l'histoire de Fénelon*, de plus amples détails sur ce projet, auquel Fénelon fut obligé de renoncer, par un fâcheux concours de circonstances (5).

(1) *Lettre au même*, du 28 novembre 1698.

(2) *Lettres au même*, des 19 et 26 décembre 1698; des 6 et 13 février 1699.

(3) Dans la première édition de cette *Histoire littéraire*, nous avons indiqué, parmi les *Ouvrages inédits sur le Quiétisme*, l'*Explication de quelques expressions, tirées des lettres de M. de Cambrai à Mme de Maintenon*. Cette *Explication*, qui était alors inédite, a été publiée depuis, parmi les *Lettres et Opuscules inédits de Fénelon*; *Paris, in-8°*. On la trouve aussi dans la nouvelle édition des *Œuvres de Fénelon*, parmi les *Lettres spirituelles*.

(4) Voyez la IXe des *Vingt Questions* proposées à M. de Paris, en présence de madame de Maintenon; *Œuvres de Fénelon*, t. IV, p. 107.—*Lettre de Fénelon à M. Tronson*, du 26 février 1696.—*Lettres de M. Tronson au duc de Beauvilliers et à Fénelon*, du 22 mars 1696.—*Lettre à madame de Maintenon*, du mois de septembre 1697.—*Réponse à la Relation sur le Quiétisme*, n. 66; tome VI des *Œuvres de Fénelon*.—*Histoire de Fénelon*, livre II, n. 52; livre III, n. 8.

(5) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 37.—*Pièces justificatives du même livre*, n. 2.

2° *Dissertation sur la conformité du livre des Maximes avec les Articles d'Issy*. Nous avons sous les yeux plusieurs copies de cette *Dissertation*, qui n'a pas de titre, et qui commence par ces mots : *On ne doit jamais écrire que pour être entendu.*

Bossuet fait sans doute allusion à quelques-uns de ces *Éclaircissemens*, dans le n. IV de son *premier Ecrit ou Mémoire* sur le livre des *Maximes*.

VI. *Dissertation sur l'état passif.*

Fénelon expose, dans cette *Dissertation*, les preuves de l'état passif, tirées de l'Ecriture, des Pères, et des auteurs mystiques des derniers siècles, pour répondre aux objections de Bossuet sur cette matière.

VII. *Dissertation sur l'amour naturel, libre et non vicieux*, dans l'exclusion duquel consiste, selon l'archevêque de Cambrai, le désintéressement des parfaits.

Nous passons sous silence une multitude d'ouvrages imparfaits, de dissertations incomplètes, et surtout d'extraits des auteurs mystiques anciens et modernes, sur les diverses questions agitées entre Bossuet et Fénelon, à l'occasion du livre des *Maximes*.

SECTION IV.

Ouvrages sur le Jansénisme.

A peine deux années s'étoient écoulées, depuis l'édifiante soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement qui avoit condamné le livre des *Maximes*, lorsqu'il se vit engagé, par le devoir de son ministère, dans une controverse beaucoup plus longue et plus importante que celle du Quiétisme, et dont les résultats ne furent pas, à beaucoup près, aussi consolans pour les amis de la religion. Les disputes du Jansénisme, suspendues pendant trente-quatre ans, par la paix de Clément IX, se ranimèrent avec plus d'ardeur que jamais, à l'occasion du fameux *Cas de Conscience*, imprimé à Paris en 1702, et qui ne tendoit à rien moins qu'à renouveler toutes les questions décidées depuis long-temps par l'autorité du saint siége et de l'Eglise universelle.

S'il est toujours du devoir d'un pasteur, d'élever la voix, pour prémunir son troupeau contre les innovations en matière de doctrine, on peut dire qu'à l'époque dont nous parlons, ce devoir étoit encore plus pressant pour l'archevêque de Cambrai, appelé par la Providence à gouverner un diocèse où les nouvelles erreurs avoient déjà fait de grands progrès, et trouvoient encore beaucoup d'appui (1). Vivement pénétré de cette obligation, Fénelon mit tout en œuvre, pour préserver ses diocésains de la séduction. Les dernières années de sa vie furent presque entièrement consacrées à défendre la doctrine de l'Eglise, contre les nouveautés dangereuses qui se propageoient alors avec une si effrayante rapidité, et qu'il regardoit comme une source féconde de divisions également funestes au bien de la religion et à la tranquillité des Etats. C'est avec l'accent de la plus vive douleur qu'il s'explique, à ce sujet, dans un grand nombre de lettres, dont quelques-unes devoient être mises sous les yeux de Louis XIV, par le père Le Tellier, à qui elles étoient adressées : « Il est vrai, » écrivoit-il en 1712, que la grande autorité » du Roi est comme une digue, qui arrête ce » torrent au dehors; mais elle ne l'arrête pas au » dedans des cœurs : au contraire, elle irrite les » esprits prévenus. Plus ils sont contraints, plus » ils se croient opprimés. Que n'auroit-on pas » à craindre de ce torrent, si, par un excès » de malheur, la digue qui est notre unique » ressource venoit à se rompre?..... Que deviendroit l'Eglise de France, si une vie si » précieuse nous étoit enlevée, par un secret » jugement de Dieu?..... J'avoue qu'il est bien » douloureux au Roi d'avoir ces disputes de religion à finir au dedans, pendant qu'il a une » si forte guerre au dehors. Mais j'ose dire que » rien ne doit plus alarmer, qu'une séduction » presque universelle, qui semble préparer une » guerre civile de religion, semblable à celle » des Huguenots du temps de nos pères. Qu'y » a-t-il de plus dangereux, que de laisser prévaloir, dans toute la nation, une secte artificieuse et turbulente, que les sermens mêmes » ne peuvent arrêter? Le parti ne propose une » fausse paix, que pour achever de prévaloir, et que pour attendre des temps de » trouble (2). »

Il faut avouer que les circonstances sont aujourd'hui bien différentes de ce qu'elles étoient au moment où l'ame de Fénelon étoit accablée par la perspective d'un si triste avenir. Bien loin d'avoir aujourd'hui à redouter la propagation des erreurs du Jansénisme, tout porte à

(1) *Mémoire sur l'état du Diocese de Cambrai, relativement au Jansénisme*; t. XII *des OEuvres (Edition de Versailles)*. — *Lettre au duc de Chevreuse*, du 7 septembre 1702. *Corresp.* tome Ier, page 139.

(2) *Lettre de Fenelon au P. Le Tellier*, du 22 juillet 1712, n. 5 et 17 ; parmi les *Lettres diverses* de Fénelon.

croire que le temps de cette hérésie est passé, ou du moins, que ses derniers rejetons ne tarderont pas à être extirpés. Ce seroit pourtant une erreur de croire que tout l'intérêt des écrits de Fénelon, sur cette matière, s'est évanoui avec les circonstances particulières qui les ont fait naître. Il est vrai que, dans un siècle aussi indifférent que le nôtre pour les controverses théologiques, peu de lecteurs ont le goût d'approfondir les questions épineuses, qui furent agitées avec tant de chaleur entre les plus grands hommes du siècle de Louis XIV; mais les théologiens qui voudront s'instruire à fond du dogme catholique sur les matières de la grâce, les pasteurs qui auroient besoin de prémunir leur troupeau contre des erreurs tant de fois proscrites, aimeront sans doute à prendre pour guide un auteur dont les ouvrages excitèrent, à une époque si justement célèbre, l'admiration universelle, soit par la force et la solidité des raisonnemens, soit par le caractère de douceur et de modération dont ils offrent un parfait modèle, et que l'on aime toujours à trouver dans les défenseurs de la vérité. Il est d'ailleurs certain, que les principaux points de doctrine, établis dans les écrits de Fénelon contre les nouvelles erreurs, sont la base et le rempart de toutes les décisions de l'Eglise; car, ainsi que l'a judicieusement observé le cardinal de Bausset dans l'*Histoire de Fénelon*, il n'est aucune définition dogmatique à l'abri des chicanes imaginées par les disciples de Jansénius, pour éluder les définitions de l'Eglise sur les matières de la grâce; « Il n'est point de question ni de con- » troverse théologique, à laquelle on ne puisse » ramener l'examen et la discussion de la na- » ture, de l'étendue et des bornes de l'infailli- » bilité de l'Eglise (1). » Et pour emprunter ici le langage de Fénelon lui-même : « Il ne s'agit » pas seulement, dans cette contestation, de la » doctrine condamnée dans le livre de Jansé- » nius;.... il s'agit encore d'un dogme qui sape » les fondemens de toute l'autorité de l'Eglise » dans la pratique, et qui ne laisse nulle res- » source réelle contre aucune des hérésies qui » pourroient s'élever jusqu'à la fin des siècles. » On soutient, par des écrits innombrables, » que l'Eglise, malgré les promesses, peut être » abandonnée du Saint-Esprit, jusqu'au point » de se tromper, et de tromper tous ses enfans, » quand elle leur déclare, en lisant un texte, » qu'il exprime naturellement un sens héré- » tique, c'est-à-dire contradictoire à la révéla- » tion. Loin d'être alarmé de cette doctrine, » chacun s'accoutume à supposer que la distinc- » tion du *fait* et du *droit* la rend incontestable. » Beaucoup de personnes d'esprit et de piété se » laissent éblouir par cette distinction, qu'elles » n'approfondissent jamais; et elles concluent » qu'on fait, mal à propos, beaucoup de bruit » pour une pure *question de fait*, absolument » indifférente à la foi catholique.... Vous ver- » rez, mes très-chers frères, par les réflexions » suivantes, combien cette distinction captieuse » énerve toute autorité (2). »

(1) *Histoire de Fénelon*, livre v, n. 17.

Tel fut le principal objet des nombreux écrits de Fénelon sur la controverse du Jansénisme. Nous diviserons en trois paragraphes la liste complète de ces écrits. Nous parlerons 1° des écrits imprimés et contenus dans l'*édition de Versailles;* 2° de quelques écrits imprimés qui ne se trouvent point dans cette édition; 3° enfin de quelques ouvrages inédits.

§ Ier.

Ouvrages sur le Jansénisme, contenus dans l'*édition de Versailles* (3).

I. *Instructions pastorales de monseigneur l'archevêque de Cambrai, prince du Saint-Empire, etc., au clergé et au peuple de son diocèse, à l'occasion de l'écrit intitulé :* Cas de conscience (4).

On voit, par le seul titre de ces *Instructions*, qu'elles furent composées à l'occasion du fameux *Cas de conscience*, qui renouvela en 1702 toutes les disputes du Jansénisme, assoupies depuis quelques années par la paix de Clément IX. Dans cet écrit qui paroît avoir eu pour auteur le docteur *Petitpied* (5), « on supposoit, dit le chance- » lier d'Aguesseau, un confesseur embarrassé de » répondre aux questions qu'un ecclésiastique » de province lui avoit proposées, et obligé de » s'adresser à des docteurs de Sorbonne pour » se guérir de scrupules vrais ou imaginaires. » Un de ces scrupules rouloit sur la nature de » la soumission qu'on doit avoir pour les con-

(2) Préambule de la première *Instruction pastorale* contre le *Cas de conscience*. — *Histoire de Fénelon*, liv. v, n. 2 et suiv. — *Pièces justificatives* du même livre, n. 1.

(3) Ces ouvrages remplissent les tomes x-xvi de l'*Edition de Versailles;* on les trouve dans les tomes III, IV et V de l'*Edition de Paris*.

(4) *Histoire de Fénelon*, livre v, n. 4, 7, 17, etc.—*Lettres de Fénelon à l'abbé de Langeron*, des 24 mai et 4 juin 1703. — *Lettres au P. Lami*, du 22 mai 1704 et du 25 mai 1705. — *Lettres du P. Lami à Fénelon*, des 2 mai et 16 août 1704.

(5) Voyez, à ce sujet, les *Mém. pour servir à l'Hist. Ecclés. du 18e siècle;* t. Ier, pag. 23. IV, 206.— *Histoire de Bossuet;* liv. XIII, n. 4.— Barbier, *Dict. des anonymes;* art. *Cas de Conscience*.

» stitutions des Papes contre le Jansénisme (1). » L'ecclésiastique de province *condamnoit les cinq propositions, dans tous les sens condamnés par l'Eglise, et même dans le sens de Jansénius, comme Innocent XII l'a expliqué dans ses Brefs aux évêques des Pays-Bas*, c'est-à-dire, comme l'entendoit cet ecclésiastique, dans le sens que présentent les cinq propositions considérées en elles-mêmes, et indépendamment du livre de Jansénius. Mais sur la *question du fait*, c'est-à-dire sur l'attribution des cinq propositions au livre de l'évêque d'Ypres, il pensoit que *le silence respectueux* étoit suffisant, pour rendre aux constitutions des Papes toute l'obéissance qui leur est due. Après cet exposé, le confesseur demandoit s'il étoit permis d'absoudre l'ecclésiastique? La décision portoit que les sentimens de l'ecclésiastique de province *n'étoient ni nouveaux, ni singuliers, ni condamnés par l'Eglise, ni tels enfin que le pénitent fût obligé d'y renoncer, pour obtenir l'absolution.* « Un très-grand » nombre de docteurs, à qui la consultation fut » présentée, ne sentirent ni les piéges qu'on » leur tendoit, ni les conséquences de leur déci- » sion; il y en eut environ quarante qui sou- » scrivirent, sans beaucoup de réflexion, à la » décision qui leur fut présentée, et qui devint » bientôt publique (2). »

A peine cette décision fut-elle connue, qu'elle excita de tous côtés les plus vives réclamations. Le pape Clément XI la condamna, avec les plus sévères qualifications, par un bref du 12 février 1703, auquel la plupart des évêques de France adhérèrent sans balancer. Les docteurs qui avoient signé *le Cas de conscience*, se rétractèrent presque aussitôt, à l'exception d'un seul, et à l'instigation même du cardinal de Noailles, dont l'autorité, à ce qu'il paroît, n'avoit pas peu contribué à leur première démarche (3).

Au milieu de cet empressement universel des évêques et du clergé de France, pour souscrire à la décision du saint siége, Fénelon ne pouvoit sans doute garder le silence; et le rare exemple de soumission qu'il avoit donné au monde chrétien, quelques années auparavant, devoit ajouter un nouveau poids à ses instructions contre l'erreur. Il publia donc, le 10 février 1704, son *Ordonnance et Instruction pastorale contre le Cas de conscience*. (*Valenciennes, in*-12.) Il la commence par fixer le véritable état de la question élevée dans ces derniers temps, savoir : si l'Eglise est infaillible, en prononçant sur l'orthodoxie ou l'hétérodoxie, la catholicité ou l'héréticité d'un livre. (§ 1, 2, 3.) Il établit ensuite cette infaillibilité, 1° par les paroles mêmes de l'Ecriture, c'est-à-dire par les promesses d'infaillibilité faites à l'Eglise; promesses évidemment illusoires, si l'Eglise n'est pas infaillible dans l'approbation et la condamnation des textes; (§ 4.) 2° par la pratique constante de l'Eglise, qui, dans tous les siècles, a réglé la foi des fidèles, en approuvant certains textes pour en faire des symboles, et en rejetant d'autres comme infectés de l'erreur; (§ 5, etc.) 3° par l'autorité du clergé de France, qui a formellement reconnu, dès le commencement de cette controverse, l'infaillibilité dont il s'agit; (§ 11.) 4° par les propres aveux des disciples de l'évêque d'Ypres. Ici Fénelon montre ses adversaires en contradiction manifeste avec eux-mêmes, en leur demandant comment il se fait qu'ils aient une si grande déférence pour l'autorité de l'Eglise, lorsqu'elle approuve le texte de saint Augustin, tandis qu'ils la rejettent, lorsqu'elle condamne le texte de Jansénius? (§ 12.) 5° enfin par l'histoire des plus anciens conciles généraux qui n'ont pas fait difficulté de prononcer *précisément et directement* sur l'héréticité ou la catholicité des livres soumis à leur examen, et d'exiger des fidèles une adhésion intérieure à ce jugement. (§ 15, etc.) L'archevêque de Cambrai examine ensuite et résout les principales difficultés par lesquelles on tâche d'éluder ces preuves, et d'anéantir l'autorité des Bulles du saint siége contre le livre de Jansénius. Il conclut son *Ordonnance*, en condamnant l'écrit intitulé *Cas de conscience, etc.* comme « renouvelant le scandale des anciennes » contestations;.... comme soutenant indirecte- » ment les erreurs du livre de Jansénius;..... » comme favorisant le parjure, jusque dans les » professions de foi;.... enfin comme injurieux » au saint siége, et sapant le fondement néces- » saire de l'autorité de l'Eglise. »

Tel est le fond de cette *Instruction pastorale*, qui, par la célébrité de son auteur, par la clarté qu'il répandoit sur des matières abstraites et épineuses, par l'indulgence et la modération qu'il témoignoit constamment aux novateurs, en combattant leurs opinions les plus téméraires, fixa en un moment l'attention universelle. Ce fut vraisemblablement pour répondre à cet empressement général, que Fénelon fit réimprimer cette première *Instruction*, dans le cours de la

(1) *Mémoires du chancelier d'Aguesseau*, tome XIII, page 200.

(2) *Ibid.*

(3) On peut voir, dans la *Correspondance de Fenelon*, (*Lettres diverses*, année 1713) les pieces manuscrites que le cardinal de Bausset a citees, dans l'*Histoire de Fénelon*, a l'appui de ce fait important.

même année 1704, avec quelques additions et corrections peu importantes, dont il parle lui-même dans ses lettres au père Lami et au cardinal Gabrielli, des 23 août et 2 septembre 1704. Sa lettre au père Lami, du 22 mai précédent, nous apprend aussi que l'édition de *Valenciennes* fut contrefaite, la même année, à son insu, par un libraire de Paris.

Cette première attaque livrée aux nouvelles erreurs, l'engagea bientôt dans une longue suite d'écrits, qui lui donnèrent lieu d'approfondir et presque d'épuiser toutes les questions agitées à cette époque. Les principaux écrivains du parti qu'il combattoit, ne purent voir sans inquiétude s'élever contre eux un si terrible adversaire; et ils ne tardèrent pas à publier une foule d'écrits, « dont les uns combattoient nommément son *Ordonnance;* et les autres, sans » la nommer, en attaquoient tous les prin- » cipes (1). » Non contents de combattre sa doctrine, ils mêlèrent à leurs écrits les traits les plus amers, et les reproches les plus offensans pour le prélat qui se déclaroit si ouvertement contre eux. Un de ces écrivains (2) s'oublia au point de répandre des nuages sur la sincérité de la soumission avec laquelle Fénelon avoit adhéré au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes*. L'archevêque de Cambrai, sans oublier un seul instant la douceur et la modération de son caractère, se contenta d'en appeler aux témoignages publics et authentiques de sa soumission. « Il nous suffit, dit-il, de renvoyer » (l'auteur des *Réflexions*) au *Procès-verbal* de » notre assemblée provinciale de l'an 1699, » pour y voir notre soumission absolue. Il ne » nous reste qu'à lui dire ces paroles de saint » Paul à Agrippa : *Je souhaite devant Dieu....* » *que, non-seulement vous, mais encore tous* » *ceux qui m'écoutent, deviennent aujourd'hui* » *tels que je suis.* (Act. chap. XXVI, v. 29.) (3). »

Après avoir touché légèrement et en passant cette discussion personnelle, le prélat revient à la question principale; et, pour résoudre avec ordre les difficultés qu'on a faites contre son *Ordonnance*, il divise sa réponse en trois parties, c'est-à-dire en trois nouvelles *Instructions*, sous les titres suivants :

Seconde Instruction pastorale de M. l'archevêque de Cambrai,... pour éclaircir les difficultés proposées par divers écrits contre sa première Instruction pastorale, du 1er *février* 1704. (*Valenciennes*, 1705, *in*-12.)

Troisième Instruction pastorale,.... contenant les preuves de la tradition sur l'infaillibilité de l'Eglise touchant les textes dogmatiques. (*Valenciennes*, 1705, *in*-12.)

Quatrième Instruction pastorale,..... où l'on prouve que c'est l'Eglise qui exige la signature du Formulaire, et qu'en exigeant cette signature, elle se fonde sur l'infaillibilité qui lui est promise pour juger des textes dogmatiques. (*Valenciennes*, 1705, *in*-12.)

La *Seconde Instruction*, du 2 mars 1705, a pour objet l'examen des objections par lesquelles on tâche d'obscurcir le véritable état de la question. Fénelon y établit que l'infaillibilité de l'Eglise sur le sens des textes dogmatiques, n'est pas seulement une *infaillibilité naturelle,* fondée sur l'évidence des textes, ni une *infaillibilité morale,* absolument sujette à l'erreur, mais une *infaillibilité surnaturelle et absolue*, fondée sur la promesse de Jésus-Christ. Il répond en particulier, de la manière la plus nette et la plus décisive, au reproche que lui faisoient ses adversaires, « de vouloir faire, de chaque » texte nouvellement condamné, un nouvel » *article de foi,...* et d'attribuer à l'Eglise une » connoissance *surnaturelle, inspirée et infuse* » de tous les textes (4). » Il observe que l'infaillibilité de l'Eglise, lorsqu'elle prononce sur le sens d'un livre, n'exige ni une *inspiration* proprement dite, ni une *connoissance infuse*, semblable à celle dont les apôtres et les prophètes ont été favorisés pour écrire les livres saints, mais seulement une *assistance spéciale* de l'Esprit saint, qui préserve l'Eglise de toute erreur. « Il n'est pas nécessaire, dit-il, d'attribuer » à l'Eglise cette *connoissance inspirée et infuse,* » lors même qu'elle décide sur les dogmes les » plus fondamentaux. Il suffit qu'elle ait seule- » ment une assistance spéciale de grâce qui la » préserve de l'erreur... D'un côté, Dieu pro- » met que l'Eglise ne se trompera point sur les » textes; d'un autre côté, il la préserve, par sa » grâce, de toute erreur à cet égard (5). » Quant à la question spéculative, de savoir si le jugement de l'Eglise qui condamne ou approuve un texte particulier, est ou n'est pas un *article de foi divine*, dans le sens rigoureux que les théologiens attachent à ce mot, Fénelon évite d'entrer dans cette discussion, qu'il regarde

(1) Préambule de la *Seconde Instruction pastorale*.

(2) L'auteur du libelle intitulé : *Réflexions d'un Docteur en théologie, sur l'Ordonnance et Instruction pastorale de M. l'archevêque duc de Cambrai, touchant le Cas de conscience*, etc. 1705, *in*-12.

(3) Préambule de la *Seconde Instruction pastorale*.

(4) *Seconde Instruct. past.* chap. I.

(5) *Ibid.* chap. II, n. 4.

comme absolument étrangère à la question principale. Il se borne à exposer là-dessus les divers sentimens des théologiens, sans blâmer en aucune manière l'opinion de ceux qui ne regardent point le jugement en question comme un *article de foi divine*, parce qu'il n'a pas pour objet une vérité *immédiatement révélée*, et qu'il ne tient à la révélation que par l'infaillibilité promise à l'Eglise. « Nous avons pris soin, dit-il, d'éviter » ces questions purement spéculatives, qui sont » libres dans les écoles; et nous nous sommes » bornés à proposer comme révélée, l'infailli- » bilité de l'Eglise sur les textes, parce qu'en » effet elle se trouve dans la promesse, dans les » anciens conciles, dans le serment du Formu- » laire dont le saint siége exige la signature, et » dans les paroles expresses du clergé de France; » et que d'ailleurs ce seul point nous suffit » pour trancher toutes nos controverses pré- » sentes sur le livre de Jansénius (1). »

La *Troisième instruction*, du 21 mars 1705, expose en détail les témoignages de la tradition, en faveur de l'infaillibilité de l'Eglise touchant les textes dogmatiques. Tout ce qu'il y a de plus remarquable sur ce point, dans les Pères de l'Eglise, les conciles et les théologiens, depuis les temps apostoliques jusqu'à l'époque où Fénelon écrivoit, se trouve rassemblé dans ce tableau historique, le plus complet peut-être qu'on puisse désirer en ce genre.

La *Quatrième* enfin, du 20 avril 1705, est employée à établir ce fait important, que c'est l'Eglise elle-même qui exige la signature du Formulaire; et qu'en exigeant cette signature, elle se fonde sur l'infaillibilité qui lui est promise pour juger des textes dogmatiques; d'où il suit évidemment qu'on ne peut refuser cette signature, sans se rendre coupable de désobéissance à l'Eglise; et que, signer le Formulaire sans admettre intérieurement l'infaillibilité dont il s'agit, c'est outrager la vérité par un parjure, et *par des raffinemens indignes de la sincérité chrétienne*.

Quelques lecteurs seront peut-être étonnés de la longueur de ces *Instructions*, qui sont au fond de véritables traités et des dissertations complètes. Mais l'étonnement cessera, si l'on se rappelle combien les sectaires des derniers temps, aussi bien que ceux de tous les siècles, ont été féconds en subtilités pour éluder les argumens les plus clairs et les plus décisifs; combien il importe par conséquent, de les poursuivre jusque dans leurs derniers retranchemens, pour les empêcher d'obscurcir la vérité, et de faire illusion aux simples. Fénelon croyoit d'ailleurs ces discussions nécessaires pour ramener, par voie de persuasion, des esprits que les actes d'autorité ne faisoient qu'aigrir de plus en plus. « L'autorité des Brefs, disoit-il, des » arrêts, des lettres de cachet, ne suppléeront » jamais (une bonne démonstration)....... » Cinq cents mandemens qui demanderont la » croyance intérieure, sans rien développer, » sans rien prouver, sans rien réfuter, ne fe- » ront que montrer un torrent d'évêques cour- » tisans. On n'a déjà que trop vu de ces sortes » de placards. Ce n'est pas établir l'autorité, » c'est l'avilir et la rendre odieuse; c'est donner » du lustre au parti persécuté (2). »

II. *Réponse de M. l'archevêque duc de Cambrai, à un évêque, sur plusieurs difficultés qu'il lui a proposées au sujet de ses Instructions pastorales.*

Ce ne fut pas seulement avec les novateurs, que Fénelon fut obligé d'entrer en discussion sur la nature et l'étendue de la soumission due aux constitutions du saint siége contre le livre de Jansénius. Le ton ferme et décidé avec lequel il avoit soutenu l'infaillibilité de l'Eglise sur le sens des textes dogmatiques, fut désapprouvé de quelques théologiens, qui ne regardoient pas cette infaillibilité comme un point à l'abri de toute contestation, mais comme une simple opinion théologique, abandonnée à la liberté des écoles. De ce nombre fut M. de Bissy, évêque de Meaux et depuis cardinal, à qui Fénelon adressa, dans le cours de l'année 1706, deux lettres en *Réponse aux difficultés qu'il lui avoit proposées contre ses Instructions pastorales*.

Ce prélat ne croyoit pas, en son particulier, pouvoir révoquer en doute l'infaillibilité en question; mais il lui sembloit qu'on ne pouvoit la donner *comme la doctrine de toute l'Eglise*: il pensoit que l'Eglise elle-même tolère l'opinion de ceux qui n'admettent pas, en ce genre, une *infaillibilité surnaturelle et absolue*, fondée sur la promesse de Jésus-Christ, mais seulement une *infaillibilité morale*, absolument sujette à l'erreur. Les deux lettres de Fénelon à M. de Bissy sont principalement employées à établir l'infaillibilité *surnaturelle et absolue* de l'Eglise sur les textes dogmatiques, et à montrer que cette infaillibilité est le sentiment de toute l'Eglise catholique. Les preuves auxquelles il a

(1) *Seconde Instruction past.* chap. XXI, n. 4. On trouvera de plus amples développemens sur ce point, dans la troisième partie de cette *Histoire littéraire*, art. II, § 2.

(2) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Langeron*, du 4 juin 1703. *Corresp. de Fénelon*, tome II, page 513.

recours ne sont, pour le fond, qu'un résumé de celles qu'il avoit exposées plus au long dans ses *Instructions pastorales*, et en particulier dans la *Seconde*, du 2 mars 1705. Mais les difficultés auxquelles il est obligé de répondre, lui donnent lieu de répandre un nouveau jour sur la matière, et de confondre les subtilités que le parti ne cessoit d'inventer, pour se mettre à l'abri des foudres de l'Eglise. Ces deux lettres parurent en 1706 et 1707, (*in*-8, sans nom de ville) avec l'agrément de M. de Bissy lui-même, qui avoit consenti à cette publication, en priant seulement l'archevêque de Cambrai de taire le nom de la personne à qui elles étoient adressées. Nous avons, parmi nos manuscrits, la *Réponse* que M. de Bissy fit à la première, et dans laquelle il propose les difficultés que Fénelon résout dans la seconde : on peut voir cette *Réponse*, à la suite de la première lettre de l'archevêque de Cambrai à M. de Bissy.

III. *Lettre de M. l'archevêque duc de Cambrai à un théologien, au sujet de ses Instructions pastorales.*

Nous ignorons le nom du théologien à qui cette lettre fut adressée : elle parut en 1706, *in*-12, sans nom de ville. Fénelon y résume, d'une manière nette et précise, la doctrine exposée plus au long dans sa *Quatrième Instruction pastorale contre le Cas de conscience*, et examine en peu de mots quelques nouvelles difficultés sur le même sujet.

IV. *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à deux lettres de M. l'évêque de Saint-Pons* (1).

L'évêque de Saint-Pons (2) étoit, comme on sait, un des dix-neuf prélats qui, en 1667, avoient écrit au pape Clément IX, en faveur des quatre évêques qu'il étoit alors question de déposer, à cause de leur conduite relativement au Formulaire d'Alexandre VII. L'archevêque de Cambrai, dans son *Instruction pastorale* du 21 mars 1705, (*chap.* 51 et 52) fut amené, par son sujet, à parler de cette lettre, dont les disciples de Jansénius se prévaloient beaucoup, en faveur du *silence respectueux*. Mais la manière dont il s'expliqua sur ce point, l'engagea, contre son attente, dans une fâcheuse discussion avec un prélat dont il avoit toujours honoré les vertus épiscopales, et que des liaisons de famille le portoient naturellement à ménager. L'évêque de Saint-Pons crut la réputation des dix-neuf évêques blessée par l'*Instruction pastorale* dont nous venons de parler; et, comme il étoit le seul de ces prélats qui vécût encore, il se persuada qu'il étoit de son honneur de prendre leur défense. Il adressa donc à Fénelon une lettre, dans laquelle il s'efforçoit de les justifier, et de renverser la doctrine de l'*Instruction pastorale*, sur l'infaillibilité de l'Eglise touchant les textes dogmatiques (3). Ce qu'il y eut de plus singulier, c'est que l'original de cette lettre, datée du 9 juin 1705, parvint à Fénelon beaucoup plus tard, et seulement après qu'on en eut fait et répandu avec profusion deux éditions successives. Fénelon ne pouvoit se dispenser de répondre à une attaque si peu mesurée. Il le fit par une lettre à l'évêque de Saint-Pons, datée du 10 décembre, et qui fut presque aussitôt publiée par le père Lallemant, Jésuite, qui en avoit eu communication (4). Il y confirme les principaux argumens qu'il avoit déjà employés dans son *Instruction pastorale*, pour empêcher les fausses conséquences que les défenseurs du *silence respectueux* prétendoient tirer de la lettre des dix-neuf évêques. Il montre en même temps que, loin de vouloir flétrir la mémoire de ces prélats, il n'a fait que répondre aux difficultés qu'on tiroit de leur lettre contre la cause de l'Eglise.

Malheureusement cette réponse n'eut pas l'effet que Fénelon s'étoit proposé. L'évêque de Saint-Pons, bien loin d'en être satisfait, lui adressa une seconde lettre, datée du 22 mai 1706, dans laquelle il soutenoit avec une nouvelle vivacité la conduite des dix-neuf évêques, et la doctrine du *silence respectueux*. Cette lettre fut même publiée, vraisemblablement sans son aveu, sous ce titre frauduleux : *Nouvelle lettre de M. l'évêque de Saint-Pons, qui réfute celle de M. l'archevêque de Cambrai touchant l'infaillibilité du Pape.*

Fénelon répondit à cette nouvelle attaque par une seconde lettre, dans laquelle il résout les nouvelles difficultés de l'évêque de Saint-Pons, et lui oppose surtout la doctrine constante du clergé de France, depuis l'origine de cette controverse. Il se plaint, en finissant, du titre mensonger qu'on a donné à la seconde lettre de l'évêque de Saint-Pons. Il remarque, à cette occasion, que, dans ses *Instructions pastorales*,

(1) *Histoire de Fenelon*, livre v, n. 28.

(2) Pierre-Jean-François de Percin de Montgaillard, né en 1633, mort en 1713, âgé de 80 ans.

(3) Le titre de cette lettre annonçoit clairement son but et son objet : *Lettre de M. l'évêque de Saint-Pons à M. l'archevêque de Cambrai, où il justifie les* 19 *Evêques qui écrivirent en* 1667 *au Pape et au Roi, au sujet des* 4 *célèbres évêques d'Alet, de Pamiers, de Beauvais et d'Angers*, 1705.

(4) Fénelon lui-même nous apprend ce fait, dans sa *Lettre au duc de Chevreuse*, du 19 décembre 1709.

aussi bien que dans ses lettres particulières, il n'a songé, en aucune manière, à établir l'infaillibilité du Pape, mais seulement l'infaillibilité de l'Eglise universelle sur les textes dogmatiques; « qu'il n'a jamais parlé du chef, » que comme joint avec les membres, ni des » cinq constitutions du saint siége, que comme » reçues de toutes les Eglises de sa commu- » nion. » Cette seconde lettre fut imprimée, dans le temps, comme la première, sans nom de ville. Une lettre du père Daubenton, Jésuite, du 24 mars 1709, au père de Vitry, son confrère (1), nous apprend aussi que la seconde lettre de Fénelon à l'évêque de Saint-Pons fut imprimée en latin, et envoyée à Rome, où elle ne fut pas goûtée des théologiens ultramontains, à cause de la manière dont Fénelon s'y expliquoit sur l'infaillibilité du Pape. L'évêque de Saint-Pons y opposa une troisième lettre, sous le titre de *Réplique de M. de Saint-Pons a la Réponse de M. de Cambrai.* Il ne paroît pas que Fénelon ait rien publié contre cette dernière lettre; mais elle fut condamnée, comme les deux précédentes, par un décret du Pape Clément XI, avec le *Mandement de l'évêque de Saint-Pons,* dont nous parlerons un peu plus bas. (Ci-après, N° X.)

V. *Divers Mémoires sur les progrès du Jansénisme, et sur les moyens d'y remédier.*

1° *Mémoire sur l'état du diocèse de Cambrai par rapport au Jansénisme, et sur les moyens d'y arrêter les progrès de l'erreur ;*

2° *Memoriale Sanctissimo D. N. clam legendum.*

Les relations habituelles que Fénelon entretenoit avec les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, et avec le pape Clément XI lui-même, par le moyen du cardinal Gabrielli, donnèrent lieu aux deux *Mémoires* dont nous avons ici à parler, et que nous réunissons sous un même titre, à cause de la conformité qu'ils ont entre eux. Ils ont paru, pour la première fois, en 1822, dans le tome XII des *Œuvres de Fénelon.*

Le rapport qui se trouve entre le premier de ces *Mémoires,* et la lettre de Fénelon au duc de Chevreuse du 7 septembre 1702, ne permet pas de douter qu'il ne soit de la même époque. On y trouve des détails intéressans sur l'état du Jansénisme dans les Pays-Bas, et particulièrement dans les Universités de Douai et de Louvain, pendant les premières années de l'épiscopat de Fénelon; sur les obstacles qu'il avoit à surmonter pour remettre en honneur la saine doctrine dans son diocèse; sur l'embarras qu'il éprouvoit pour la nomination aux bénéfices vacans; enfin sur la noble confiance avec laquelle, au plus fort de sa disgrace, il réclamoit la protection du Roi, dans toutes les affaires qui concernoient le bien de la religion.

La date du second *Mémoire* n'est pas marquée sur le manuscrit; mais on voit clairement par le n. 11, qu'il fut rédigé vers la fin de 1705. Fénelon le fit vraisemblablement présenter au pape Clément XI par le cardinal Gabrielli, son intermédiaire accoutumé. Il y représente avec force les progrès effrayans du Jansénisme, non-seulement en Hollande et en France, mais dans plusieurs autres royaumes de l'Europe, et à Rome même, afin d'engager le souverain Pontife à employer au plus tôt, de concert avec le roi de France, les mesures les plus efficaces pour empêcher la contagion de s'étendre. Les principaux moyens qu'il propose, sont : 1° d'obliger partout à la signature du Formulaire d'Alexandre VII, tous les ecclésiastiques revêtus des ordres sacrés, sous peine de privation d'offices et de bénéfices, et même sous peine d'excommunication, après trois monitions canoniques; 2° d'expliquer et de définir nettement, dans une Bulle solennelle, tous les mauvais sens que peuvent recevoir les cinq propositions extraites du livre de Jansénius, et les sens chimériques que leur donne le parti, pour éluder les décisions de l'Eglise.

Le souverain Pontife ne jugea pas convenable de prendre ces mesures, qui offroient tout ensemble des avantages et des inconvéniens, comme il arrive toujours en de pareilles conjonctures. Mais s'il étoit permis de juger d'après l'événement, peut-être y auroit-il lieu de regretter qu'on n'ait pas opposé, dès le principe, ces nouvelles digues à un parti, qui, par son obstination et ses subtilités, a depuis occasionné tant de troubles et d'agitations dans l'Eglise et dans l'Etat.

VI. *Lettres de M. l'archevêque de Cambrai sur l'Ordonnance de Son Eminence M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, du 22 février 1703, contre le* Cas de conscience.

Le cardinal de Noailles, qui avoit d'abord, à ce qu'il paroît, approuvé, ou du moins toléré la décision des quarante docteurs, ne tarda pas à se trouver extrêmement embarrassé par la publication du bref de Clément XI, du 12 février 1703, qui condamnoit cette décision; « et

(1) On peut voir cette lettre du P. Daubenton parmi les *Lettres diverses* de Fénelon.

» prévoyant, dit le chancelier d'Aguesseau, » qu'il ne pourroit se dispenser de suivre » l'exemple du Pape, il crut apparemment qu'il » lui seroit plus honorable de le prévenir... On » vit donc paroître presque en même temps et » le Bref du Pape, et le Mandement du cardi- » nal de Noailles, qui.... eut le sort de presque » tous ses autres ouvrages, c'est-à-dire, d'alié- » ner les Jansénistes, sans lui gagner leurs ad- » versaires (1). » Il étoit en effet très-singulier de voir condamner, dans une même *Ordonnance*, et le *Cas de conscience*, et les écrits publiés contre les quarante docteurs. Mais il étoit encore plus étonnant de voir le cardinal de Noailles, d'un côté, condamner le *silence respectueux*, en exigeant une *obéissance parfaite* à l'Eglise sur le fait de Jansénius, parce que, disoit-il, *on ne peut s'égarer en suivant un tel guide ;* et d'un autre côté, autoriser le *silence respectueux*, en permettant de croire que l'Eglise n'a, sur ce fait, *ni révélation*, ni même *une évidence certaine*.

Fénelon relève ces contradictions singulières, dans les deux lettres dont nous parlons ici, et qui ont paru, pour la première fois, en 1822, dans le tome XIII des *Œuvres de Fénelon*. La première de ces lettres est écrite en françois, et adressée à un évêque dont nous ignorons le nom : il y a tout lieu de croire que Fénelon songea d'abord à la publier, pour éclairer les personnes de bonne foi, et qu'il se détermina ensuite à la supprimer, par ménagement pour le cardinal de Noailles. Mais la forme piquante de cet écrit ne nous permet pas de douter qu'il ne soit lu avec intérêt par tous les lecteurs qui ne sont pas étrangers aux matières théologiques : ils y trouveront une nouvelle preuve du rare talent de Fénelon pour instruire son lecteur en l'amusant, et pour répandre de l'intérêt sur les discussions qui en paroissent le moins susceptibles.

La seconde lettre, écrite en latin, et adressée le 2 avril 1703 au cardinal Gabrielli, renferme un examen plus approfondi de l'*Ordonnance* du cardinal de Noailles, et des avantages évidens qu'elle donne au parti de Jansénius. Le cardinal Gabrielli, comme on le voit par sa réponse du 9 juillet suivant (2), fut si satisfait de cette lettre, qu'il s'empressa de la communiquer au pape Clément XI, qui recevoit toujours avec un singulier plaisir les observations de l'archevêque de Cambrai sur les affaires de l'Eglise. Le souverain Pontife, après avoir lu plusieurs fois cette lettre avec la plus grande attention, la rendit au cardinal Gabrielli, en lui disant qu'il eût bien désiré que ses occupations lui permissent d'en tirer une copie, mais qu'il le prioit de la garder soigneusement, pour être en état de la reproduire au besoin. Le saint Père voulut même que le cardinal se chargeât de faire connoître à l'archevêque de Cambrai toutes ces circonstances, si propres à soutenir et à exciter de plus en plus son zèle pour la défense de la saine doctrine.

(1) *OEuvres du chanc. d'Aguesseau ;* tome XIII, page 203.

(2) On peut voir cette Réponse parmi les *Lettres diverses* de Fénelon.

VII. *Examen et réfutation des raisons alléguées contre la réception du Bref de Clément XI, du* 12 *février* 1703, *contre le* Cas de Conscience.

Les évêques de France, ayant reçu, de la main de Louis XIV lui-même, le Bref du 12 février 1703, contre le *Cas de conscience*, se crurent par là suffisamment autorisés à donner à cette décision la plus grande publicité. Du moins est-il certain que plusieurs interprétèrent ainsi les intentions du Roi, et publièrent aussitôt leurs *Mandemens* pour l'acceptation du Bref. Cette démarche déplut à quelques magistrats, qui crurent y voir une contravention manifeste aux maximes reçues en France, et d'après lesquelles aucun rescrit de Rome ne peut être publié dans ce royaume, sans avoir été autorisé par lettres patentes du Roi, enregistrées au Parlement. Tel fut le motif des arrêts qui supprimèrent les Mandemens publiés, pour l'acceptation du Bref, par les évêques de Clermont, de Poitiers, d'Apt et de Sarlat (3). Non contens de représenter à Louis XIV l'irrégularité de la conduite des évêques qui avoient publié le Bref, plusieurs magistrats allèrent jusqu'à soutenir que la forme de ce rescrit, et plusieurs des clauses qu'il renfermoit, ne permettoient pas d'y apposer le sceau de l'autorité royale. L'examen et la réfutation de ces difficultés, sont l'objet du Mémoire dont nous parlons ici, et qui a paru, pour la première fois, en 1822, dans le tome XIII des *Œuvres de Fénelon*. Nous l'avons publié d'après deux copies très-anciennes, dont l'une est écrite en entier par l'abbé de Langeron, et l'autre corrigée, en plusieurs endroits, par Fénelon lui-même. Il y a tout lieu de croire qu'il fut adressé aux ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, pour les diriger, soit dans le conseil d'état, soit dans les conversations qu'ils pourroient avoir, sur cette ma-

(3) Ces divers arrêts sont rapportés en entier, dans l'*Histoire ecclésiastique du dix-septième siècle*, par Dupin, quatrième partie. Voyez encore, à ce sujet, les *Mémoires chronol.* du P. d'Avrigny, 20 juillet 1701.

tière, avec les magistrats de la capitale. Fénelon, dans cet écrit, insiste principalement sur la comparaison entre le Bref dont il s'agit, et celui d'Innocent XII contre le livre des *Maximes;* il trouve fort étonnant qu'on fasse tant valoir, contre le Bref de Clément XI, des raisons qui n'ont pas arrêté un seul instant la réception du Bref de son prédécesseur, quoiqu'elles ne se présentassent pas alors avec moins de force.

VIII. *Memoriale de apostolico decreto contra* Casum conscientiæ *mox edendo.*

Les représentations des magistrats ayant persuadé à Louis XIV que le Bref du 12 février 1703 ne pouvoit être revêtu du sceau de l'autorité royale, les disciples de Jansénius profitoient de cette circonstance, pour se retrancher, avec une nouvelle confiance, dans le système du *silence respectueux*. Pour leur ôter ce subterfuge, le Roi demanda au Pape une Bulle solennelle, qui s'expliquât nettement contre les subtilités du parti, sans offrir aucune des difficultés de forme, occasionnées par le style ordinaire de la chancellerie Romaine. Clément XI entra volontiers dans les vues du Roi, et se disposa aussitôt à donner une décision solennelle contre le *silence respectueux*. Cependant Fénelon, qui savoit combien l'esprit d'innovation est fertile en ressources, pour éluder les condamnations les plus formelles, craignit que Clément XI, soit pour ménager l'excessive délicatesse des novateurs, soit par égard pour certaines opinions scolastiques, ne s'expliquât pas aussi nettement que les conjonctures l'exigeoient, sur l'infaillibilité de l'Eglise touchant les textes dogmatiques. Il adressa donc, à ce sujet, au cardinal Gabrielli, dans le cours du mois de juillet 1704 (1), le *Mémoire* latin dont nous parlons ici, et qui a paru, pour la première fois, en 1822, dans le tome XIII des *Œuvres de Fénelon*. Il établit, dans ce *Mémoire*, que pour couper jusqu'à la racine du mal, il ne suffit pas de condamner en général le *Cas de conscience*, mais qu'il faut définir expressément l'infaillibilité de l'Eglise, dans le jugement qu'elle porte sur les textes dogmatiques, et exiger de tous les fidèles une adhésion intérieure et absolue à cette définition. Pour donner plus de poids à ses représentations, il montre que Bossuet, dans ses controverses avec les Protestans, et en particulier, dans sa *Conférence avec le ministre Claude*, a clairement supposé l'infaillibilité dont il s'agit; et que, sans la croyance de cette infaillibilité, la signature et le serment du Formulaire sont des actes également impies et illusoires.

(1) *Lettre de Fenelon au cardinal Gabrielli*, du 12 juil. 1704.

D'après les observations de Fénelon dans ce *Mémoire*, on voit qu'il eut tout lieu d'être satisfait de la Bulle *Vineam Domini*, qui fut donnée, quelque temps après, par le Pape Clément XI, et qui s'expliquoit avec autant de précision que de clarté, sur la soumission intérieure et absolue que tous les fidèles doivent à la décision de l'Eglise, sur le *fait* de Jansénius.

IX. *Ordonnance et instruction pastorale de M. l'archevêque duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, au clergé et au peuple de son diocèse, pour la publication de la constitution de N. S. P. le Pape Clément XI, du* 15 *juillet* 1705, *contre le Jansénisme* (2).

Pour répondre au désir de Louis XIV, le pape Clément XI donna, le 15 juillet 1705, la Bulle *Vineam Domini*, qui confirmoit tous les décrets précédens du saint siége, contre le livre de Jansénius, et s'exprimoit de la manière la plus précise contre tous les subterfuges employés jusqu'alors pour éluder ces divers jugemens. Le Pape y déclare formellement, « qu'on ne satisfait point, par le *silence respectueux*, à l'obéissance due aux constitutions du saint siége » contre le livre de Jansénius; mais que tous les » fidèles doivent condamner comme hérétiques, » et rejeter, non-seulement *de bouche*, mais » aussi *de cœur*, le sens du livre de Jansénius, » condamné dans les cinq propositions; et qu'on » ne peut licitement souscrire au Formulaire » d'Alexandre VII, dans un autre esprit ou dans » un autre sentiment. »

Cette nouvelle constitution fut aussitôt acceptée avec respect par l'assemblée du clergé, confirmée par des lettres patentes du Roi, enregistrée au parlement sans aucune difficulté, et publiée successivement par tous les évêques de France. L'archevêque de Cambrai, à l'exemple de ses collègues, donna, à cette occasion, l'*Ordonnance et instruction pastorale*, datée du 1er mars 1706, (*Valenciennes*, 1706, *in*-12.) dans laquelle il s'attache principalement à développer le sens de la nouvelle constitution, et les conséquences évidentes qui en découlent, contre toutes les erreurs et les subtilités du parti. Il est vrai qu'une décision aussi claire et aussi précise que celle de Clément XI, n'avoit, par elle-même, aucun besoin de commentaire; mais, comme l'observe très-bien Fénelon,

(2) *Hist. de Fenelon*, livre V, n. 13 et 14.— *Lettre du cardinal Gabrielli*, du 31 octobre 1705.— *Lettre du P. Malatra*, du 6 novembre 1705.

dans le préambule de son *Ordonnance*, « les
» petits ont besoin qu'on leur rompe le pain ;
» et les grands se font souvent petits, par l'excès
» de leur prévention, pendant que les petits
» deviennent grands par leur docilité..... Nous
» croyons donc, ajoute-t-il, qu'il est à propos
» de joindre au texte de la constitution quelques
» remarques, qui en fassent simplement sentir
» toute la force et toute l'étendue à certains lec-
» teurs, auxquels leurs préjugés obscurcissent
» les décisions les plus évidentes (1). »

Deux lettres, écrites de Rome à Fénelon, dans les derniers mois de 1705 (2), nous apprennent qu'avant de publier cette *Ordonnance*, il en adressa le projet au cardinal Gabrielli, en le priant de lui en dire franchement son avis. Nous avons sous les yeux les observations manuscrites du cardinal, que nous n'avons pas cru devoir publier, soit parce qu'elles sont peu importantes en elles-mêmes, soit parce qu'elles seroient aujourd'hui surtout d'un très-foible intérêt, ne pouvant être comparées avec le projet que Fénelon avoit envoyé au cardinal.

X. *Lettre à un évêque, sur le Mandement de M. l'évêque de Saint-Pons, du* 31 *octobre* 1706 (3).

Tandis que tous les évêques de France témoignoient à l'envi le plus profond respect pour la décision de Clément XI, en acceptant purement et simplement sa nouvelle constitution, l'évêque de Saint-Pons ne craignit pas de se distinguer de ses collègues, en publiant un *Mandement* pour la justification du *silence respectueux*. Le prélat terminoit, il est vrai, ce *Mandement*, par l'acceptation de la Bulle; mais cet acte de soumission apparente étoit précédé d'une longue discussion, qui avoit pour but de répandre des nuages sur l'infaillibilité de l'Eglise touchant les textes dogmatiques, et de justifier les vingt-trois évêques, qui, en 1667, s'étoient déclarés pour le *silence respectueux*. L'évêque de Saint-Pons croyoit éviter le reproche de contradiction, en soutenant qu'on pouvoit adhérer intérieurement au jugement de l'Eglise sur le livre de Jansénius, par une *foi humaine*, et absolument sujette à l'erreur, sans y adhérer par cette croyance *infaillible et absolue*, qui n'est due qu'aux vérités révélées (4).

(1) Préambule de l'*Ordonnance*.

(2) *Lettre du cardinal Gabrielli à Fénelon*, du 31 octobre 1705 : et celle *du P. Malatra, Jésuite, à Fénelon*, du 6 novembre suivant ; parmi les *Lettres diverses* de Fénelon.

(3) *Hist. de Fénelon*, liv. v, n. 29-31.— *Lettres de Fénelon au duc de Chevreuse*, du 24 novembre 1709, et du 16 janvier 1710. — *Préface* des *Nouveaux Opuscules de Fleury*.

(4) *Mandement de l'évêque de Saint-Pons*, § II, p. 89 et suiv.

Mais ce singulier système, imaginé pour contenter les deux partis, leur déplut également, selon la remarque du chancelier d'Aguesseau (5), et fut généralement regardé comme un tissu d'opinions contradictoires.

Telle fut l'occasion de la lettre que Fénelon écrivit à un évêque dont nous ignorons le nom, et qui l'avoit prié de lui communiquer ses remarques à ce sujet. Fénelon y relève avec la plus grande force, mais en même temps avec toute la modération possible, les contradictions et les inexactitudes renfermées dans le *Mandement* de l'évêque de Saint-Pons. Les égards et les ménagemens qu'il observe dans cet écrit, envers le prélat dont il combat les erreurs, sont d'autant plus admirables, que l'évêque de Saint-Pons l'avoit, en quelque sorte, provoqué de nouveau dans son *Mandement*, en y rappelant plusieurs fois, avec affectation et avec une sorte de triomphe, la discussion dont nous avons parlé plus haut (n. IV.) La *Lettre* de Fénelon, dont nous avons l'original sous les yeux, a paru, pour la première fois, en 1822, dans le tome XIII des *Œuvres de Fénelon ;* elle tient de trop près aux événemens les plus importans de cette époque, pour que nous ayons pu nous dispenser de la publier.

On sait au reste, que le jugement de Fénelon sur le *Mandement* de l'évêque de Saint-Pons ne tarda pas à être confirmé par un décret de Clément XI, du 18 janvier 1710 (6), qui condamnoit tout à la fois le *Mandement* en question, et les trois *lettres* du même prélat à l'archevêque de Cambrai. Le *Mandement* en particulier étoit flétri, comme renfermant « une
» doctrine et des propositions fausses, scanda-
» leuses, séditieuses, téméraires, schismatiques,
» erronées, sentant respectivement l'hérésie, et
» tendant manifestement à éluder la dernière
» constitution du saint siége sur l'hérésie de
» Jansénius. »

L'évêque de Saint-Pons, loin de se soumettre, adressa au Pape, le 2 mars 1711, une lettre de réclamation, qu'il fit signer, en plein synode, par plus de soixante ecclésiastiques de son dio-

(5) *OEuvres du chancelier d'Aguesseau*, tome XIII, p. 292.

(6) *L'Histoire de Fenelon*, (*Edition de* 1817, liv. v, n. 5), et les *Mémoires chronologiques* du P. d'Avrigny (16 juillet 1705), donnent à ce décret la date du 17 juillet 1709. Le *Dictionnaire des livres jansénistes* (tome III, page 21), le *Dictionnaire historique* de Feller (art. *Montgaillard*), et les *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique du dix-huitième siècle* (tome IV, page 55), rapportent le même décret au 18 janvier 1710. Cette contradiction apparente est levée par l'*Index* imprimé à Rome, sous les yeux et avec l'approbation du souverain Pontife. On y voit (article *Persin*) que les ouvrages de l'évêque de Saint-Pons furent d'abord condamnés par un décret de l'Inquisition du 17 juillet 1709 ; puis par un bref de Clément XI, du 18 janvier 1710.

cèse. Il se plaignoit hautement, dans cette lettre, de la flétrissure imprimée à son *Mandement*, et alloit jusqu'à demander au souverain Pontife la révocation de son décret. Il fit plus encore : il adressa à tous les ministres du Roi une requête, datée du 1er juin de la même année, dans laquelle il supplioit Sa Majesté de vouloir bien lui donner des juges, contre ceux qui l'avoient traité de chef des Jansénistes, et lui accorder sa protection auprès de Sa Sainteté, pour obtenir la réparation du tort qu'elle lui avoit fait, par le bref du 18 janvier 1710.

Clément XI, justement choqué d'une résistance si ouverte, se disposoit à exiger de l'évêque de Saint-Pons une réparation authentique; et Louis XIV, non moins irrité, sollicita contre ce prélat une Bulle solennelle (1). Mais l'exécution de ce projet, d'abord suspendue par les discussions qui existoient alors entre le Pape et la cour de France, à l'occasion de l'assemblée de 1705 (2), ensuite par les travaux relatifs à la bulle *Unigenitus*, fut arrêtée par la mort de l'évêque de Saint-Pons, qui arriva le 13 mars 1713.

Le cardinal de Bausset, dans la troisième édition de l'*Histoire de Fénelon* (3), rapporte que ce prélat, étant au lit de la mort, écrivit au Pape une lettre de satisfaction, dans laquelle il *condamnoit expressément le silence sur le fait et sur le droit, et tout ce qui avoit pu être condamné par le Pape, dans la constitution* Vineam Domini, *qu'il avoit déjà reçue autrefois, et qu'il recevoit encore de bon cœur*. Telles sont les propres expressions de l'évêque de Saint-Pons, dans sa lettre au pape Clément XI, du 28 février 1713, citée par le cardinal de Bausset, qui l'avoit trouvée aux *Archives du Vatican*, transportées à Paris dans les dernières années du gouvernement de Napoléon (4).

Quelque satisfaisantes que ces expressions puissent paroître au premier abord, nous regrettions depuis long-temps que le cardinal de Bausset n'eût pas rapporté un peu plus au long le texte de la lettre dont il s'agit. D'après les paroles que nous venons de citer, l'évêque de Saint-Pons semble n'accepter la constitution *Vineam Domini*, que dans le sens où *il l'avoit autrefois acceptée*, par son *Mandement* du mois d'octobre 1706, condamné depuis par le saint siége. Une pareille acceptation est évidemment insuffisante et illusoire.

Pour éclaircir cette difficulté, nous avons prié un ecclésiastique, résidant à Rome, de vouloir bien examiner avec soin la lettre de l'évêque de Saint-Pons, dans les *Archives du Vatican*, et de nous envoyer au moins une copie de quelques fragmens, propres à mettre dans tout leur jour les véritables sentimens de l'évêque de Saint-Pons. On a trouvé en effet, dans les *Archives du Vatican*, l'original de la lettre, avec un exemplaire imprimé en latin et en françois, et on a bien voulu nous envoyer les fragmens que nous désirions (5). Nous y avons retrouvé les expressions citées par le cardinal de Bausset; mais nous n'y avons rien vu qui pût dissiper les inquiétudes que ces expressions nous avoient fait concevoir sur la soumission de l'évêque de Saint-Pons. Sa lettre contient, il est vrai, de grandes protestations de respect et d'obéissance envers le saint siége, *dans la communion duquel*, dit-il, *je veux mourir, comme j'y ai toujours vécu*. Mais toutes ses protestations n'aboutissent qu'à recevoir la constitution *Vineam Domini*, avec des restrictions qui rendent cette acceptation manifestement illusoire, c'est-à-dire, dans le sens où *il l'a autrefois acceptée*, et que le saint siége avoit jugé tout-à-fait insuffisant. L'évêque de Saint-Pons va même jusqu'à représenter comme de *pures calomnies*, tout ce qu'on a pu dire autrefois contre sa conduite et celle de son clergé, relativement à la même constitution. « Nous avons » souffert, dit-il, toutes sortes d'injustices de » la part de nos ennemis; mais je leur pardonne » volontiers les calomnies et les injures qu'ils » ont répandues contre moi et mon clergé. » En un mot, l'évêque de saint Pons, loin de rétracter son *Mandement*, et de condamner sa conduite passée, soutient encore, au moins indirectement, son *Mandement* et sa conduite, qu'il savoit très-bien avoir été hautement condamnés par le saint siége (6).

XI. *Lettres de M. l'archevêque de Cambrai au Pere Quesnel* (7).

Depuis la mort d'Arnauld, arrivée en 1694,

(1) Voyez les *Lettres du P. Daubenton a Fenelon*, du 1er novembre 1710 et du 23 mai 1711.

(2) Nous avons parlé plus haut de ces discussions, dans la *Section seconde* de cet article, n. 4. On trouve de plus amples details sur ce sujet, dans les *Mémoires pour servir a l'Histoire ecclesiastique du dix-huitieme siecle*; tome I, page 36.

(3) *Hist. de Fenelon*, *edition de* 1817, tome III, livre V, n. 5, page 355.

(4) *Archives du Vatican*, au titre de Clément XI, *Francia* V, n. 2057.

(5) Depuis que nous avons reçu ces fragmens, nous avons trouvé à Paris, un exemplaire imprimé de la lettre dont il s'agit. Cet exemplaire se trouve a la *Bibliotheque du roi*; il est indiqué, dans le *Catalogue* imprimé, a l'article de la *Théologie*; 2e partie, n. 1205.

(6) On peut voir, à l'appui de ces observations, la *Lettre de Fenelon au P. Daubenton*, du 13 avril 1713, n. 6 (parmi les *Lettres diverses*).

(7) Le *Dictionnaire de Moreri*, (article *Fenelon*), et apres lui,

le père Quesnel étoit devenu le chef du parti janséniste; et, en cette qualité, il étoit naturellement responsable des excès auxquels se portoient les principaux écrivains de la secte. Fénelon lui adressa donc, en 1710, deux lettres (*in*-12), à l'occasion de deux libelles, dont la témérité révoltoit tous les esprits sages et modérés. « C'est à vous seul que je m'adresse, » lui dit-il au commencement de la deuxième » lettre, pour répondre aux écrivains sans nom » de votre école. Comme ils sont tous soumis à » leur chef, c'est lui qui doit répondre de leurs » écrits, et les redresser quand ils en ont besoin. »

Le premier libelle, auquel Fénelon se propose de répondre, est celui qui a pour titre : *Denuntiatio solemnis bullæ Clementinæ quæ incipit :* Vineam Domini Sabaoth, *etc. facta universæ Ecclesiæ catholicæ*, etc. Cet ouvrage, dont le seul titre est un blasphème contre l'autorité de l'Eglise et du saint siége, avoit pour auteur un ancien doyen de l'Eglise collégiale de Malines, nommé *de Witte*, qui trouvant, disoit-il, l'enseignement de son pays infecté de Pélagianisme, avoit été chercher en Hollande l'asile de la foi catholique. Le fond de l'ouvrage répond parfaitement au titre. L'auteur y dénonce à toute l'Eglise le pape Clément XI, comme coupable d'avoir ressuscité l'hérésie Pélagienne, et renversé la grâce de Jésus-Christ, par sa constitution du 15 juillet 1705. Cette Bulle est ouvertement qualifiée, par le dénonciateur, d'*horrible*, d'*ennemie de la grâce de Dieu*, d'*ouvrage de ténèbres*, etc. tandis que le livre de Jansénius est exalté, à chaque page de la *Dénonciation*, comme *un livre divin* et *tout d'or*, manifestement conforme à la doctrine de saint Augustin.

Fénelon, dans sa première lettre, ne se borne pas à relever l'indécence et le scandale de la *Dénonciation ;* mais il montre au père Quesnel que cet excès révoltant est la conséquence naturelle de ses principes; que ses partisans, pour peu qu'ils aient de sincérité, ne peuvent s'empêcher d'admettre la conséquence; enfin, qu'il n'y a plus de milieu pour lui, entre abjurer ses erreurs, ou souscrire aux scandaleuses déclamations du *dénonciateur*.

Le second ouvrage que Fénelon avoit à combattre, étoit une *Lettre à M. l'archevêque de Cambrai, au sujet de la Réponse à la seconde Lettre de M. l'évêque de Saint-Pons.* (1709, *in*-12.) L'auteur de cette *Lettre*, selon la coutume du parti, invoquoit principalement, en faveur du *silence respectueux*, la *Relation du cardinal Rospigliosi*, sur la paix de Clément IX. Fénelon, dans sa seconde *Lettre* au père Quesnel, montre que cette *Relation*, loin de favoriser le système du *silence respectueux*, le condamne ouvertement; et que le nouvel écrivain n'est parvenu à tirer de cet ouvrage une objection éblouissante, qu'en tronquant le texte du cardinal (1).

Le père Quesnel, interpellé comme chef de son parti, ne pouvoit garder le silence; et il publia effectivement, en 1711, sa *Réponse aux deux Lettres de M. l'archevêque de Cambrai.* (1 vol. *in*-12.) Cet écrit, comme la plupart des ouvrages polémiques du même auteur, porte un caractère d'aigreur et d'amertume, qui contraste, de la manière la plus frappante, avec le calme et la modération de son illustre adversaire (2). Une partie considérable de cette réponse est employée à noircir la conduite de l'archevêque de Cambrai, dans l'affaire du livre des *Maximes ;* (pag. 32, 35, etc.) à invectiver contre les Jésuites, (pag. 23, etc.) comme fauteurs de l'idolâtrie, corrupteurs de la morale, et ennemis déclarés de la grâce de Jésus-Christ. Après ces odieuses digressions, le père Quesnel se défend, en soutenant que le système des deux délectations, si fortement reproché à Jansénius, n'est au fond que le système des Thomistes, tel qu'ils l'ont expliqué dans les *Congrégations de auxiliis*. Quant à la *Relation du cardinal Rospigliosi*, le père Quesnel, convaincu sans doute que les défenseurs du *silence respectueux* n'en peuvent réellement tirer aucun avantage, soutient, avec un autre écrivain du parti (3), que

le Rédacteur des *Mélanges de Philos., de morale et de littérature*, (année 1808, tome IV, page 339, *note*) suppose que Fénelon a publié *trois volumes en faveur de la constitution* Unigenitus, *contre le P. Quesnel*. Cette supposition renferme plusieurs inexactitudes; car 1° Fénelon n'a publié contre le P. Quesnel que les deux lettres dont nous parlons ici, et dans lesquelles il n'est aucunement question de la bulle *Unigenitus*, publiée trois ans plus tard (en 1713) : 2° le seul ouvrage de Fénelon en faveur de cette constitution, est le *Mandement* qu'il donna en 1714, pour la publier dans son diocèse, et qui n'est pas proprement dirigé contre le P. Quesnel. (Voyez plus bas, n. 15.) Tout ceci est clairement établi par le *Catalogue* des ouvrages imprimés de l'archevêque de Cambrai, publié en 1715 par l'abbé Stievenard, son secrétaire, à la tête de l'*Instruction pastorale en forme de dialogues*, dont nous parlerons plus bas (n. 17).

(1) Voyez quelques détails intéressants, relativement à cette deuxième lettre, dans celles de M. de Bissy à Fénelon, des 15 février et 2 juin 1711.

(2) Il est important de remarquer que la lettre du P. Quesnel à Fénelon, dont nous parlons ici, n'est pas la même dont il est question dans l'*Histoire de Fénelon*, liv. V, n. 32. Nous n'avons pu retrouver cette dernière, non plus que la réponse de Fénelon, dont le cardinal de Bausset, après le P. de Querbeuf, cite un fragment si intéressant.

(3) L'auteur de la *Préface apologétique*, à la tête de la *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la paix de l'Eglise ;* 1705, 2 vol. *in*-12.

c'est une pièce supposée, « une rapsodie mal » cousue, un discours en l'air, dont la source » est inconnue, et rempli de raisonnemens » pitoyables, de conséquences arbitraires, de » distinctions forcées, d'explications incompré- » hensibles, de longues et ennuyeuses digres- » sions, et de tout ce qui peut rendre mépri- » sable un écrit de ce genre » (pag. 91). Le père Quesnel, en s'exprimant ainsi, ne fait que répéter ce qu'il avoit avancé, quelques années auparavant, dans sa réponse à l'*Histoire des cinq propositions*, par l'abbé Dumas (1). Mais il oublie sans doute les observations que lui avoit faites, à ce sujet, l'abbé Dumas, dans sa *Défense de l'Histoire des cinq propositions*, où il montre : 1° que les principaux faits exposés dans cette *Relation*, et dont l'authenticité n'est pas contestée, renversent évidemment le système du *silence respectueux*; 2° que « les Jansénistes » ayant les premiers cité cette *Relation* comme » authentique, ils ne peuvent se dispenser de » recevoir les faits qui y sont rapportés, et qui » étoient de la connoissance du cardinal Ros- » pigliosi (2). »

Plusieurs lettres écrites par Fénelon, pendant les années 1711 et 1712 (3), nous apprennent qu'il se proposoit de réfuter la *Réponse* du père Quesnel, mais que de puissantes considérations l'empêchèrent d'exécuter ce projet. D'un côté, il craignoit de piquer le cardinal de Noailles, avec qui le père Quesnel le mettoit malignement aux prises, en se défendant par l'*Ordonnance* de ce cardinal, du 20 août 1696. D'un autre côté, il ne croyoit pas possible de réfuter complétement les évasions du père Quesnel, sans attaquer ouvertement la *Théologie de Habert;* et les intentions bien connues de Louis XIV ne lui permettoient pas alors d'entrer dans cette discussion, comme on le verra bientôt. (N° XVIII.) Il y a tout lieu de croire que ces motifs empêchèrent constamment Fénelon de publier sa réponse au dernier ouvrage du père Quesnel : du moins nous n'avons pu découvrir cette réponse, ni imprimée ni manuscrite. Elle n'est pas même citée dans les divers catalogues des ouvrages de Fénelon, publiés après sa mort par l'abbé Stievenard, son secrétaire, et par d'autres écrivains qui ne pouvoient guère ignorer l'existence de cet écrit, s'il eût été imprimé (4).

Pour la satisfaction des lecteurs qui voudroient approfondir les controverses théologiques sur les matières de la grâce, nous observerons en passant, que la première lettre de Fénelon au P. Quesnel donna lieu, quelques années après, à une discussion assez vive entre l'abbé Stievenard, secrétaire de l'archevêque de Cambrai, et le père Billuart, provincial de l'ordre de saint Dominique, en Flandre. Celui-ci, dans son ouvrage intitulé : *Le Thomisme triomphant*, publié en 1725, avoit reproché à l'archevêque de Cambrai de confondre le système des Thomistes avec celui de Jansénius, et d'envelopper l'un et l'autre dans la même condamnation. A l'appui de ce reproche, il avoit cité le n° 9 de la première lettre de Fénelon au père Quesnel ; mais cette citation infidèle attribuoit à l'archevêque de Cambrai une opinion que son texte véritable n'énonçoit en aucune manière. L'abbé Stievenard, plein de zèle pour la réputation de l'illustre prélat, accusa le père Billuart d'une calomnie manifeste, et le dénonça au supérieur de son ordre, dans une dissertation intitulée : *Apologie pour feu M. François de Salignac Lamothe Fénelon, archevêque duc de Cambrai, contre le théologien de l'ordre de saint Dominique, auteur d'un libelle intitulé : Le Thomisme triomphant* (1726, *in*-4°.) Le père Billuart reconnut sa méprise, et s'en excusa de son mieux, en la rejetant sur un de ses amis qui lui avoit fourni la citation dont il s'agissoit; mais il n'en persista pas moins à soutenir que l'archevêque de Cambrai méritoit, pour d'autres écrits, le reproche qu'on lui avoit fait à l'occasion de sa lettre au père Quesnel. Nous ne suivrons pas les détails de cette controverse, que nous avons voulu seulement indiquer en peu de mots, et qui donna lieu à l'abbé Stievenard de publier, la même année 1726, deux nouvelles *Apologies* (*in*-4°) pour l'archevêque de Cambrai (5). Nous remarquerons seulement, en passant, que Fénelon, dans plusieurs de ses ouvrages, a répondu d'avance au reproche que lui fait le P. Billuart. On peut consulter, en particulier, sa *Dissertation* latine sur ce sujet, dont nous parlerons plus bas (n° XVI); son *Instruc-*

(1) Cette Réponse parut en 1701, sous ce titre : *La paix de Clément IX*, etc. 2 vol. *in*-12. Voyez 2e part. § 3, page 133, etc.

(2) *Defense de l'Histoire des cinq propos.* 1701, 1 vol. *in*-12. Voyez IIIe part. n. 15, etc. page 267, etc.

(3) Voyez en particulier les *Lettres de Fénelon au P. Le Tellier*, des 22 juillet et 9 octobre 1712. — *Lettres au duc de Chevreuse*, des 17 novembre et 3 décembre 1711, et du 2 janvier 1712. — *Lettre à la maréchale de Noailles*, du 7 juin 1712.

(4) Le catalogue de l'abbé Stievenard se trouve dans la *Préface* de l'*Instruction pastorale en forme de dialogues* ; édition de 1715. Il en existe un plus complet, à la fin du *Recueil d'Opuscules* de l'archevêque de Cambrai, publié en 1722, sans nom de ville ; 1 vol. *in*-12. Ce dernier catalogue a été reproduit, avec quelques additions, dans les premières éditions des *Directions pour la conscience d'un Roi*.

(5) Voyez la *Notice sur le P. Billuart*, à la tête de sa *Théologie* ; édition de 1827.

tion pastorale en forme de dialogues; (2e partie; 14e et 15e lettres.) sa *lettre au P. Daubenton* du 4 août 1713: et le *Mémoire* placé à la suite de cette lettre, dans la 3e section de la *Correspondance de Fénelon.*

XII. *Lettres de M. l'archevêque de Cambrai, à l'occasion d'un nouveau système sur le* silence respectueux (1).

Une lettre latine et anonyme, publiée en 1705, par l'abbé Denys, théologal de Liége, en faveur du *silence respectueux,* donna lieu aux quatre lettres suivantes, que nous réunissons sous un même titre :

1° *Première lettre de M. l'archevêque duc de Cambrai, à un théologien, sur une lettre anonyme de Liége, qui commence par ses mots :* Reverende admodum domine, de formula subscribenda, etc. (1706, *in*-8°.)

2° *Seconde lettre de M. l'archevêque de Cambrai, sur une lettre de Liége, et sur un ouvrage intitulé :* Defensio auctoritatis Ecclesiæ, etc. (1707, *in*-8°.)

3° *Lettre de M. l'archevêque de Cambrai, à S. A. S. E. M. l'Electeur de Cologne, évêque et prince de Liége*, etc. *au sujet de la protestation de l'auteur anonyme d'une lettre latine, et du livre intitulé :* Defensio auctoritatis Ecclesiæ, *imprimé à Liége* (1708, *in*-8°.)

4° *Lettre de M. l'archevêque duc de Cambrai, à M**** (*le baron Karck*), *chancelier de l'électeur de Cologne, sur un écrit intitulé : Lettre à S. A. S. E. M. l'Electeur de Cologne,* etc. (1709, *in*-8°.)

Le théologal de Liége soutenoit qu'en signant le Formulaire, on ne prétend pas prononcer sur l'héréticité du livre de Jansénius, mais seulement rejeter et détester les cinq propositions, dans le mauvais sens que le saint siége attribue au livre de cet auteur. Fénelon, consulté par un théologien sur ce nouveau système, lui répondit par la première lettre que nous venons d'indiquer, et qui fut imprimée pour la première fois en 1706. Il prouve, dans cette lettre, que la signature du Formulaire, dans le système de l'abbé Denys, renferme la plus odieuse dissimulation, et un parjure contraire aux principes de morale les plus évidents et les plus incontestables, même parmi les écrivains du parti. A cette réfutation, le théologal opposa, vers la fin de l'année 1706, l'ouvrage intitulé : *Defensio auctoritatis Ecclesiæ,* dans lequel il tâchoit de répondre aux principaux argumens de l'archevêque de Cambrai. Celui-ci répliqua par une seconde lettre, dans laquelle il combat les nouvelles subtilités de son adversaire, et montre sa doctrine en opposition avec la pratique et les définitions de l'Eglise. Cette seconde lettre fut imprimée d'abord en 1707, et réimprimée avec la première en 1708.

Le théologal se disposoit à écrire de nouveau contre l'archevêque de Cambrai, lorsque M. de Hinnisdael, vicaire général de Liége, défendit, le 10 du mois de mai 1708, de la part de l'Electeur de Cologne, évêque et prince de Liége, à tous les libraires et imprimeurs de cette ville, de rien imprimer ou vendre qui parût favoriser la doctrine contenue dans les écrits de l'abbé Denys. Le grand vicaire ajoutoit que l'intention de l'Electeur, en faisant cette défense, étoit d'empêcher, dans son diocèse, la propagation d'une doctrine contraire à l'autorité du saint siége, et en particulier à la constitution de Clément XI *Vineam Domini.* Le théologal, ayant appris cette défense, en appela aussitôt au saint siége, par une protestation qu'il fit afficher à Liége. Il se plaint, dans cet acte, qu'on lui impute faussement de ne pas demander un acquiescement absolu aux décisions de l'Eglise, sur les faits doctrinaux. Il nomme en particulier l'archevêque de Cambrai, dont il prétend que le sentiment sur l'infaillibilité de l'Eglise est contraire à celui de tous les autres évêques. L'Electeur de Cologne envoya cette protestation à Fénelon, en le priant de lui en dire son sentiment. Telle fut l'occasion de la troisième lettre que nous avons indiquée plus haut. Fénelon y relève les erreurs contenues dans la protestation, et montre que la conduite du vicaire général de Liége, dans cette affaire, est à l'abri de tout reproche. Cette lettre fut imprimée, la même année 1708, en françois et en latin, d'après le vœu de l'Electeur lui-même.

Enfin un écrivain du parti, déjà connu par d'autres ouvrages en faveur du *silence respectueux* (2), ayant publié, peu de temps après, une *Lettre à l'Electeur de Cologne*, en réponse à celle de l'archevêque de Cambrai, celui-ci répliqua par une dernière lettre, dans laquelle il relève les principales erreurs de son adver-

(1) Les détails que nous donnons sur cet article, sont tirés, en partie, de la *Préface* que l'abbé Stievenard mit, en 1715, à la tête de l'*Instruction pastorale en forme de dialogues;* et en partie, de l'*Avertissement* qui se trouve à la tête de la *Lettre* de Fenelon *à l'Electeur de Cologne sur la protestation du théologal de Liége.* Plusieurs de ces détails sont confirmés par la correspondance de Fénelon. Voyez en particulier sa *Lettre à l'Electeur,* du 7 février 1708.

(2) Jacques Fouilloux, qui avait déjà publié en 1705 l'*Histoire du Cas de conscience*, et en 1707 la *Justification du silence respectueux,* ou *Réponse aux Instructions pastorales et autres écrits de Monseigneur l'archevêque de Cambrai.* Nous parlerons de cet ouvrage plus en détail, dans l'article suivant.

saire, et lui montre en particulier, combien il est peu fondé à invoquer en sa faveur l'autorité des évêques de France. Cette quatrième lettre, qui fut imprimée en 1709, étoit adressée au baron Kark, chancelier de l'Electeur de Cologne, qui avoit envoyé à Fénelon un exemplaire de la lettre publiée contre lui. L'archevêque de Cambrai trace un portrait fort peu avantageux de ce baron, dans le n. IV de son *Mémoire* latin, adressé en 1705 au pape Clément XI, et dont nous avons parlé plus haut (n. V).

XIII. *Instruction pastorale de M. l'archevêque de Cambrai, prince du Saint-Empire, etc. au clergé et au peuple de son diocèse, sur le livre intitulé :* Justification du silence respectueux, etc. (1).

Les partisans du *silence respectueux*, déconcertés par le nombre et le succès des écrits de l'archevêque de Cambrai, mettoient chaque jour en avant quelque nouvel écrivain pour le combattre. Parmi cette foule d'adversaires, un des plus ardens étoit un diacre de La Rochelle, nommé Jacques Fouilloux, qui, en 1705, s'étoit retiré en Hollande, pour travailler, de concert avec le père Quesnel et le docteur Petitpied, au soutien de leur cause commune. Fouilloux étoit déjà connu par un grand nombre d'écrits en faveur du parti, lorsqu'il publia, en 1707, trois gros volumes *in*-12, sous ce titre : *Justification du silence respectueux, ou réponse aux Instructions pastorales et autres écrits de M. l'archevêque de Cambrai;* ouvrage, qui, pour nous servir des expressions de Fénelon, « portoit, pour ainsi dire, la révolte écrite sur » son front, en prétendant justifier le *silence » respectueux*, que l'Eglise venoit de condamner » avec tant d'éclat. » L'auteur se vante d'avoir *suivi pas à pas M. de Cambrai*, et d'avoir *répondu à tous ses argumens :* mais au fond, toute sa défense consiste à revenir sans cesse à la distinction favorite du parti, entre les textes clairs et les textes obscurs. Il n'y a, selon lui, aucune comparaison à faire entre les textes des symboles et des canons, les livres de Pélage, de Nestorius, ou d'autres hérétiques, et le livre de Jansénius : celui-ci est un texte obscur, dont le sens est contesté; au lieu que ceux-là sont clairs et évidens. L'apologiste du *silence respectueux* pousse la hardiesse jusqu'à soutenir que « la suffisance de ce silence (sur le fait de » Jansénius) demeurera démontrée, quelque » Bulle et quelques Mandemens qu'on pu- » blie. »

Non content de combattre les raisons de son adversaire, Fouilloux se permet contre lui les expressions les plus injurieuses, et les satires les plus amères. Déjà quelques écrivains du même parti, pour affoiblir ou éluder les raisonnemens de l'archevêque de Cambrai, avoient osé dire, dans des écrits publics, qu'il n'étoit pas *théologien;* que c'étoit un *auteur sans conséquence, à qui il étoit permis de tout écrire, sans que personne se mît en devoir de lui répondre.* Le nouvel écrivain crut devoir enchérir sur ces ridicules accusations : à l'entendre, l'archevêque de Cambrai est un *esprit faux*, dont *l'aveuglement est inconcevable*, et dont *la disposition du cœur fait frémir...* Il *n'entend pas même de quoi il s'agit...* C'est un *nouvel Apollinaire*, et un *nouveau Julien... Tout ce qu'il a écrit sur la question* (du silence respectueux) *est un galimatias*, etc.

Un pareil langage décrioit assez la nouvelle apologie, pour dispenser Fénelon d'y répondre; cependant il ne crut pas inutile de le faire. La foiblesse des raisons employées dans cet ouvrage, l'avantage qu'on pouvoit tirer de plusieurs aveux de l'auteur, la manière indigne dont il traite les évêques, les papes, et les conciles, même généraux, firent penser à l'archevêque de Cambrai qu'une *Instruction pastorale*, sur cette matière, seroit propre à établir de plus en plus la bonne cause, et à détromper quelques esprits de bonne foi. Il publia donc, le 1er juillet 1708, son *Instruction pastorale sur le livre intitulé :* Justification du silence respectueux, *etc.* (*Valenciennes*, 1708, *in*-12.)

Après une courte peinture du système de dissimulation employé, depuis plusieurs années, par les disciples de Jansénius, pour éluder les définitions de l'Eglise, Fénelon reproche au nouvel apologiste ses déclamations âcres et hautaines, contre toutes les puissances ecclésiastiques, et même contre les conciles généraux. Il divise ensuite son *Instruction* en quatre parties : « Dans la première, dit-il, nous montrerons » que, de l'aveu de cet écrivain, qui a parlé » selon les principes des chefs de son parti, » l'Église a une infaillibilité promise, pour juger des textes de ses symboles, de ses canons, » et de ses autres décrets équivalens. Dans la » seconde partie, nous prouverons que la condamnation du texte de Jansénius, unanimement reçue de toutes les Eglises, a toute l'autorité suprême d'un canon, pour régler notre » foi; en sorte qu'on peut dire que c'est une

(1) Voyez les *Lettres de Fénelon au P. Lami*, des 18 décembre 1708 et 18 janvier 1709.

» espèce de canon qui condamne un texte long, » comme un canon du concile de Trente est la » condamnation d'un texte court... Ces deux » parties de notre ouvrage, continue le prélat, » achèveroient elles seules la démonstration de » notre doctrine; Mais l'auteur de la *Justification* nous donne de quoi aller encore plus » loin. Dans la troisième partie, nous montre» rons que cet auteur, marchant sur les traces » des autres chefs du parti, a étendu cette in» faillibilité même jusqu'aux règlemens de dis» cipline, au rang desquels il met la condam» nation des textes d'auteurs particuliers. Enfin, » dans la quatrième partie, nous rassemblerons » un petit nombre d'endroits principaux de la » tradition, où le lecteur verra, sans une longue » discussion, combien l'antiquité et les derniers » temps sont d'accord en notre faveur. »

L'*Instruction* est terminée par une courte analyse, dans laquelle Fénelon expose l'état présent de la controverse, et les principes incontestables d'après lesquels tout homme de bonne foi, et tout véritable enfant de l'Eglise, doit se déterminer en cette matière.

XIV. *Lettre de M. l'archevêque de Cambrai, sur l'infaillibilité de l'Eglise touchant les textes dogmatiques, où il répond aux principales objections.*

Le titre seul de cette lettre en indique assez l'objet. L'abbé Stievenard, secrétaire de Fénelon, la regardoit comme la plus importante de ses lettres sur cette matière; et Fénelon lui-même (1) en parle comme d'un résumé net et précis de toute la controverse sur le *silence respectueux*. Elle parut pour la première fois en 1709 (*in*-8); et elle a été plusieurs fois réimprimée depuis.

XV. *Mandement et Instruction pastorale de M. l'archevêque duc de Cambrai, pour la réception de la constitution* Unigenitus, etc. (2).

Personne n'ignore les troubles occasionnés, au commencement du dix-huitième siècle, par l'ouvrage du père Quesnel, intitulé : *Réflexions morales sur le nouveau Testament*. Le désir de mettre fin à ces troubles engagea Louis XIV à demander au pape Clément XI, une décision solennelle sur ce livre. Tel fut l'objet de la Bulle *Unigenitus*, etc. donnée le 8 septembre 1713, et qui condamne le livre des *Réflexions morales*, avec cent une propositions extraites du même livre.

(1) Voyez sa lettre au R. P.***, du 13 janvier 1709.

(2) *Histoire de Fénelon*, livre VI, n. 8; livre VIII, n. 21, etc. —*Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, page 610.

Louis XIV, avant d'imprimer à ce décret du saint siége la sanction de son autorité, voulut avoir l'avis des évêques de son royaume. Tous ceux qui se trouvoient alors à Paris, au nombre de quarante-neuf, se réunirent, le 16 octobre 1713, à l'archevêché de Paris, et nommèrent une commission pour examiner les moyens les plus convenables d'accepter la Bulle. Après un examen de trois mois, l'avis unanime des commissaires fut que l'assemblée devoit accepter la Bulle avec soumission et respect. Ils proposèrent en même temps de publier au nom du clergé une *Instruction pastorale* pour l'acceptation de ce jugement, afin d'en faciliter l'intelligence aux fidèles, et de fixer avec précision le sens de quelques propositions, que leur forme séduisante sembloit mettre à l'abri de toute censure. La majorité de l'assemblée, c'est-à-dire, quarante évêques, sur quarante-neuf dont elle étoit composée, adopta avec empressement l'*Instruction* rédigée par les commissaires, et qui fut adressée à tous les prélats du royaume, avec les autres actes de l'assemblée. Dans cette *Instruction*, les prélats acceptoient la constitution *Unigenitus*, purement et simplement, avec respect et soumission, et enjoignoient à tous les fidèles de l'accepter de même.

La plupart des évêques de France qui n'avoient pas assisté à l'assemblée du clergé, en adoptèrent les actes sans balancer, et publièrent aussitôt la Bulle, avec l'*Instruction pastorale* qui leur avoit été adressée. Rien n'étoit plus propre que cette conduite à manifester l'accord parfait des évêques, sur la question qui occasionnoit, depuis plusieurs années, tant de troubles et d'agitations. Aussi Fénelon ne crut pas devoir donner d'autre *Instruction* que celle de l'assemblée, à la partie de son diocèse qui étoit soumise à la domination du Roi. (*Cambrai*, 1714, *in*-12.) Mais cette manière d'accepter la Bulle, si convenable pour la partie du diocèse de Cambrai qui appartenoit à la France, parut sujette à difficulté pour la partie du diocèse que le traité d'Utrecht venoit de placer sous la domination de l'empereur. L'internonce de Bruxelles fit savoir à Fénelon, que les tribunaux de cette domination, déjà mal disposés à l'égard de la nouvelle constitution, pourroient trouver mauvais qu'il fît publier, en leur pays, un Mandement émané de l'assemblée du clergé de France (3). Pour prévenir cette difficulté, l'ar-

(3) Voyez à ce sujet les *Lettres de Fénelon au marquis son petit-neveu*, des 29 avril et 10 mai 1714.— *Lettre au P. Le Tellier*, du 17 mai 1714. — *Lettre du P. Le Tellier à Fénelon*, du 4 mai 1714.—*Lettre de Fénelon à un évêque*, du 22 juillet 1714.

chevêque de Cambrai adressa à cette partie de son troupeau, un second Mandement, daté comme le premier du 29 juin 1714, (*Cambrai, in*-12.) et dans lequel il s'applique principalement à établir l'autorité de la Bulle *Unigenitus*, que les partisans du père Quesnel s'efforçoient d'avilir et de décrier. Fénelon leur démontre que cette Bulle est un jugement dogmatique du saint siége, formellement accepté par les évêques des lieux où l'erreur a pris naissance, et tacitement approuvé par les autres évêques du monde catholique; d'où il suit que ce jugement équivaut à la décision d'un concile œcuménique. Il établit cette conséquence, non-seulement par les témoignages les plus respectables de la tradition, mais par l'autorité de Bossuet, que le parti sembloit respecter, par les aveux les plus décisifs du père Quesnel et de ses principaux partisans.

Ce *Mandement* fut généralement admiré à Rome comme en France (1), non-seulement pour le fond et la solidité des raisonnemens, mais pour l'adresse infinie avec laquelle Fénelon avoit su envelopper et confondre ses adversaires, par leurs propres principes. On admira surtout l'effusion touchante avec laquelle il exprimoit, à la fin de cette *Instruction*, ses sentimens de vénération, d'amour et d'obéissance filiale pour l'*Eglise mère et maîtresse de toutes les autres*. Le souverain Pontife lui-même en parla avec l'expression de l'admiration la plus sincère, et chargea le père Daubenton de témoigner à l'archevêque de Cambrai, combien Sa Sainteté étoit édifiée du zèle avec lequel il continuoit à soutenir la saine doctrine et les intérêts du saint siége.

XVI. *Dissertationes nonnullæ ad Jansenismi controversiam spectantes.*

Nous réunissons sous ce titre les quatre dissertations suivantes, qui ont paru, pour la première fois, en 1823, dans le tome XV des *OEuvres de Fénelon*.

1° *Epistola ad eminentissimum cardinalem Gabrielli, de Ecclesiæ infallibilitate circa textus dogmaticos, occasione libelli cui titulus :* Via Pacis, *seu* status controversiæ inter theologos Lovanienses.

L'ouvrage que Fénelon examine dans cette lettre, fut publié, en 1702, par le même Fouilloux, diacre de la Rochelle, dont nous avons déjà parlé plus haut (2). Il avoit manifestement pour but de justifier le *Cas de conscience*, publié quelques mois auparavant, et qui produisoit déjà les plus fâcheux éclats. Dans ces tristes conjonctures, Fénelon crut qu'il étoit de son devoir de montrer au cardinal Gabrielli, et par son entremise, au Pape lui-même, tout ce que la religion avoit à craindre de la publication d'un libelle téméraire, qui, en prétendant concilier les esprits, et terminer toutes les disputes, ruinoit de fond en comble l'autorité de l'Eglise.

La *Voie pacifique*, ou le moyen de conciliation proposé par Fouilloux, consiste à dire que l'Eglise est, à la vérité, infaillible, en qualifiant le sens qu'elle approuve ou qu'elle condamne dans une proposition dogmatique, mais non en décidant quel est le *sens propre et naturel* de cette proposition: qu'une proposition peut être tout à la fois catholique dans le sens propre et naturel qu'elle a *selon les règles de la grammaire*, et hérétique dans le sens propre et naturel qu'elle a *selon les règles que l'Eglise établit* et qu'elle a droit d'établir. Fénelon, dans sa lettre au cardinal Gabrielli, montre que ce prétendu moyen de conciliation est un véritable renversement de la religion; qu'il réduit à rien, dans la pratique, l'infaillibilité de l'Eglise; et qu'il ouvre à tous les hérétiques un asile assuré contre les décisions les plus formelles.

La date de cette lettre n'est pas marquée sur le manuscrit : mais on ne peut douter qu'elle n'ait été écrite vers le milieu de l'année 1702. Car 1° Fénelon y parle du *Via pacis* comme d'un ouvrage très-récent; et l'on sait que cet ouvrage parut en 1702; 2° on voit clairement, par le commencement de cette lettre, qu'elle répond à celle du cardinal Gabrielli à Fénelon, du 30 avril 1702 (3).

2° *De nova quadam fidei professione, circa Jansenii condemnationem.*

Fénelon, dans ce mémoire, combat une profession de foi qui éludoit, par des explications artificieuses, les décisions les plus précises et les plus solennelles contre les erreurs de Jansénius. Cette profession de foi avoit été dressée, ou du moins approuvée, en 1713, par l'abbé Hennebel, docteur de Louvain, et Janséniste zélé (4). Elle se réduisoit à dire, que tout fidèle

(1) *Lettre du P. Le Tellier à Fénelon*, du 20 juillet 1714. — *Lettre du cardinal de Rohan*, du 21 juillet. — *Lettres du P. Daubenton*, des 18 août et 8 septembre 1714.

(2) N° XIII de ce paragraphe.

(3) Parmi les *Lettres diverses* de Fénelon; *Correspondance*, tome II.

(4) On trouve quelques détails intéressants au sujet de ce docteur, dans les *Mémoires chronologiques* du P. d'Avrigny, 28 janvier 1694. Voyez aussi l'article *Hennebel*, dans la *Notice des principaux personnages contemporains de Fénelon*, jointe au dernier tome de la *Correspondance*.

doit condamner les cinq propositions tirées du livre de Jansénius, dans le sens où l'Eglise a prétendu les condamner : mais que l'Eglise n'ayant pas encore déclaré ce sens, il n'est pas permis de condamner comme hérétique le sens propre et naturel de ces propositions, dans le livre de Jansénius ; en sorte que, condamner ce dernier sens, ce seroit prévenir témérairement le jugement de l'Eglise et du saint siége.

On voit par plusieurs lettres du père Daubenton, que l'archevêque de Cambrai fit présenter son mémoire au pape Clément XI, vers la fin de l'année 1713, et qu'il désiroit obtenir à ce sujet une décision du saint siége, qui pût lui servir de règle sur la conduite à garder envers les étudians de Louvain, qui se présenteroient à Cambrai pour l'ordination. Le souverain Pontife se disposa en effet à répondre par un Bref ; mais l'altération de sa santé et les nombreuses affaires qui l'occupoient alors, l'empêchèrent d'exécuter son dessein (1).

3° *In quo præcisè Thomismus a Jansenismo differat.*

Fénelon adressa ce mémoire au père Daubenton, avec sa lettre du 4 août 1713, pour détromper quelques prélats Romains, qui l'accusoient d'aller trop loin en attaquant le Jansénisme, et d'envelopper dans la même condamnation le système des Thomistes, abandonné de tout temps à la liberté des écoles. « Je sais, » dit-il, que quelques personnes estimables ont » cru que j'allois trop loin contre le Jansé- » nisme ; je sais aussi que des personnes sages » craignent qu'on ne renverse l'opinion des » Thomistes, en voulant trop attaquer le Jan- » sénisme. C'est pour tâcher de détromper des » personnes si bien intentionnées, que je vous » envoie le mémoire ci-joint. Je l'ai fait en » latin d'école, pour mettre la question dans » tout son jour, par le langage scolastique. Il » n'est pas bien long : il contient, si je ne me » trompe, tout l'essentiel. J'espère qu'on y » verra des différences capitales, tant pour le » dogme que pour les mœurs, entre la prémo- » tion des Thomistes, fixée dans les bornes » précises qu'Alvarez et Lémos lui ont données » dans les congrégations *de Auxiliis*, et la » délectation invincible des Jansénistes les plus » mitigés en apparence (2). »

La réponse du père Daubenton, du 16 septembre suivant, montre qu'il fut on ne peut plus satisfait de cette dissertation, quoiqu'il n'eût pas encore jugé convenable de la communiquer aux cardinaux, alors absorbés par l'examen du livre des *Réflexions morales*. La question que Fénelon examine dans cette dissertation, est traitée d'une manière plus piquante, mais non moins solide, dans la seconde partie de son *Instruction pastorale en forme de dialogues*, dont nous parlerons bientôt (n. XVII) (3).

4° *Epistola ad *** de generali Præfatione patrum Benedictinorum in novissimam* Sancti Augustini Operum *editionem*.

La nouvelle édition des *Œuvres de saint Augustin*, que Fénelon examine dans cette dissertation, avoit déjà occasionné, à la fin du dix-septième siècle, de vives réclamations, et une discussion très-animée, que Louis XIV avoit cru devoir terminer, en imposant silence aux deux partis (4). On accusoit principalement les savants éditeurs, d'avoir fait valoir avec affectation, dans leurs notes, leurs tables, et leurs sommaires marginaux, les endroits du saint docteur dont les disciples de Jansénius abusoient pour la défense de la doctrine condamnée ; tandis qu'ils n'avoient mis aucune note sur les endroits où saint Augustin établit clairement la doctrine catholique, et n'avoient pas même fait mention de ces endroits dans les tables.

Les Bénédictins se défendirent dans une *Préface générale*, dressée par le père Mabillon, et qui parut en 1700, à la tête du dernier tome des *Œuvres de saint Augustin*. Mais cette apologie ne satisfit pas, à beaucoup près, tout le monde. Fénelon, en particulier, la regarda comme très-insuffisante. Plusieurs pièces de sa *Correspondance* (5) montrent qu'il désiroit ardemment une nouvelle édition de saint Augustin, dont les notes et les préfaces fussent rédigées dans un meilleur esprit, et particulièrement dirigées contre les erreurs du temps. Il offroit même de

(1) *Lettres du P. Daubenton à Fénelon*, des 4 novembre et 9 décembre 1713, et du 24 février 1714. Voyez aussi la *Lettre de l'abbé Santini à Fénelon*, du 15 janvier 1714.

(2) *Lettre de Fénelon au P. Daubenton*, du 4 août 1713, n. 1.

(3) Voyez, à ce sujet, les ouvrages de Fénelon indiqués plus haut, n. 11, page 67.

(4) Voyez, à ce sujet, les *Mém. chronol.* du P. d'Avrigny ; fin de 1699. — *Hist. gén. des auteurs sacrés et eccl.* par D. Ceillier ; tome XII, p. 680, etc. — *Hist. eccl. du dix-septième siècle*, par Dupin. — *Hist. litt. de la Congrégation de Saint-Maur* (par D. Tassin) ; pages 301 et 528, etc. On trouve, dans ces deux derniers ouvrages, une liste assez longue des écrits publiés par les deux partis, dans cette controverse. Un des plus remarquables est l'ouvrage latin du P. Montfaucon, intitulé : *Vindiciæ editionis S. Augustini à Benedictinis adornatæ. Romæ*, 1699, *in*-12. Il faut ajouter à la liste de Dupin et à celle de D. Tassin, l'ouvrage françois qui a pour titre : *La conduite qu'ont tenue les pères Bénédictins, depuis qu'on a attaqué leur édition de saint Augustin*, 1699, *in*-12.

(5) *Lettre de Fénelon au duc de Chevreuse*, du 8 juillet 1710 et le n. 2 du *Mémoire* adressé au P. Le Tellier, au commencement de la même année.

concourir de toutes ses forces à ce travail, pour lequel il demandoit seulement deux ou trois bons théologiens qui pussent l'aider, et se concerter avec lui. « Il faut, écrivoit-il au père Le » Tellier en 1710, ôter au parti le grand nom » de saint Augustin, et le masque du Tho- » misme ; jusque là on ne fera rien de décisif. » Ce fut vraisemblablement vers le même temps, que Fénelon rédigea la lettre latine dont nous venons de parler, et dans laquelle il s'applique à montrer l'insuffisance de l'apologie publiée par les Bénédictins. Il pense que cette apologie est vaine, illusoire, infectée elle-même des erreurs du parti ; en un mot, que les savans éditeurs, sans se déclarer ouvertement disciples de l'évêque d'Ypres, déclinent ou atténuent adroitement le dogme catholique, et soutiennent indirectement les erreurs qu'ils ont l'air de combattre.

XVII. *Instruction pastorale de M. l'archevêque duc de Cambrai, au clergé et au peuple de son diocèse, en forme de dialogues, sur le système de Jansénius* (1).

Cet ouvrage, un des derniers que Fénelon ait publiés sur la controverse du Jansénisme, peut être considéré comme l'abrégé de tous les autres, et comme renfermant un corps de doctrine complet sur les matières de la grâce. L'auteur se propose de résumer, dans quelques dialogues familiers, *tout ce que le parti de Jansénius a répandu de plus éblouissant dans une infinité de libelles* (2), et de confondre toutes les subtilités qu'on a inventées, depuis son origine, pour éluder les définitions de l'Eglise. Il faut l'entendre lui-même exposer le plan de son ouvrage, et les raisons qui lui ont fait adopter la forme du dialogue, qui paroît au premier abord peu assortie à la gravité d'une *Instruction pastorale*. « Je prépare, écrivoit-il en 1712 au duc » de Chevreuse (3), je prépare sept ou huit » lettres courtes, en la même forme que les » premières de M. Pascal. Ce sont des dialogues » rapportés par l'auteur des lettres. Je raconte » les disputes que j'ai eues avec un Janséniste. » J'avoue que j'aurois pu donner une forme » plus grave et de plus grande autorité à cet » ouvrage, par la forme d'une *Instruction pastorale* : mais je crois devoir aller au plus pres- » sant de tous les besoins, qui est celui d'être lu » et entendu par le gros du monde : jusqu'ici » rien ne l'a été. Quelque solide ouvrage qu'on » fasse, il ne sert de rien qu'à discréditer la » bonne cause, s'il ne parvient pas à se faire » lire, comprendre et goûter. Ces sortes de dia- » logues familiers soulagent le lecteur, varient » le discours, réveillent la curiosité, animent » une dispute, et développent une question par » des tours sensibles : voilà le point essentiel. »

Après une introduction, dans laquelle il justifie la forme piquante de son livre, par l'exemple des principaux Pères de l'Eglise d'Orient et d'Occident, Fénelon divise cette *Instruction* en trois parties. Dans la première, il développe le système de Jansénius, dont il montre la conformité avec celui de Calvin sur la délectation, et l'opposition à la doctrine de saint Augustin. Dans la seconde, il explique les principaux ouvrages de saint Augustin sur la grâce, l'abus qu'en font les Jansénistes, et l'opposition de leur doctrine à celle des Thomistes. Dans la troisième, il montre la nouveauté du système de Jansénius, et les conséquences pernicieuses de cette doctrine contre les bonnes mœurs.

Le succès de ces dialogues, dont la première édition parut vers le milieu de l'année 1714, (*Cambrai*, 3 v. *in*-12.) répondit parfaitement aux espérances de l'auteur, et le détermina même à les étendre davantage dans une seconde édition, dont il surveilloit lui-même l'impression, pendant les derniers jours de sa vie. Elle fut continuée, aussitôt après sa mort, par l'abbé Stievenard, son secrétaire, qu'il avoit chargé de ce travail, et qui la publia la même année 1715. (1 vol. *in*-12.) A la tête de cette nouvelle édition, l'abbé Stievenard mit une *Préface*, dans laquelle on trouve une liste exacte de tous les écrits imprimés de l'archevêque de Cambrai, sur la controverse du Jansénisme. On aime à entendre, de la bouche même du secrétaire de Fénelon, les détails relatifs à la seconde édition de l'*Instruction pastorale en forme de dialogues*. « A mesure qu'on imprimoit cette seconde édi- » tion, dit l'abbé Stievenard, M. de Cambrai » en revoyoit les épreuves ; et en les retouchant, » il y faisoit de temps en temps des additions » considérables, comme on pourra le remar- » quer dans les dix premiers dialogues. On n'en » trouvera plus dans les suivans, parce que » Dieu nous l'enleva lorsqu'on imprimoit le » onzième. Ce grand prélat avoit été de plus » sollicité d'ajouter un dialogue sur la volonté » de Dieu de sauver tous les hommes, par une » grâce générale et suffisante, donnée en consé- » quence, ou du moins offerte, à tous les

(1) *Histoire de Fénelon*, livre VI, n. 1-5. — *Lettre de M. de Bissy à Fénelon*, du 7 juin 1714. — *Lettre* sans date *au duc de Chevreuse*, vers le milieu de 1712. — *Lettre du P. Daubenton à Fénelon*, du 18 août 1711.

(2) Introduction de cette *Instruction pastorale*.

(3) *Lettre au duc de Chevreuse*, vers le milieu de 1712 ; n. 1.

» adultes, à qui Dieu commande la fuite du » mal et la pratique du bien : et ayant reconnu » qu'en effet un traité exprès sur cette matière » manquoit à son ouvrage pour le rendre com- » plet, au lieu d'un dialogue qu'on lui avoit » demandé sur ce sujet, il en composa deux. Se » voyant à l'extrémité, il les confia, deux jours » avant sa mort, à son secrétaire, chargé sous » lui du soin de l'édition, lui ordonnant de les » insérer parmi les autres, et lui marquant le » lieu où ils devoient être placés. On trouvera » ici ces deux nouveaux dialogues, qui sont le » douzième et le treizième de cette édition. »

XVIII. *Ordonnance et Instruction pastorale de M. l'archevêque duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, etc. au clergé et au peuple de son diocèse, portant condamnation d'un livre intitulé :* Theologia dogmatica et moralis, ad usum seminarii Catalaunensis.

Le cours de *Théologie dogmatique et morale* que Fénelon examine et condamne dans cette *Ordonnance*, a pour auteur Louis Habert, docteur de Sorbonne, né à Blois en 1635, et mort à Paris en 1718. Après avoir été successivement grand vicaire de Luçon, d'Auxerre et de Verdun, il en exerça aussi les fonctions à Châlons-sur-Marne, sous M. de Noailles, depuis archevêque de Paris, qui l'honora toujours d'une confiance particulière. Il y avoit déjà trente ans qu'il enseignoit la théologie, lorsqu'il publia, pour la première fois, en 1707, son *Cours de Théologie* (1), annoncé depuis long-temps, et prôné par ses amis, comme le plus propre à l'instruction des séminaires, et comme « éta- » blissant tous les grands principes de saint Au- » gustin sur l'efficacité de la grâce, avec des » tempéramens qui ne laisseroient aucun pré- » texte de critique aux esprits les plus ombra- » geux sur le Jansénisme (2). » Ce jugement ne fut pas, à beaucoup près, celui de tous les théologiens. Quelques-uns « des plus savans et des » plus modérés jugèrent au contraire que le » sieur Habert n'avoit fait qu'insinuer le sys- » tême de Jansénius sous des termes radoucis, » dont plusieurs écrivains du parti avoient fait, » avant lui, un usage très-dangereux (3). » Ce fut dans cette persuasion, que l'évêque de Gap (4) crut devoir censurer la nouvelle *Théologie*, par un Mandement du 4 mars 1711, et que plusieurs autres évêques en interdirent la lecture aux ordinands de leurs diocèses. L'archevêque de Cambrai en particulier, après l'avoir examinée avec soin, demeura convaincu « qu'on » ne peut avec justice, ni tolérer le texte du » sieur Habert, sans tolérer aussi celui de Jansé- » nius, ni condamner celui de Jansénius, sans » condamner aussi celui du sieur Habert (5). »

Ce n'est pas que ce docteur adoptât ouvertement les principes de l'évêque d'Ypres : il les rejetoit au contraire formellement, et condamnoit, avec tous les théologiens catholiques, les cinq propositions dans le sens propre et naturel du livre de Jansénius (6). « Mais cet anti-jansé- » nisme tant vanté, dit Fénelon, disparoît dès » qu'on l'approfondit, et retombe dans le Jan- » sénisme par une équivoque. C'est une mode » introduite avec beaucoup d'art, par les politi- » ques du parti, que celle d'abandonner enfin, » à toute extrémité, Jansénius, pour sauver » sans bruit et commodément tout le Jansé- » nisme. Ils sacrifient le nom d'un livre, afin » de mettre mieux à couvert la doctrine pour » laquelle seule ce livre a été condamné (7). »

L'archevêque de Cambrai croyoit ces reproches fondés sur les principes suivans de la *Théologie* de Habert : « que depuis le péché » d'Adam, l'homme se trouve toujours entre » deux délectations indélibérées, l'une céleste, » qui le porte au bien, l'autre terrestre, qui le » sollicite au mal ; que la volonté est toujours » *nécessitée*, non absolument et physiquement, » mais *moralement*, à suivre celle des deux dé- » lectations qui est actuellement la plus forte, » parce que l'attrait de cette délectation supé- » rieure est *invincible et insurmontable* ; que la » grâce efficace applique, par sa nature, la vo- » lonté à l'acte, d'une manière infaillible et » insurmontable; enfin que la *nécessité morale*, » imprimée à la volonté par la délectation supé- » rieure, est tellement *invincible et insurmon-* » *table, par sa nature, que l'homme ne la sur-* » *monte jamais* (8) ; en sorte, dit Fénelon, que

(1) Ce cours de théologie, composé de 7 vol. *in*-12, est intitulé : *Theologia dogmatica et moralis, ad usum seminarii Catalaunensis.* La première édition, donnée en 1707, a été suivie de plusieurs autres. Les éditions données par l'auteur lui-même en 1713 et 1718, renferment des additions considérables, en réponse aux difficultés qu'on avoit faites contre sa doctrine, principalement sur les matières de la grâce. L'abbé Goujet, dans le tome III de sa *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du dix-huitième siècle* (pages 105, etc.), donne l'analyse de cette Théologie, et des principales discussions qu'elle occasionna dans le temps. Cette analyse, comme bien d'autres ouvrages de l'abbé Goujet, porte l'empreinte de son estime et de son admiration pour les disciples de Jansénius.

(2) Préambule de l'*Ordonnance;* page 1.

(3) Ibid.

(4) M. de Malissoles.

(5) Préambule de l'*Ordonnance.*

(6) *Théologie de Habert;* tome II, *Traité de la Grâce*, chap. III, § 7.

(7) Préambule de l'*Ordonnance.*

(8) « Consistit efficacia gratiæ, juxta S. Augustini mentem, *in*

» la résistance à cette *nécessité invincible* est au » nombre des choses chimériques, qui n'existent et qui n'existeront en aucun siècle parmi » les hommes (1). » Cette notion de la *nécessité morale*, ajoute l'archevêque de Cambrai, est bien différente de celle qu'en donnent les écoles, qui, sous le nom de *nécessité morale*, entendent seulement « une grande difficulté, qu'on surmonte rarement, quoiqu'on ait coutume d'en » suivre les mouvemens (2). »

Fénelon croyoit retrouver, dans ces principes de Habert, tout le système de Jansénius. « Le » vrai Jansénisme, dit-il, consiste à dire que, » depuis la chute d'Adam, l'homme se trouve » entre deux délectations opposées, l'une du » ciel pour la vertu, et l'autre de la terre pour » le vice; en sorte qu'il est *nécessaire* que la vo- » lonté suive, en chaque moment, celle des deux » délectations qui se trouve actuellement la » plus forte, parce que l'attrait en est inévitable » et invincible... Le sieur Habert embrasse pré- » cisément, comme Jansénius, ce système des » deux délectations indélibérées, dont celle qui » se trouve la plus forte, prévient *inévitable- » ment* et détermine *invinciblement* nos vo- » lontés. L'unique différence qui paroît entre » eux, consiste en ce que Jansénius donne d'or- » dinaire à cette nécessité inévitable et invin- » cible le nom de *simple*, et que le sieur Habert » lui donne le nom de *morale*... Or il est facile » de démontrer que la *nécessité morale* du sieur » Habert est précisément la *nécessité simple* de » Jansénius, qu'on insinue sous un nouveau » nom, pour nous donner le change (3). »

On se tromperoit donc, si l'on regardoit les difficultés de Fénelon contre la *Théologie* de Habert comme uniquement fondées sur l'opposition qu'il paroît avoir eue pour le *système des deux délectations*, soutenu par l'école des Augustiniens (4). Il est vrai que l'archevêque de Cambrai se montre en général très-opposé au système des deux délectations; mais il est également certain qu'en l'attaquant si ouvertement, il ne le considère jamais avec les modifications que lui donnent ses plus illustres défenseurs, mais seulement d'après les développemens que lui donnoient Habert et ses partisans, et qui sembloient reproduire, sous des adoucissemens apparens, la *délectation relativement nécessitante* de Jansénius. Tous les argumens que Fénelon emploie, soit dans son *Ordonnance*, soit dans ses autres écrits (5), n'attaquent le système des deux délectations que sous ce point de vue. Partout il se montre absolument indifférent entre tous les systèmes de l'Ecole, pourvu que leurs défenseurs condamnent sincèrement avec toute l'Eglise, non-seulement la *nécessité physique, absolue et immuable* de Calvin, mais la nécessité *simple, relative et passagère* de Jansénius.

Au reste, nous ne prétendons point ici prononcer sur la justice des reproches faits à la *Théologie* de Habert. Nous avouerons même, sans difficulté, que, malgré toutes les réclamations, cet ouvrage n'a été flétri jusqu'à présent par aucune décision du saint siége, ni du clergé de France. Mais il est important de remarquer : 1° qu'à l'époque où Fénelon composa son *Ordonnance*, la sévérité avec laquelle il examinoit la nouvelle *Théologie* pouvoit être justifiée, soit par l'ancienne et étroite liaison de l'auteur avec le cardinal de Noailles, soit par les nouvelles subtilités que le parti ne cessoit d'inventer, pour sauver la doctrine de Jansénius; 2° que Fénelon, dans cette *Ordonnance*, comme dans ses autres ouvrages, n'examine la doctrine de Habert, que d'après la première édition de sa *Théologie*, publiée en 1707, et non d'après les éditions de 1713 et de 1718, dans lesquelles l'auteur se crut obligé de modifier ou d'expliquer fort longuement plusieurs propositions dures ou équivoques de la première édition. Le savant théologien qui examine le système de Habert, dans le *Traité de Dieu*, publié sous le nom de Tournely (6), paroît aussi avoir mis une grande différence entre ces diverses éditions. Il croit, à la vérité, que la doctrine de Habert peut absolument être expliquée dans le système des *Augustiniens rigides*, abandonné, comme nous

» *delectatione victrice* (tome II, p. 313 et 534)... *Quod amplius » nos delectat*, inquit, *operari necesse est*, non quidem absolutè et physicè, sed *moraliter* (535 et 517)..... Gratia efficax » *infallibiliter et insuperabiliter* ponit voluntatem in actu; » habet effectum *ex se*, non vero ex consensu voluntatis (302 et » 503).... Porro quæ moraliter impossibilia sunt, *nunquam » existunt* (307)... Necessitas moralis ea est quam etsi valeamus » superare, *nunquam tamen superabimus*, quia totas vires non » sumus adhibituri (tome III, page 21). »

(1) *Ordonnance*, premiere partie, § 3.

(2) Ibid.

(3) Préambule de l'*Ordonnance*.

(4) Voyez l'exposition de ce système dans la *troisième partie* de cette *Histoire littéraire*, article 2, § 4.

(5) Voyez l'*Instruction pastorale en forme de dialogues*; 3e partie, XXIIe lettre. Voyez aussi les *Lettres de Fenelon au duc de Chevreuse*, des 16 mars, 20 avril et 3 décembre 1711. — *Lettre à M.****, du 12 fevrier 1711. — *Lettres au P. Le Tellier et au P. Daubenton*, des 19 mai 1711 et 4 aout 1713.

(6) *Prælectiones theologicæ de Deo*, etc. quæst. V, art. 3, § 3 et 4, pages 130 et 268. On sait que cette partie du traite a été rédigée par M. Legrand, docteur de Sorbonne, prêtre de Saint-Sulpice. Voyez quelques renseignemens sur cet ouvrage dans la troisieme partie de cette *Histoire littéraire*; art. II, § 4, note sur le n. 27.

le verrons ailleurs (1), à la liberté des écoles; mais, en adoptant cette explication, il se fonde uniquement sur les additions faites à la *Théologie* de Habert dans la seconde édition, la seule qu'il paroît vouloir excuser.

L'archevêque de Cambrai, convaincu, comme il l'étoit, que les principes fondamentaux de la doctrine catholique, sur les matières de la grâce, étoient renversés par la *Théologie* de Habert, regardoit comme très-important de décréditer au plus tôt cet ouvrage, qui commençoit à se répandre dans les séminaires et dans les autres écoles publiques. Il rédigea donc, dès l'année 1709, sous la forme d'une *Lettre à un évêque*, quelques observations courtes et précises, qui avaient pour but d'exciter au moins, sur cette matière, l'attention des personnes bien intentionnées, et trop peu en garde contre la nouveauté. Mais de puissantes considérations lui firent craindre alors de publier son travail. « Je » vous envoie, écrivoit-il au duc de Chevreuse » le 24 novembre 1709, ma lettre contre la » *Théologie* de M. Habert; et je vous supplie de » délibérer avec le père Le Tellier, sur l'usage » qu'il convient d'en faire. Il faut faire atten- » tion à deux choses. L'une est que M. Habert » a été attaché à M. le cardinal (de Noailles) à » Châlons, et a encore aujourd'hui à Paris sa » confiance. Cette *Théologie* même a été faite » pour les ordinands du séminaire de Châlons. » On ne manquera pas de croire que je cherche » à me venger de ce cardinal, et il pourra le » croire lui-même. Cela peut faire une espèce » de scandale dans le public, et augmenter, à » mon égard, les peines de M. le cardinal de » Noailles. De plus, j'attaque le système des » deux délectations, qu'un grand nombre de » gens, superficiellement instruits de la théo- » logie, et prévenus par les Jansénistes dégui- » sés, regardent comme la plus saine doctrine, » qui n'est point, selon eux, le Jansénisme, et » sans laquelle le Molinisme triompheroit. Ma » lettre irritera tous ces gens-là; et ils se ré- » crieront que je ne veux plus reconnoître pour » Catholiques que les seuls Molinistes. »

Le père Le Tellier et le duc de Chevreuse, après avoir lu attentivement la *Lettre à un évêque*, crurent « qu'elle ne pouvoit être trop » tôt publiée. La considération de la confiance » de M. le cardinal de Noailles en l'auteur (de » la nouvelle *Theologie*) ne les arrêta pas un » moment; et ils jugèrent que cette considéra- » tion devoit céder au besoin qu'avoit l'Eglise » d'une réfutation décisive de cet ouvrage (2). » La seule difficulté qui les arrêta, regardoit la manière d'imprimer la *Lettre à un évêque*, le privilége de l'archevêque de Cambrai ne s'étendant qu'aux ouvrages faits pour l'instruction de son diocèse. Pour lever cette difficulté (3), Fénelon songea d'abord à faire imprimer sa lettre sans privilége, et sans nom de ville ni de libraire, comme on avoit autrefois imprimé quelques-uns de ses ouvrages sur le Jansénisme, et en particulier ses lettres à l'évêque de Saint-Pons. Mais toujours arrêté par la crainte du scandale, il désira qu'un autre théologien se chargeât de dénoncer la nouvelle *Théologie*. « Je penche- » rois, écrivoit-il au duc de Chevreuse, le » 3 juillet 1710, à faire faire une simple dénon- » ciation, par un homme qui l'exécuteroit bien, » sur mon projet de lettre que vous avez lu. Je » ferai néanmoins tout ce qu'on voudra. »

On vit en effet paroître, au commencement de l'année 1711, la *Dénonciation de la Théologie de M. Habert, adressée à Son Eminence monseigneur le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et à monseigneur l'évêque de Châlons-sur-Marne.* (60 pages *in*-12, sans nom de ville) (4). Nous ignorons par qui fut composé

(1) Voyez la troisième partie de cet ouvrage; article II, § 4.

(2) *Lettre du duc de Chevreuse à Fénelon*, du 1er décembre 1709.

(3) *Lettre de Fénelon au duc de Chevreuse,* du 19 décembre 1709.

(4) Le lecteur verra sans doute ici avec plaisir la liste des principaux écrits occasionnés par cette *Dénonciation de la Théologie de M. Habert.*

1° *Réponse de M. Pastel, docteur en théologie de la maison et société de Sorbonne, et approbateur de la Théologie de M. Habert, à la* Dénonciation *de cet ouvrage,* etc. Paris, 1711. (168 pages *in*-12.)

2° *Suite de la* Dénonciation *de la Théologie de M. Habert;... Réplique à la Réponse de M. Pastel, approbateur et défenseur de cette Theologie;* 1711. (*in*-12.)

3° *Réponse de M. Pastel... à un libelle intitulé: Suite de la* Dénonciation *de la Théologie de M. Habert*, etc. Paris, 1712. (590 pages *in*-12.)

4° *Défenses de l'auteur de la Théologie du séminaire de Châlons, contre un libelle intitulé:* Dénonciation de la Théologie de M. Habert, etc. Paris, 1711. (190 pages *in*-12.)

5° *De l'injuste accusation de Jansénisme; plainte à M. Habert, à l'occasion des* Défenses *de l'auteur de la Théologie du séminaire de Châlons;* 1712. (196 pages *in*-12.) Cet ouvrage est du docteur Petitpied, qui reproche à M. Habert d'avoir attaqué, dans ses défenses, des théologiens irréprochables (les Jansénistes.)

6° *Nouvelle dénonciation de la* Théologie dogmatique et morale de M. Habert, *où l'on trouve l'idée précise du Jansénisme, et la réfutation des principales objections des Jansénistes;* 1713. (219 pages *in*-12.) Cette *Nouvelle dénonciation* est adressée *à Nosseigneurs les évêques.* On voit, par le préambule, qu'elle est du même auteur que les deux premières *Dénonciations.*

7° *Mandement de M. l'évêque de Gap* (de Malissoles) *contre la théologie de M. Habert.* Ce Mandement est du 4 mars 1711.

8° *Lettres d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité, touchant les hérésies du dix-septième siècle.* Ces lettres, au nombre de six, sont de l'abbé Dumas, auteur de l'*Histoire des cinq propositions.* Les trois premières sont étrangères à la *Théologie* de Habert, et traitent diverses questions, relatives à la

cet ouvrage, dont l'archevêque de Cambrai fut soupçonné d'être l'auteur. Bien des personnes l'attribuèrent, dans le temps, à un prêtre Flamand dont nous ignorons le nom (1). Habert soupçonnoit l'abbé Dumas d'en être l'auteur (2). Le rapprochement de plusieurs lettres de Fénelon, sur cette matière, nous feroit plutôt conjecturer que la *Dénonciation* fut composée par le père Germon ou le père Lallemant, Jésuites, alors très-étroitement liés avec l'archevêque de Cambrai, qui avoit une grande confiance dans leurs lumières, et dans leur zèle contre les nouvelles doctrines, et qui désiroit, à cette même époque, les avoir pour collaborateurs, dans la nouvelle édition qu'il projetoit des *Œuvres de saint Augustin* (3).

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, Fénelon déclare expressément, dans plusieurs de ses lettres (4), que la *Dénonciation* n'est pas de lui, quoiqu'elle ne soit guère *qu'un tissu de morceaux pris* de ses ouvrages; qu'on la lui a seulement communiquée, avant de la publier; que le fond lui en a paru solide et convenable; mais qu'il n'en approuve pas la forme, parce que l'auteur n'y a pas toujours observé assez de mesure à l'égard de son adversaire.

Malgré les défauts de cette *Dénonciation*, Fénelon, la croyant suffisante pour éclairer les personnes bien intentionnées, étoit disposé à garder le silence sur cette matière; mais de nouveaux incidens le firent bientôt changer d'avis. Le cardinal de Noailles, sensiblement blessé de la *Dénonciation*, publia, dans les premiers jours de mars 1711, un monitoire pour en découvrir l'auteur. Déjà même le bruit se répandoit qu'il préparoit un *Mandement* contre la *Dénonciation*, et en faveur du livre dénoncé. Pour prévenir cet éclat, Fénelon adressa au père Le Tellier un mémoire, en forme de lettre, pour être mis sous les yeux du Roi (5). Il y prévient Sa Majesté, que si le cardinal de Noailles prend la défense de M. Habert, il se croira obligé, pour l'intérêt de la religion et de la saine doctrine, de censurer l'ouvrage de ce docteur. On voit, par la réponse du père Le Tellier (6), que la lettre de Fénelon fut lue tout entière à Sa Majesté; que le monarque ne crut pas devoir prendre sur lui, de défendre au cardinal de publier son *Mandement;* qu'il promit seulement d'employer, pour cet effet, la voie d'exhortation; mais qu'il laissa en même temps à l'archevêque de Cambrai toute liberté de faire ce que la conscience lui inspireroit, pour le plus grand bien de la religion. Le père Le Tellier, en manifestant à Fénelon les intentions du Roi, l'exhorte, avec les plus vives instances, à publier au plus tôt un *Mandement* contre la *Théologie* de Habert : il pense que c'est le seul moyen d'empêcher l'approbation que le cardinal devoit incessamment donner à cette même *Théologie*.

Quelque répugnance qu'eût l'archevêque de Cambrai à se déclarer ouvertement contre un ouvrage dont le cardinal de Noailles sembloit disposé à prendre la défense, il crut que les intérêts de la religion l'obligeoient, dans ces conjonctures, à élever la voix; et il composa aussitôt le *Mandement* qu'on lui demandoit avec tant d'instances. Déjà même ce *Mandement*, daté du 1er mai 1711, étoit imprimé, et sur le point d'être publié, lorsque le Roi fit inviter Fénelon à en suspendre la publication. Le duc de Bourgogne travailloit alors à terminer la contestation du cardinal de Noailles avec les évêques de Luçon et de La Rochelle; et il y avoit lieu de craindre que cette négociation ne fût traversée par le *Mandement* de l'archevêque de Cambrai. D'ailleurs Louis XIV, fatigué de la multiplication toujours croissante des écrits relatifs à la controverse du Jansénisme, croyoit travailler au bien de la religion, en réprimant de tout son pouvoir ce déluge d'écrits polémiques, dont le public étoit chaque jour inondé. On voit, par la correspondance de Fénelon, que ce dernier motif l'empêcha constamment de publier son *Mandement*, même après qu'on eut perdu toute espérance de réconcilier le cardinal de Noailles avec les évêques de Luçon et de La Rochelle. Cepen-

controverse du Jansénisme. Elles parurent d'abord séparément, puis en un seul volume; Paris 1711. (471 pages *in*-12.) La quatrième, qui a pour objet le système de Nicole et de Habert sur l'efficacité de la grâce, parut en 1712. (135 pages *in*-12.) La sixième, publiée en 1715, est étrangère à la *Théologie* de Habert. Nous ignorons le sujet de la cinquième, que nous n'avons pu nous procurer.

9° *Réponse à la quatrième lettre d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité*, etc., *par l'auteur de la* Théologie de Châlons; 1714. (611 pages *in*-12.)

10° *Dissertations théologiques sur la nécessité morale, et sur l'impuissance morale par rapport aux bonnes œuvres*, par le P. Daniel, *in*-12, 1711. Ces *Dissertations* se trouvent dans le troisième tome du *Recueil des divers ouvrages* du P. Daniel, 1724. On trouve une bonne analyse de ces *Dissertations*, dans les *Mémoires de Trévoux*, 1711, pages 169 et 988.

(1) Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du dix-huitième siècle;* tome III, page 113.

(2) Goujet, *ibid.* page 140.

(3) Voyez, à l'appui de cette conjecture, les *Lettres de Fénelon au duc de Chevreuse*, des 24 novembre et 19 décembre 1709, et du 8 juillet 1710, n. 9. Voyez aussi le n. 2 du *Mémoire au P. Le Tellier*, du commencement de l'année 1710.

(4) *Lettre de Fénelon à M.****, du 12 février 1711. — *Lettres au duc de Chevreuse*, des 15 février et 16 mars 1711.

(5) Voyez les *Lettres de Fénelon au P. Le Tellier*, des 12 mars, 8 mai et 27 septembre 1711.

(6) Fin de mars 1711.

dant il est hors de doute qu'il s'en répandit quelques exemplaires; car on le trouve indiqué dans le *Catalogue* des ouvrages imprimés de Fénelon, à la suite du *Recueil* de ses *Opuscules*, publié en 1722. D'ailleurs plusieurs lettres de Fénelon (1) nous apprennent, qu'il en adressa au père Le Tellier deux exemplaires imprimés; et le *Dictionnaire des livres Jansénistes* (2) en cite des fragmens assez longs.

Tous nos efforts pour nous procurer, soit à Paris, soit à Cambrai, ce *Mandement* imprimé, ont été inutiles. Mais l'examen de nos manuscrits nous a bien dédommagé de cette privation. La correspondance de Fénelon (3) nous apprend que, depuis ce premier *Mandement*, qui étoit assez court, il en composa, sur le même sujet, un second, beaucoup plus long et plus développé, qu'il se proposoit de publier à la place du premier, et qu'il envoya, vers la fin de 1711, au père Le Tellier, en le priant de l'examiner à loisir, pour lui en dire son opinion. Nous avons en effet retrouvé, parmi nos manuscrits, une copie de ce second *Mandement*, avec des notes marginales, écrites au crayon par le père Le Tellier; et nous l'avons publié, en 1825, dans le tome XVI des *Œuvres de Fénelon*, où nous avons eu soin de conserver, au bas des pages, les notes marginales du P. Le Tellier. Ce second *Mandement* est divisé en trois parties. « Dans » la première, dit Fénelon, nous prouverons » que la *nécessité morale* du sieur Habert re» tombe dans la nécessité de Jansénius, et même » de Calvin. Dans la seconde, il paroîtra que la » prémotion des vrais Thomistes ne peut auto» riser la délectation de Jansénius et du sieur » Habert. Dans la troisième, nous ferons voir » que le système des deux délectations du sieur » Habert, seroit encore pernicieux contre les » bonnes mœurs, quand même on y mettroit le » correctif qu'il veut paroître y avoir mis (4). »

La conclusion de cette *Instruction pastorale* ne se trouve qu'en partie, dans la copie manuscrite que nous avons entre les mains. On peut y suppléer, par les fragmens du premier Mandement, cités dans le *Dictionnaire des livres Jansénistes*. On y voit que Fénelon condamne la *Théologie* de Habert, « comme renouvelant le » système de Jansénius, sous un langage d'au» tant plus contagieux qu'il est plus flatteur; et » comme fournissant au parti des facilités pour » paroître anti-janséniste, en soutenant tout le » Jansénisme. »

Observons en finissant, que la doctrine de Habert, déjà suspecte à raison de la censure qui en a été faite par plusieurs évêques, et en particulier par un prélat aussi éclairé que l'archevêque de Cambrai, le devient encore davantage, s'il est vrai, comme le dit l'auteur du *Dictionnaire* déjà cité, que Habert soit *mort appelant* de la constitution *Unigenitus* (5). Nous n'osons garantir ce fait, dont nous ne connoissons aucun autre témoignage, mais qui est malheureusement trop vraisemblable, eu égard aux liaisons étroites que Habert avoit toujours eues avec le parti des *appelans*, et à l'exaltation prodigieuse qui existoit, à ce sujet, dans la faculté de théologie de Paris, à l'époque où mourut ce docteur (6).

§ II.

Ouvrages imprimés sur le Jansénisme, qui ne se trouvent pas dans les *éditions de Versailles et de Paris*.

Pour combattre plus efficacement les nouvelles erreurs, Fénelon crut devoir traduire et publier en latin plusieurs de ses écrits sur cette matière, qui ne pouvoient guère être lus en françois dans les pays étrangers, et en particulier dans ceux où l'erreur avoit pris naissance. Nous n'avons trouvé nulle part une liste exacte de ces ouvrages latins. Nous nous bornerons à indiquer ceux qui sont venus à notre connoissance.

1° *Decretum et documentum pastorale... adversùs libellum typis editum cui titulus*, Casus conscientiæ, etc. 1704, *in*-12.

C'est la traduction de la première *Instruction pastorale* dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent (n. I). Une lettre du cardinal Gabrielli à Fénelon, du 31 octobre 1705, nous apprend que le pape Clément XI fit témoigner à l'archevêque de Cambrai le désir de voir paroître aussi la traduction latine des trois autres *Instructions pastorales*, dont nous avons parlé sous le même numéro. Nous n'oserions assurer que Fénelon ait répondu à ce désir : mais nous sommes portés à le croire, d'après les fragmens latins de la *deuxième Instruction*, cités par A. Muzzarelli, dans sa Dissertation *sur la croyance due aux décisions de l'Eglise, touchant les textes dogmatiques* (7).

(1) *Lettre de Fénelon au P. Le Tellier*, du 8 mai 1711; et *au duc de Chevreuse*, du 12 mai suivant.

(2) Article *Théolog. dogm. et mor.* de M. Habert.

(3) *Lettre de Fénelon au duc de Chevreuse*, du 6 juillet 1711; et du *duc de Chevreuse à Fénelon*, du 27 novembre suivant.

(4) Préambule de l'*Ordonnance*.

(5) *Dictionnaire des livres Jansénistes*; tome III, page 278.

(6) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du dix-huitième siècle*; tome Ier, années 1717, 1718, etc.

(7) Voyez le septième tome de l'ouvrage de Muzzarelli intitulé

2° *Decretum et documentum pastorale.... pro acceptanda constitutione* Vineam Domini, etc.

C'est la traduction latine de l'*Instruction pastorale* du 1er mars 1706, dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent (n. IX). Nous n'avons pas vu cette traduction imprimée : mais l'abbé Stievenard, secrétaire de Fénelon, nous en apprend l'existence, dans la *Préface* de l'*Instruction pastorale en forme de dialogues*.

3° On a vu plus haut, (n. IV du paragraphe précédent) que la deuxième *Lettre* de Fénelon *à l'évêque de Saint-Pons* avoit été traduite en latin. Nous ignorons si la première le fut également.

4° Il y a tout lieu de croire que les quatre lettres de Fénelon, à l'occasion du système de l'abbé Denys, théologal de Liége, (n. XII du paragraphe précédent) furent traduites et publiées en latin. Nous avons sous les yeux un exemplaire imprimé de la deuxième. On a vu plus haut, que la troisième fut publiée en latin, d'après le vœu de l'Electeur de Cologne. Nous avons, parmi nos manuscrits, la première et la quatrième.

5° *Documentum pastorale de libro gallice inscripto :* Defensio silentii obsequiosi. *Valencenis*, 1709, *in*-12.

C'est la tradition latine de l'*Instruction pastorale* dont nous avons parlé plus haut, (n. XIII du paragraphe précédent.) Nous n'avons pas vu cette traduction ; mais nous en connaissons l'existence, par les *Mémoires* du père Nicéron, tom. XXXVIII, p. 360 ; et par une lettre de l'abbé Alamanni à Fénelon, du 13 juin 1711.

§ III.

Ouvrages inédits.

1° *Lettre de M. B. à M. P. sur les* Instructions pastorales *de M. l'archevêque de Cambrai.*

Cette lettre, dont les dernières pages sont égarées, est un résumé de la deuxième *Instruction pastorale contre le* Cas de conscience. Fénelon avoit sans doute le dessein de publier ce résumé, pour la commodité des lecteurs que de longues dissertations ont coutume d'effrayer.

2° *Lettre sur l'infaillibilité de l'Eglise, touchant les textes dogmatiques.*

Cette lettre, qui n'a pas de titre sur le manuscrit original, est incomplète, comme la precédente. Fénelon y résume sa troisième *Instruction pastorale* contre le *Cas de conscience.*

Il buono Uso della Logica in materia di religione. Rome, 1807, 10 vol. *in*-12.

3° *Dissertation sur la différence qui se trouve entre le Thomisme et le Jansénisme.*

Quelque intéressante que nous ait paru cette *Dissertation*, nous avons cru devoir la supprimer, soit parce qu'elle n'est pas entièrement achevée, soit parce que la question que Fénelon y examine, est traitée de la manière la plus satisfaisante dans plusieurs de ses ouvrages imprimés, que nous avons indiqués plus haut. (§ Ier, n. XI, page 67, et n. XVI, 3°, page 72.)

ARTICLE II.

OUVRAGES DE MORALE ET DE SPIRITUALITÉ (1).

Cette partie des *Œuvres de Fénelon* est une des plus répandues et des plus dignes de l'être. Il n'est presque point de personnes pieuses qui n'aient lu avec plaisir, et médité avec fruit ces exhortations affectueuses, ces touchantes effusions d'un cœur embrasé du plus pur amour de Dieu, et qui, non content de brûler de ces ardeurs célestes, voudroit les allumer dans le cœur de tous les hommes. « La piété, dit l'auteur des *Trois Siècles littéraires* (2), ne fut » jamais accompagnée de plus de lumières, de » plus d'onction, de plus de douceur, de plus » de persuasion, de plus de charmes, de plus » de ressources enfin pour se faire goûter. Fé» nelon étoit, dans les choses célestes comme » dans les choses humaines, toujours entraîné, » par la pente de son esprit, à choisir ce qu'il » y avoit de plus solide et de plus exquis. La » piété étoit, pour ainsi dire, la seconde vie » de son âme : pouvoit-il ne la pas transmettre » dans ses écrits? »

Du vivant même de l'archevêque de Cambrai, plusieurs personnes s'empressèrent, à son insu, de communiquer au public une partie de ces écrits, si propres à exciter et à nourrir la piété. On vit paroître successivement les recueils intitulés : *Sermons choisis sur différens sujets ;* (1 vol. *in*-12. 1706.) *Sentimens de piété ;* (1 vol. *in*-12. 1713.) *Sentimens de pénitence, Entretiens spirituels*, etc. (3). Mais ces différentes

(1) Ces ouvrages remplissent le tome XVII, et la plus grande partie du tome XVIII de *l'edition de Versailles*. On les trouve dans les tomes V et VI de l'*édition de Paris*.

(2) *Les trois Siècles littéraires*, article *Fenelon*.

(3) Nous ne connoissons l'existence des deux derniers recueils, que par le *Catalogue des ouvrages de Fénelon*, joint en 1722 a la nouvelle édition du *Recueil* déja cité de ses *Opuscules*, et réimprimé depuis, a la suite de l'*Examen de conscience pour un roi*. (*Londres*, 1747, in-12.) Les détails qu'on lit, dans ce *Catalogue*, sur les *Œuvres spirituelles de Fenelon*, sont plus développés dans l'*Avertissement* que le marquis, son petit-neveu, mit a la tête de ces *Œuvres*, dans les éditions de 1738 et de 1740, dont nous parlerons plus bas.

collections, publiées sans la participation de Fénelon, et quelquefois sur des copies très-inexactes, ne pouvoient manquer d'être fort défectueuses. Quelques-unes même des pièces qu'elles renfermoient, furent expressément désavouées par l'illustre auteur. Ces défauts ont été corrigés en partie, dans les éditions de ses *OEuvres spirituelles*, données par le marquis de Fénelon, après la mort de son oncle, en 1718 (*Anvers*, 2 vol. *in*-12.); et 1723) *Amsterdam*, 5 vol. *in*-12.); mais surtout dans la belle édition, imprimée en 1738 à *Rotterdam*. (2 vol. *in-folio* et *in*-4.) Cette dernière édition, bien supérieure à toutes les autres, par la beauté de l'exécution et par la correction du texte, est précédée d'un *Avertissement*, rédigé par le marquis de Fénelon, et qui contient une *histoire abrégée de la controverse du Quiétisme*, et des rapports de Fénelon avec madame Guyon. Cette même édition fut réimprimée à Paris en 1740, (4 vol. *in*-12.) sans nom de ville ni de libraire, mais avec l'agrément du cardinal de Fleury, alors premier ministre, qui ne consentit à cette réimpression, qu'après avoir pris l'avis de plusieurs théologiens distingués par leurs lumières. Cette précaution lui avoit été inspirée par la crainte de voir renaître, à l'occasion des *OEuvres spirituelles* de l'archevêque de Cambrai, une controverse que son édifiante soumission avoit si heureusement terminée.

Nous ne répéterons pas ici les détails intéressants qu'on trouve dans l'*Histoire de Fénelon*, sur ces diverses éditions (1). Mais il ne sera pas inutile de mettre sous les yeux du lecteur, quelques observations propres à dissiper les préjugés que certaines personnes pourroient concevoir contre les *OEuvres spirituelles* de l'archevêque de Cambrai, soit par suite de la condamnation du livre des *Maximes*, soit à la vue des difficultés qu'éprouva en France la publication des *OEuvres spirituelles*, sous le ministère du cardinal de Fleury.

1° Observons d'abord que les difficultés qui s'élevèrent à cette époque, ne regardoient pas, à beaucoup près, tous les écrits que nous avons réunis dans la seconde classe des *OEuvres* de Fénelon, sous le titre d'*Ouvrages de morale et de spiritualité*, mais seulement quelques articles du *Manuel de piété*, et des *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne* (2). C'est ce que reconnoissent expressément les théologiens auteurs de l'*Avis* qui fut mis à la tête de l'édition de 1740, par ordre du cardinal de Fleury (3). Ce ministre donne même à entendre, dans sa lettre au marquis de Fénelon du 2 février 1739, que les difficultés ne tomboient que sur un très-petit nombre d'endroits : « Il n'y a eu, dit-il, que » deux mots, dans tout l'ouvrage, qui aient » fait quelque peine; et on y a remédié par » l'*Avertissement du libraire*, en six lignes (4). »

2° Les écrits sur lesquels on fit alors quelques difficultés, ne sont, ni des traités théologiques, ni des ouvrages dogmatiques, dans lesquels on doit toujours employer un langage exact et rigoureux, mais des entretiens familiers, de simples extraits de lettres, dans lesquels on ne peut raisonnablement exiger toute la précision et la rigueur du langage théologique. S'il étoit permis d'interpréter avec tant de sévérité de pareils écrits, rédigés à la hâte et sans précaution, à peine trouveroit-on un théologien, quelque profond et habile qu'il fût, dont les ouvrages fussent à couvert de censure. « Il y a, selon la judicieuse remarque de Fénelon, une différence » de style qui convient aux matières et aux personnes différentes. Il y a un style du cœur, et » un autre de l'esprit; un langage de sentiment, » et un autre de raisonnement. Ce qui est sou» vent une beauté dans l'un, est une imperfec» tion dans l'autre. L'Eglise, avec une sagesse » infinie, permet l'un à ses enfans simples; » mais elle exige l'autre de ses docteurs (5). » Le cardinal de Bausset, non moins zélé pour la gloire de l'évêque de Meaux que pour celle de l'archevêque de Cambrai, a jugé cette observation nécessaire, pour excuser certaines expressions familières à Bossuet lui-même, dans plusieurs endroits de ses *Lettres spirituelles* : « On » est frappé, dit-il, en lisant cette correspon» dance, d'y observer un sentiment, un lan» gage, un ton de spiritualité, auxquels on sup» pose trop légèrement que Bossuet devoit être » étranger. Quelques fragmens de ces lettres

(1) *Histoire de Fénelon.—Pièces justificatives* du liv. IV, n. 3.

(2) Voyez plus bas les nos 4 et 5 de cet article.

(3) Voyez la page 3 de l'*Avis*. On sait que le marquis de Fénelon fut très-mécontent de cet *Avis*, où l'archevêque de Cambrai lui parut jugé beaucoup trop sévèrement. S'il en faut croire l'abbé Goujet, cet *Avis* avoit été rédigé, à l'insu du marquis, par l'abbé *Ignace de la Ville*, qu'il avoit emmené avec lui en Hollande, en qualité de secrétaire. Nous n'oserions garantir, sur le seul témoignage de l'abbé Goujet, cette anecdote singulière, qui attribue à l'abbé de la Ville une conduite difficile à concilier avec les motifs de convenance et d'intérêt personnel, qui l'engageoient naturellement à observer les plus grands ménagemens envers le marquis de Fénelon. *Voyez* à ce sujet les *Pièces justificatives* déjà citées; et le *Dict. des Anonymes*, de Barbier, tome IV; *Table des auteurs*, article *Ville (Ignace de la)*.

(4) Cette lettre est rapportée en entier, dans les *Pièces justificatives* déjà citées.

(5) *Histoire de Fénelon*, livre III, n. 129.

» pourroient même être soupçonnés d'avoir » une conformité apparente avec ces pieux excès » d'amour de Dieu, qu'il reprocha dans la suite » à Fénelon et à quelques autres écrivains mys- » tiques, si, avec un peu d'attention, l'on ne » reconnoissoit pas qu'il sait toujours s'arrêter » au point précis où l'excès devient erreur. » D'ailleurs, Bossuet pensoit, et avoit sans doute » le droit de penser, qu'il est bien différent » d'établir des maximes générales dans un livre » dogmatique, qui doit toujours exprimer la » saine doctrine avec toute la rigueur théolo- » gique; ou de permettre, dans une correspon- » dance particulière, à des âmes pieuses, dont » on connoît les dispositions et la soumission » aux règles générales de l'Eglise, de s'aban- » donner à ces mouvemens affectueux qui les » portent à aspirer à la plus haute perfec- » tion (1). »

3° Les difficultés auxquelles peuvent donner lieu quelques passages des *OEuvres spirituelles* de Fénelon, n'ont pas empêché qu'on les réimprimât plusieurs fois en France, même avec approbation. Nous avons entre les mains la quatrième édition des *Sentimens de piété*, qui renferment la plus grande partie des écrits sur lesquels peuvent tomber les difficultés. On lit en tête de cette quatrième édition, publiée en 1734, une approbation de M. d'Arnaudin, docteur de Sorbonne et censeur royal, datée du 24 février 1713; et nous ne savons pas que la publication de cet ouvrage ait occasionné la plus petite réclamation. Le cardinal de Fleury lui-même, malgré la circonspection, peut-être excessive, dont il crut devoir user, avant de permettre, en 1740, la réimpression des *OEuvres spirituelles*, finit cependant par l'autoriser, d'après l'avis des plus habiles théologiens qu'il put consulter. Enfin l'assemblée du clergé de France, tenue en 1782, crut rendre un service éminent à la religion, en autorisant et encourageant même de tout son pouvoir, l'édition complète des *OEuvres* de l'archevêque de Cambrai. Pourroit-on, après cela, regarder comme dangereuse la lecture des *OEuvres spirituelles* de Fénelon? Le clergé de France, qui croyoit servir utilement la religion, en favorisant la réimpression de ces *OEuvres*, ne faisoit-il donc que tendre un piége aux fidèles, et les exposer aux illusions d'une fausse mysticité?

4° Toutes les difficultés qu'on pourroit proposer contre les *OEuvres spirituelles* de Fénelon, regardent cet *abandon total*, cet *anéantissement du moi*, ce *parfait oubli de l'intérêt propre*, en un mot, cette *extrême pureté d'amour*, si souvent recommandés dans les écrits dont il s'agit. Si quelqu'un étoit surpris de ce langage, et tenté d'y apercevoir, contre l'intention formelle de l'auteur, *la cessation des actes de crainte et d'espérance*, dans l'état de la plus haute perfection, l'*Analyse de la controverse du Quiétisme*, qu'on trouvera dans la seconde partie de cette *Histoire littéraire* (2), offrira, sur cette matière tous les correctifs nécessaires, d'après les propres écrits de l'archevêque de Cambrai. Mais, indépendamment de cette longue discussion, il est certain qu'on trouveroit des correctifs suffisans, dans ce passage de sa lettre au duc de Beauvilliers, du 3 août 1697, qu'on lit à la tête de l'édition de 1740 : « Je ne veux, dit-il, » que deux choses, qui composent toute ma » doctrine; la première est que la charité est un » amour de Dieu pour lui-même, indépendam- » ment du motif de la béatitude que l'on trouve » en lui : la seconde est que, dans la vie des » âmes les plus parfaites, c'est la charité qui » prévient toutes les autres vertus, qui les » anime, et qui en commande les actes, pour » les rapporter à sa fin ; en sorte que le juste de » cet état exerce alors d'ordinaire l'espérance, » et toutes les autres vertus, avec tout le désin- » téressement de la charité même, qui en com- » mande l'exercice. Dieu sait que je n'ai jamais » voulu enseigner rien qui passe ces bornes : » c'est pourquoi j'ai dit, en parlant du pur » amour, que c'est la charité, en tant qu'elle » anime et commande toutes les autres vertus » distinctes. »

« Rien de plus précis que ce texte, ajoutent » les rédacteurs de l'*Avis* placé à la tête de l'é- » dition de 1740. Le motif de la charité est la » bonté de Dieu en lui-même; bonté qu'on » considère et qu'on aime, non *par exclusion*, » mais *indépendamment du motif de la béatitude*, » ou, comme parle l'Ecole, *de la bonté relative* » *de Dieu*. Tel est le premier principe de M. de » Fénelon, qui est adopté et soutenu du com- » mun des théologiens. Le second principe est » aussi orthodoxe en lui-même, et aussi com- » munément admis par les théologiens : il fait » consister l'état de la perfection chrétienne dans » la pratique et l'exercice des actes de l'espé- » rance et des autres vertus, par le commande- » ment de la charité. Dans cet état, toutes les » vertus sont distinctes, et conservent leurs mo- » tifs propres : elles ne sont point imparfaites,

(1) *Histoire de Bossuet*; tome II, liv. VII, n. 19.

(2) *Voyez* en particulier l'article 3 de cette *Analyse*; § I[er] et 3.

» puisque la perfection même la plus sublime » les exerce; mais la charité, qui les commande » et les anime, qui, à leur motif propre, joint » le sien, fait, par cette union et cet empire, » que leurs actes sont plus parfaits, plus nobles » et plus saints. Cette doctrine est saine, et à » l'abri de toute illusion; et c'est, comme on » vient de le voir, la seule doctrine que M. de » Cambrai ait eu dessein de soutenir. »

Faute de s'être pénétré de ces observations, le père de Querbeuf, dans la *Préface* du tome VII de sa collection, paroît être tombé dans un véritable excès de circonspection et de timidité, en représentant les *OEuvres spirituelles* de Fénelon, comme *la partie la plus embarrassante de son édition*, comme un « recueil digne, à la » vérité, de la piété de cet écrivain célèbre, » mais qui n'est cependant pas exempt de » taches, et qui se ressent des erreurs qu'on a » reprochées au livre des *Maximes* (1). » Nous croyons que les lecteurs éclairés auront de la peine à concilier plusieurs assertions du même éditeur, soit avec l'enseignement commun des théologiens sur la nature de la charité, soit avec les judicieuses observations que nous a fournies l'*Avis* de l'édition de 1740. « L'amour pur, dit » le père de Querbeuf, n'est pas sans intérêt, » parce que ce sentiment est nécessaire et in- » hérent à la volonté... (2). L'amour pur n'est » point, et ne peut être en cette vie un état » stable et permanent (3). » Pénétré de ces principes, le père de Querbeuf les a reproduits dans un assez grand nombre de notes, qu'il a jointes au chapitre XIX des *Instructions et Avis* (4). Nous n'avons pas balancé à supprimer, dans *l'édition de Versailles,* ces notes et ces corrections du père de Querbeuf, soit parce qu'elles nous semblent contraires à l'enseignement commun des théologiens sur la nature de la charité, soit parce que nous croyons avoir donné, sur cette matière, tous les éclaircissemens qu'on peut désirer, dans le troisième article de l'*Analyse raisonnée de la controverse du Quiétisme* (5).

Après ces observations, nous ne craindrons pas de répéter, avec les premiers éditeurs des *OEuvres spirituelles* de Fénelon, « que tous » ceux qui ont un désir sincère de faire des pro- » grès dans l'art d'aimer Dieu, se serviront avec » fruit des écrits spirituels de l'archevêque de » Cambrai. Ces écrits leur seront d'une grande » utilité, pour les guider dans les voies de l'a- » mour le plus chaste et le plus pur (6)... Tout » y élève le cœur au-dessus de cette crainte, qui » ne feroit regarder Dieu que comme un maître » terrible, comme un législateur arbitraire, qui » nous gêne par des lois sévères, et dont la jus- » tice ne nous occupe que pour en appréhender » les châtimens. C'est le respect d'un être in- » finiment aimable qu'on y recommande, d'un » législateur dont la loi est une loi d'amour, » d'une justice qui n'est rigoureuse que pour » corriger et purifier son sujet. Cette dévotion, » en réconciliant l'homme avec Dieu, le rend » aimable dans la société : en lui donnant une » paix solide au dedans, elle le rend pacifique » au dehors; en l'accoutumant à mépriser le » sentiment aveugle du plaisir, et à marcher » par l'amour du beau, de l'ordre et du parfait, » elle le rend noble, généreux, désintéressé, et » le fortifie, non-seulement contre les tentations » grossières de la sensualité, mais contre les pas- » sions les plus raffinées de l'amour-propre (7). »

Cette seconde classe des *OEuvres de Fénelon* se compose des ouvrages suivans :

I. *De l'Education des Filles* (8).

Cet ouvrage, le premier qui soit sorti de la plume de Fénelon, n'étoit point d'abord destiné au public : c'étoit un simple hommage de l'amitié, qui, depuis plusieurs années, unissoit l'auteur à une famille des plus respectables et des plus distinguées de la Cour. Le duc et la duchesse de Beauvilliers, pleins d'estime et de confiance pour l'abbé de Fénelon, crurent que personne n'était plus en état que lui de seconder, par ses avis, la religieuse sollicitude qu'ils désiroient apporter à l'éducation de leurs enfants. Ce fut à leur prière, qu'il composa son traité *De l'Education des filles,* un des plus courts qui aient jamais été composés sur une matière si importante, mais qui renferme, dans sa brièveté, « plus d'idés justes et utiles, plus d'obser- » vations fines et profondes, plus de vérités » pratiques et de saine morale, que tant de » volumineux ouvrages, publiés depuis sur le » même sujet (9). » Quoiqu'il ait principale-

(1) *Œuvres de Fénelon*, édition *in-4*. *Préface* du tome VII; page 5.

(2) *Ibid.* page 11.

(3) *Ibid.* page 10.

(4) Ce XIX[e] chapitre est le III[e] de l'édition *in-4°*.

(5) *Voyez* la seconde partie de cette *Histoire littéraire ;* art. 3, § 1[er].

(6) Préface des *Sentimens de piété.*

(7) Préface des *Œuvres spirituelles;* édition de 1718, page 9.

(8) *Histoire de Fénelon ;* liv. I, n. 25, etc. liv. III, n. 64.

(9) *Ibid.* On peut voir, à l'appui de ce jugement, *Le Spectateur françois au* 19[e] *siècle ;* tome II, page 377, etc. Il seroit curieux aussi, de comparer l'ouvrage de Fénelon avec la *Lettre de saint Jérôme à Læta*, sur l'Education de sa fille (*Epist.* 57 ; *aliàs*. 7 ; *Oper.* tome IV). Nous sommes très-portés à croire que Fénelon

ment pour objet *l'éducation des filles*, les préceptes et les avis généraux qu'il renferme, sont souvent applicables aux deux sexes, surtout dans ce premier âge où ils semblent se confondre dans le même nom d'*enfant*, comme ils font remarquer en eux les mêmes foiblesses et les mêmes inclinations.

Après quelques réflexions générales, sur l'importance de bien élever les filles, et sur l'influence de cette éducation dans la société (1), (chap. Ier.) Fénelon signale les principaux inconvéniens des éducations ordinaires, savoir : l'ignorance, la mollesse, l'oisiveté, la curiosité qui se porte avec ardeur vers des objets vains et dangereux. (Chap. II.) A l'occasion de ce dernier défaut, l'auteur s'élève avec force contre le goût, si ordinaire aux jeunes personnes, pour la lecture des romans, des comédies et des aventures chimériques où l'amour profane est mêlé (2). Fénelon examine ensuite les moyens qu'on peut employer, pour éviter les inconvéniens qu'il vient de signaler; et il réduit ces moyens à quatre principaux, dont le développement remplit la plus grande partie de son ouvrage.

Le premier moyen est de commencer l'éducation des filles, dès leur plus tendre enfance. (Chap. III.) « Ce premier âge, qu'on abandonne » à des femmes indiscrètes et quelquefois déré» glées, est pourtant, dit Fénelon, celui où se » font les impressions les plus profondes, et » qui, par conséquent, a un plus grand rapport » à tout le reste de la vie. » Dès l'âge le plus tendre, on peut travailler utilement à l'éducation des enfans, les accoutumer doucement à la sobriété, leur inspirer l'amour de la vérité et le mépris de toute dissimulation, les prémunir contre la présomption et la vanité, profiter de leur curiosité naturelle et de leurs questions enfantines, pour les instruire insensiblement et sans effort.

Le second point, que l'auteur regarde avec raison comme capital en cette matière, consiste à n'offrir aux enfans que de bons modèles. (Chap. IV.) L'ignorance des enfans, et la flexibilité de leur cerveau, dans lequel rien n'est encore imprimé, les rend naturellement souples, et enclins à imiter tout ce qu'ils voient. Ne laissez donc approcher d'eux que des personnes dont les exemples soient utiles à suivre; et « comme il n'est pas possible qu'ils ne voient, » malgré les précautions qu'on prend, beaucoup » de choses irrégulières, il faut leur faire re» marquer de bonne heure l'impertinence de » plusieurs personnes vicieuses et déraisonna» bles, sur la réputation desquelles il n'y a rien » à ménager; il faut leur montrer combien on » est méprisé, et digne de l'être, combien on » est misérable, quand on s'abandonne à ses » passions, et qu'on ne cultive point sa raison. »

Le troisième point, sur lequel Fénelon s'étend plus longuement, est l'instruction. (Chap. V et VI.) Rien de plus intéressant que les détails où il entre, dans cette partie de son ouvrage, sur la manière d'instruire les enfans, de leur faire goûter l'instruction, et de leur rendre la vertu aimable; sur les moyens d'émulation et d'encouragement qu'on peut employer; sur le choix et l'application des récompenses et des châtimens; enfin, sur les moyens de faire entrer dans l'esprit des enfans les premiers principes de la religion. (Chap. VII et VIII.) Sur ce dernier point, en particulier, on trouve ici des développemens qu'on chercheroit vainement ailleurs, et qui ne sauroient être trop médités, non-seulement par les pères et mères, mais par toutes les personnes appliquées à l'instruction de la jeunesse.

Le quatrième point regarde le soin de préserver les filles de plusieurs défauts ordinaires à leur sexe, comme sont, principalement, la mollesse, l'excessive timidité, qui les rend incapables d'une conduite ferme et réglée, la facilité à se répandre en paroles et en discours inutiles, les détours artificieux pour parvenir à leur but, la vanité surtout et le désir de plaire. Pour corriger ce dernier penchant, si naturel aux filles, Fénelon veut qu'on s'applique à leur faire comprendre, combien les grâces et les agrémens naturels sont inutiles et même dangereux, s'ils ne sont soutenus par le mérite et la vertu; qu'on leur fasse soigneusement éviter la recherche dans les ajustemens, l'empressement à suivre les modes, l'affectation du bel-esprit, et tant d'autres petitesses, qui n'aboutissent qu'à rendre une femme méprisable aux yeux de tout homme sage et bien réglé. (Chap. IX et X.)

Les derniers chapitres de l'ouvrage sont con-

a puisé dans la lettre du saint Docteur, l'idée de plusieurs détails remarquables du traité *de l'Education des filles*.

(1) Les réflexions de Fénelon, sur ce sujet, ont été reproduites et développées avec beaucoup de force par quelques écrivains de nos jours, à l'occasion de la discussion *sur la liberté d'enseignement*. Voyez en particulier l'Opuscule de M. de Cormenin, intitulé *Feu! Feu!* 3e Edit., page 26, etc.,—et celui de Mgr. Parisis, *sur les Tendances de l'Eglise et de l'Etat. (2e Examen sur la liberté de l'Eglise)*.

(2) Le traité *De l'Education des filles* n'est pas le seul ouvrage où Fénelon s'élève contre ces sortes de lectures, et en signale fortement le danger, surtout par rapport aux jeunes personnes. On retrouve les mêmes principes, dans son *Sermon pour la fête de Sainte-Thérèse* (1er point); et dans sa *Lettre à l'Académie françoise* (n. 6). Nous verrons ailleurs (article IV, n. 4), comment il a pu concilier avec ces principes la composition du *Télémaque*.

sacrés à l'instruction des femmes et des gouvernantes, appelées à suppléer ou à seconder les mères dans l'éducation de leurs enfans. (Chap. XI, XII et XIII.) Tout ce qu'on a jamais écrit de plus raisonnable et de plus solide, pour l'instruction des mères de famille, sur la manière de conduire leurs enfans, de traiter leurs domestiques, de régler l'intérieur de la maison, de surveiller tous les détails du ménage, se trouve ici réuni en quelques pages, mais avec cet intérêt et ce charme inexprimable, dont le secret semble réservé à Fénelon. Chacun de ses avis et de ses préceptes est éclairci par des détails et des exemples, qui en rendent la vérité sensible; qui en mettent, pour ainsi dire, la pratique sous les yeux du lecteur; et qui supposent, dans l'auteur, un esprit d'observation et de sagesse, une profondeur de vues et de réflexions, un sentiment des usages et des convenances, que très-peu d'écrivains ont possédés dans un si haut degré.

Quelque haute idée que le duc de Beauvilliers eût déjà conçue des rares talens de l'abbé de Fénelon, le traité *De l'Education des Filles* lui découvrit, dans son vertueux ami, des trésors de sagesse et de lumière qu'il n'avoit pas encore aperçus. Dans un ouvrage destiné à l'instruction d'une seule famille, il ne tarda pas à voir un livre élémentaire, qui convenoit également à toutes les familles; et il crut rendre à la société un service des plus importans, en lui faisant part des sages instructions dont il voyoit chaque jour, dans sa propre famille, les plus précieux résultats. Ses espérances ne furent pas trompées; Le traité *De l'Education des Filles,* publié pour la première fois en 1687, (*Paris,* 1 vol. *in*-12) fut accueilli de tous côtés avec les plus grands applaudissemens, et acquit aussitôt à l'auteur cette haute réputation qui l'appela, deux ans après, à l'importante fonction de précepteur des petits-fils de Louis XIV.

Cet ouvrage, si généralement applaudi dans le principe, est du petit nombre de ceux dont la réputation, loin de diminuer, s'accroît avec le temps. Il n'est personne qui ne souscrive encore aujourd'hui au jugement du célèbre Rollin, qui regardoit le traité *De l'Education des Filles,* comme un *livre excellent* (1), et qui recommandoit aux parents « de le mettre entre les » mains du maître à qui ils confient leurs en- » fans (2). » Aussi en a-t-on fait une multitude d'éditions en France et dans les pays étrangers. Parmi ces nombreuses éditions, on doit distinguer celle de 1696, (*Paris,* 1 vol. *in*-12) revue et corrigée en plusieurs endroits par l'auteur lui-même; et celle de 1715, dans laquelle on publia, pour la première fois, les *Avis de Fénelon à une dame de qualité, sur l'éducation de sa fille.* Nous ignorons à qui et dans quel temps cette lettre a été écrite; mais on peut certainement la regarder comme un excellent abrégé du traité *De l'Education des Filles.*

Le texte de cet ouvrage, publié en 1823, dans le tome XVII des *Œuvres de Fénelon,* a été soigneusement collationné avec les éditions de 1687 et de 1696, et avec une copie authentique, corrigée en plusieurs endroits par le duc de Beauvilliers. Cette copie n'est, à la vérité, qu'une première ébauche, perfectionnée depuis, et considérablement augmentée par Fénelon. Nous y avons cependant remarqué un passage fort abrégé dans les éditions imprimées, et qui nous a paru digne d'être conservé en note. C'est un *portrait de la femme forte,* d'après le XXXI[e] chapitre du livre des *Proverbes.* Fénelon, frappé de la beauté de ce portrait, l'avoit d'abord développé assez longuement, dans une espèce de paraphrase; mais il se borna depuis à une simple traduction, vraisemblablement parce que sa paraphrase lui parut trop longue, eu égard au plan de son ouvrage. Nous croyons qu'on nous saura gré d'avoir conservé le premier travail de Fénelon (3), qui offre un beau développement d'un passage de l'Ecriture, admiré de tout temps par les plus célèbres écrivains, et dont Bossuet en particulier a si bien montré la beauté, dans son *Commentaire* sur le dernier chapitre des *Proverbes.*

En collationnant le texte des différentes éditions, nous avons remarqué avec surprise que celle de 1763, (*Paris,* chez Hérissant, 1 vol. *in*-12.) copiée dans la plupart des éditions postérieures, et suivie même dans l'édition de Didot, s'écartoit assez souvent des anciennes, et même de celles de 1687 et 1696, imprimées sous les yeux de Fénelon. La plupart des différences sont, à la vérité, peu considérables, et se bornent à quelques omissions ou substitutions de mots, qui ont pour but de rendre le style plus correct ou plus élégant. Nous avons cru cependant devoir rétablir entièrement, dans l'édition de 1823, le texte des premières éditions. Il n'appartient pas à un éditeur obscur, de corriger le style de Fénelon, et de substituer des

(1) *Supplément au Traité des Etudes;* page 41.

(2) *Traité des Etudes;* tome IV, liv. VI, 2[e] partie, chapitre 3.

(3) Voyez le dernier chapitre de l'ouvrage, page 113, de *l'édition de Versailles.*

expressions ou des tournures modernes, à celles qui peuvent être justifiées par l'autorité d'un écrivain de si grand poids. Mais, parmi les altérations que s'est permises l'éditeur de 1763, il en est quelques-unes que nous devons signaler d'une manière plus particulière, parce qu'elles ont été manifestement inspirées par un odieux esprit de parti. Fénelon expliquant, dans le VII[e] chapitre de son ouvrage, comment il faut faire entrer dans l'esprit des enfans les premiers principes de la religion, rappelle en peu de mots la doctrine catholique « sur l'autorité » du Pape, qui est le premier d'entre les pas- » teurs par l'institution de Jésus-Christ même, » et *duquel on ne peut se séparer sans quitter* » *l'Eglise.* » L'éditeur, qui ne goûtoit pas cette doctrine, a substitué au dernier membre de phrase, celui-ci : *et* DU SIÉGE *duquel on ne peut se séparer sans quitter l'Eglise*; attribuant ainsi à Fénelon l'opinion qui soutient que l'on peut se séparer *du Pape*, sans se séparer *du saint siége*. Dans les *Avis à une dame de qualité sur l'éducation de sa fille*, Fénelon veut qu'on s'applique à prémunir la jeune personne contre tout esprit de parti : « Il faut, dit-il, qu'elle n'écoute que » l'Eglise, qu'elle ne se prévienne pour aucun » prédicateur contredit, ou suspect de nou- » veauté. Son directeur doit être un homme » ouvertement déclaré contre tout ce qui s'ap- » pelle parti, etc. » L'éditeur de 1763, qui voyoit sans doute avec peine son parti signalé dans ce passage, l'adoucit à sa manière, en faisant dire simplement à Fénelon : « Il faut qu'elle » n'écoute que l'Eglise, et qu'elle suive fidèle- » ment ceux qui prêchent sa doctrine. Son di- » recteur doit être un homme édifiant par la » régularité de ses mœurs, et habile dans la » science de conduire les âmes à Dieu. » Conséquemment aux principes d'une secte peu scrupuleuse sur l'article de l'obéissance due à l'Eglise et à son chef, la liberté que se donnent certaines femmes, *de raisonner témérairement sur la doctrine*, liberté que Fénelon qualifie de *pernicieuse*, n'est plus, sous la plume de l'éditeur, qu'une liberté *dangereuse* : et, tandis que la jeune personne *doit*, selon Fénelon, *avoir horreur des livres défendus*, grâce à l'éditeur, elle doit seulement *avoir horreur des livres pernicieux* : correction nécessaire, dans les principes d'une secte où certains livres *défendus*, loin d'être regardés comme *pernicieux*, sont regardés comme de précieux dépôts de la saine doctrine, injustement proscrite par le corps des pasteurs. Nous laissons au lecteur le soin de qualifier de pareilles altérations. Nous remarquerons seulement que l'édition du traité *De l'Education des Filles* que nous venons de signaler, parut précisément à la même époque, et chez le même libraire, que l'édition du *Discours* de Fleury *sur les libertés de l'Eglise Gallicane*, si étrangement défigurée par Boucher d'Argis, comme l'a montré M. l'abbé Emery, dans les *Nouveaux Opuscules de Fleury*, publiés en 1807, d'après les manuscrits originaux. Nous remarquerons aussi, que, malgré les observations que nous avions faites à ce sujet, en 1823, dans l'*Avertissement* du tome XVII des *Œuvres de Fénelon*, (*édition de Versailles*) on a souvent reproduit, depuis cette époque, les éditions fautives que nous avions signalées (1). Toutefois, le texte de l'*édition de Versailles* a été fidèlement reproduit dans quelques nouvelles éditions, parmi lesquelles nous remarquerons celles de Paris 1823, *in*-18, *chez Lebel*; — 1843, *in*-18, *chez Curmer*; — 1843, *in*-18, *chez Périsse frères*.

II. *Sermons et Entretiens sur divers sujets* (2).

La plupart de ces discours, il faut l'avouer, sont bien éloignés de la perfection qui caractérise les autres productions de Fénelon. Ce sont les premiers essais de son talent pour la chaire, et de son zèle pour le ministère de la prédication. Quelques-uns même ne sont pas de véritables sermons, mais des entretiens familiers, dans lesquels, négligeant absolument les mouvemens de l'éloquence, il ne se propose que de donner à ses auditeurs une instruction solide et précise, sur quelque point de morale ou de spiritualité.

On se tromperoit cependant si l'on croyoit cette partie des œuvres de l'archevêque de Cambrai peu digne de l'attention d'un homme de goût, et d'un lecteur éclairé. Il n'est pas un seul de ces discours, qui ne suppose une grande connoissance de la religion, des livres saints, et des devoirs de la vie chrétienne : il n'en est pas un seul, dans lequel on ne remarque au moins

(1) Nous nous sommes convaincu par nous-même, de l'inexactitude des éditions suivantes du traité *De l'Education des filles* :

1° *De l'Education et de l'instruction des filles, par Fenelon; écrit dans le style de ce siècle*, par Baillot de Saint-Martin. Paris, 1823, *in*-8°. L'éditeur, comme ce titre l'annonce, a eu la singulière prétention, de *transcrire l'ouvrage de Fenelon dans un style plus correct*. On peut consulter, sur cet éditeur, et sur quelques autres de ses ouvrages, *L'Ami de la Religion*; tome XXXV, page 319; et tome XXXIX, page 353.

2° *De l'Education des filles, par Fénelon et l'abbé Gerard*. *Paris, Blaise*, 1828, *in*-18. Cette édition, dirigée par M. Henrion, fait partie de la *Bibliothèque des familles chrétiennes*, qui se publioit alors chez le même libraire.

3° La même édition a été réimprimée, en 1835, *in*-18. *Paris et Lyon, chez Périsse frères*.

(2) *Histoire de Fénelon*; livre IV, n. 42, etc. — *Le Spectateur françois au 19[e] siècle*; tome I[er], page 38, etc.

quelques traits du génie de Fénelon, et surtout de cette tendre piété qui fut toujours le sentiment dominant de son cœur.

Tout le monde sait d'ailleurs, que, parmi ces discours, auxquels Fénelon lui-même attachoit si peu de prix, il en est quelques-uns qui suffiroient pour lui mériter une place distinguée parmi nos plus grands orateurs. Le *Discours prononcé au sacre de l'Electeur de Cologne*, dans l'église collégiale de Saint-Pierre, à Lille, le 1er mai 1707, est généralement regardé comme « un des morceaux les plus touchans et les plus » parfaits de l'éloquence chrétienne (1). » « La » première partie, dit le cardinal Maury, est » écrite avec l'énergie et l'élévation de Bossuet; » la seconde suppose une sensibilité qui n'ap- » partient qu'à Fénelon (2). » Le judicieux historien de l'archevêque de Cambrai ne craint pas d'ajouter, que ce seul discours autorise à penser, « que Fénelon auroit pu monter, à la suite de » Bossuet et de Bourdaloue, dans la tribune » sacrée, s'il n'eût préféré à la gloire de l'élo- » quence, le mérite d'instruire avec simplicité les » fidèles confiés à sa charité pastorale (3). » Le discours *sur la vocation des Gentils*, prononcé à Paris, le jour de l'Epiphanie de l'année 1685 (4), dans l'église des Missions-Etrangères, n'est pas moins remarquable en son genre. Jamais l'éloquence chrétienne n'a parlé un langage si doux et si touchant, si élégant et si énergique tout ensemble. « On croit y voir, selon la remarque » du célèbre orateur déjà cité, tantôt l'imagina- » tion d'Homère, tantôt la véhémence de Dé- » mosthène, tantôt le génie et le pathétique de » saint Jean Chrysostôme;... souvent les élans » et l'élévation de Bossuet; mais toujours une » pureté unique de goût, et une perfection » inimitable de style (5). »

L'*Entretien sur la solide piété* fut prononcé vers l'an 1690, à la maison royale de Saint-Cyr, dont Fénelon partageoit la direction avec M. Godet Desmarets, évêque de Chartres, avant d'être nommé archevêque de Cambrai. On doit sans doute rapporter à la même époque, l'*Entretien sur la prière*, « véritable chef-d'œuvre » pour la simplicité, la raison, la piété et les » grâces du style, » au jugement de l'abbé Gallard, grand-vicaire de Senlis, chargé par le clergé de France, en 1782, de diriger l'édition complète des *Œuvres de Fénelon* (6).

Le *Discours prononcé au sacre de l'Electeur de Cologne* parut pour la première fois, à ce que nous croyons, en 1718, dans le *Recueil de quelques Opuscules* de Fénelon, réimprimé en 1722. (1 vol. *in*-8°.) On est étonné de ne pas le retrouver dans les *Sermons choisis* de l'archevêque de Cambrai, publiés en 1718, (1 vol. *in*-12.) par les soins de M. de Ramsay, et plusieurs fois réimprimés depuis. Ce dernier recueil renferme dix *Sermons*, ou *Entretiens*, qui avoient déjà été publiés, du vivant de l'auteur, et à son insu, en deux volumes séparés, sous les titres de *Sermons choisis sur différens sujets*, (1706 *in*-12) et *Entretiens spirituels*. Nous ignorons d'après quelle édition le P. de Querbeuf a reproduit le *Discours prononcé au sacre de l'Electeur de Cologne*; mais il est certain que ce discours est défiguré, dans l'édition de Didot, par une multitude de fautes, qui vont quelquefois jusqu'à des omissions de mots et même de lignes entières. Nous avons rétabli, en 1823, le texte de ce beau discours, dans le tome XVII des *Œuvres de Fénelon*, d'après l'édition de 1722.

Depuis la publication de ce volume, nous avons eu la facilité de collationner le texte du même discours, avec le manuscrit original, et avec une copie revue par Fénelon, dans laquelle on remarque plusieurs corrections faites de sa propre main. Le manuscrit original nous a été communiqué par M. Maury, neveu et héritier du cardinal de ce nom, à qui il fut donné par la famille de Fénelon, après qu'il eut composé l'*Eloge* de l'archevêque de Cambrai. Les corrections que nous ont fournies les deux manuscrits dont nous venons de parler, ont été publiées en 1830, dans le tome XXIII des *Œuvres de Fénelon* (*édition de Versailles*); et insérées dans le texte de l'*édition de Paris*.

Le neuvième discours de l'édition de 1718, *sur les principaux devoirs et les avantages de la vie religieuse*, est attribué à Bossuet, dans le recueil de ses Sermons publié en 1778, par D. Deforis; mais il est certain que c'est une erreur.

(1) *Biographie univ.*, art. *Fénelon*.

(2) *Essai sur l'éloq. de la chaire*; n. 74.

(3) *Hist. de Fénelon*; liv. IV, n. 42.

(4) Cette date est clairement établie par un passage de la première partie de ce discours, où Fénelon adresse la parole aux ambassadeurs de Siam, arrivés à Paris vers la fin de l'année 1684, et repartis en 1685. On peut voir l'occasion et le sujet de cette ambassade, dans le *Tableau hist. des nations*, par Jondot; tome IV, page 346; et dans le *Dict. hist.* de Feller, article *Constance*, premier ministre du roi de Siam. Voyez aussi le *Journal hist. du règne de Louis XIV*, à la suite de l'*Hist. de France* du P. Daniel; édition du P. Griffet, tome XVI, année 1684. — D'Avrigny, *Mém. de l'Europe*, tome III, année 1684. Il faut corriger, d'après ces indications, l'article *Constance*, dans le *Dictionnaire de Moreri*.

(5) *Essai sur l'éloquence de la chaire*, par le cardinal Maury; n. 59.

(6) *Notes manuscrites* de l'abbé Gallard, *pour servir à l'édition des* Œuvres de Fénelon.

En effet, ce dernier éditeur avoue qu'il n'a eu sous les yeux que des copies, dans lesquelles ce sermon est attribué à l'évêque de Meaux : tandis que l'éditeur de 1718 dit expressément, qu'il publie ce discours d'après le manuscrit original de l'archevêque de Cambrai. « Les dix » sermons suivans, dit M. de Ramsay dans » l'*Avertissement* de l'édition de 1718, ont » déjà paru en différens recueils; mais il leur » manquoit le nom de leur illustre auteur. Il » n'y a que le neuvième (*sur les avantages et* » *les devoirs de la vie religieuse*) dont on ait » retrouvé le manuscrit original. Les autres » ont été réimprimés ici, ou sur les recueils » qui en avoient déjà été publiés, ou sur des » copies, qui, ayant passé par d'autres mains, » ne peuvent donner une entière confiance en » leur exactitude. Il y a même un ou deux de » ces discours, dont le style feroit un peu douter » qu'ils fussent de l'auteur. On ne les met ici » que parce qu'ils ont semblé utiles en eux- » mêmes, et qu'ils sont venus des mêmes per- » sonnes qui avoient recueilli les autres, qui » sont sûrement de M. l'archevêque de Cam- » brai. »

Ces dernières paroles peuvent faire concevoir des doutes sur l'authenticité de quelques-uns des discours insérés dans l'édition de 1718. Nous pensons, en effet, que le sermon *sur l'humilité*, qui est le second du recueil, ne peut raisonnablement être attribué à Fénelon, dont on ne trouve, dans ce discours, ni le style ni les pensées. Nous avons d'autant moins balancé à l'exclure de notre collection, que le P. de Querbeuf l'avoit déjà exclu, pour la même raison, de l'édition *in*-4°.

Nous n'avons pas cru devoir admettre non plus le discours publié à Paris, en 1818, sous ce titre : *Discours prononcé par Fénelon, archevêque de Cambrai, le jour de la bénédiction de M. Dambrines, abbé du Saint-Sépulcre, à Cambrai.* (18 pages *in*-8°.) La rédaction de ce *Discours* n'est point de Fénelon. C'est une simple analyse, faite avec assez peu de goût, par un auteur inconnu. L'Ecriture sainte y est mal citée ; les règles du langage y sont souvent oubliées; en un mot, rien, dans cette pièce, ne rappelle le style de Fénelon.

Au reste, on ne doit pas juger de l'assiduité de l'archevêque de Cambrai à remplir le ministère de la prédication, par le petit nombre de sermons qui nous restent de lui. Le témoignage de ses historiens, confirmé par un grand nombre de ses lettres, nous apprend que jamais prélat ne s'acquitta plus assidûment que lui de cette importante fonction du ministère pastoral. Pendant les dix-huit dernières années de sa vie, on le vit prêcher régulièrement tous les carêmes dans quelque église de sa métropole ; et, à certains jours plus solennels, dans son église cathédrale, sans répéter jamais deux fois un même discours. Dans les visites de son diocèse, auxquelles il consacroit tous les ans une partie de la belle saison, et que les troubles même de la guerre ne lui faisoient pas interrompre, il se faisoit un devoir d'instruire et d'exhorter par lui-même les peuples qu'il visitoit. L'étonnante fécondité de son génie lui fournissoit, sans peine et sans effort, des instructions proportionnées à l'état et aux dispositions présentes de ses auditeurs. Il lui suffisoit de déterminer en lui-même le plan de son discours, et l'ordre qu'il y vouloit suivre; après quoi, il se laissoit aller à cette abondance d'idées et de sentimens dont il étoit rempli. Quelquefois il jetoit sur le papier le canevas et les traits principaux de son discours, mais avec une telle rapidité, qu'une foule de mots n'étoient écrits qu'en abrégé, et qu'une phrase très-courte indiquoit souvent une partie considérable du discours. Nous avons sous les yeux un grand nombre de ces canevas, qui ont été publiés pour la première fois, en 1823, dans le tome XVII des *Œuvres de Fénelon*, et qu'on ne lira certainement pas sans un vif intérêt. Pour avoir une juste idée de la disposition de ces canevas, dans les manuscrits originaux, il suffit de jeter un coup d'œil sur le *fac simile* d'une *Dissertation théologique*, placé dans le troisième tome de l'*édition de Versailles*, et dans le tome II de l'*édition de Paris*. Cette dernière édition renferme de plus, le *fac simile* d'un canevas de *Sermon*, déjà publié dans le recueil des *Sermons choisis de Fénelon*. (Paris, 1803 et 1820, *in*-12.

La lecture attentive de ces plans confirme parfaitement, à ce qu'il nous semble, l'idée que nous donne des prédications de Fénelon un de ses historiens, qui l'avoit plusieurs fois entendu avec la plus vive satisfaction : « Rien ne » montre mieux, dit M. de Ramsay, le caractère » de l'esprit et de la piété de M. de Cambrai, » que les différentes formes qu'il prenoit dans » ses instructions publiques, pour s'accom- » moder à la portée de tous. Il parloit en même » temps pour les simples et pour les génies les » plus sublimes. Tous ses sermons étoient faits » de l'abondance de son cœur. Il ne les écrivoit » point; il ne les préméditoit presque pas. Il se » contentoit de se renfermer dans son cabinet,

» pour puiser dans l'oraison toutes ses lumière. » Comme Moïse, l'ami de Dieu, il alloit sur » la montagne sainte, et revenoit ensuite vers » le peuple, lui communiquer ce qu'il avoit ap- » pris dans cet entretien ineffable. Dans ces » discours publics, il ramenoit tout à l'amour, » mais à cet amour qui produit et qui perfec- » tionne toutes les vertus. Il bannissoit toutes » les idées subtiles, les raisonnemens abstraits, » les ornemens superflus, qui blessent la sim- » plicité évangélique. Ce génie si étendu et si » délicat ne songeoit qu'à parler en bon père, » pour consoler, pour soulager, pour éclairer » son troupeau (1). »

III. *Lettres sur divers points de spiritualité.*

Nous avons réuni sous ce titre, dans le tome XVII de l'édition de Versailles, les trois lettres suivantes, que nous aurions pu renvoyer à la *Correspondance*, mais qui nous ont paru plus convenablement placées parmi les *Œuvres spirituelles*, parce qu'elles offrent un corps de doctrine sur plusieurs points importants de spiritualité.

1° *Lettre sur la fréquente Communion;*

2° *Lettre sur le fréquent usage des sacremens de Pénitence et d'Eucharistie;*

3° *Lettre sur la Direction.*

La première de ces lettres est adressée à un homme du monde, qui faisoit profession de piété, et qui étoit même dans l'usage de la communion presque journalière. Quelques personnes, recommandables d'ailleurs par leur assiduité aux pratiques essentielles de la religion, s'étant montrées mal édifiées de voir communier si souvent un homme encore sujet à bien des imperfections, celui-ci écrivit à Fénelon, pour lui rendre compte de l'impression que faisoit sa conduite sur l'esprit de plusieurs personnes, dont la piété et la religion n'étoient pas suspectes. Fénelon lui répondit par une lettre, ou plutôt par une dissertation, dans laquelle il montre que la tradition constante de l'Eglise, depuis le temps des apôtres jusqu'à nos jours, autorise clairement l'usage de la fréquente communion, pour « les âmes pures, humbles, dociles et re- » cueillies, qui sentent leurs imperfections, et » qui veulent s'en corriger par la nourriture cé- » leste (2).

Cette lettre, publiée pour la première fois en 1718, dans le *Recueil de quelques opuscules* de Fénelon, a été depuis insérée dans presque toutes les éditions de ses *Œuvres spirituelles*, et en particulier dans les belles éditions de 1738 et 1740, données par le marquis de Fénelon. On est surpris, après cela, de voir l'authenticité de cette pièce révoquée en doute par M. de Rochechouart, évêque d'Evreux, dans son *Instruction pastorale* du 23 mai 1748, contre le livre du P. Pichon, intitulé : *L'esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la fréquente Communion* (3). Mais, outre que le témoignage du marquis de Fénelon est bien suffisant pour dissiper à cet égard tous les soupçons, nous avons entre les mains le manuscrit original de la lettre de Fénelon, entièrement conforme à toutes les éditions qui en ont été publiées.

L'évêque d'Evreux, en élevant des doutes sur l'authenticité de cette pièce, étoit bien éloigné de la croire favorable aux opinions justement condamnées du P. Pichon : il vouloit uniquement affoiblir l'autorité d'un écrit que ce Jésuite avoit très-mal à propos invoqué en sa faveur. Le rédacteur des *Nouvelles ecclésiastiques* alla plus loin (4) : fidèle à sa pratique constante, de rabaisser autant qu'il pouvoit la doctrine et l'autorité de l'archevêque de Cambrai, il prétendit que sa *Lettre sur la fréquente Communion*, comme presque toutes ses *œuvres spirituelles, se sentoit de son quiétisme, et qu'elle sembloit faite, d'un bout à l'autre, pour prouver cette thèse du P. Pichon* et de Molinos, que « celui qui n'est pas coupable de péché mortel, » peut communier tous les jours. » Mais cette calomnie du gazetier ne fit illusion à personne. Il ne falloit en effet qu'un peu d'attention, pour voir que Fénelon, bien loin d'admettre une doctrine si pernicieuse, la rejette formellement, en observant, dès le commencement et dans le cours de sa lettre, qu'il ne prétend autoriser la fréquente communion, que pour « un fidèle » dont la conscience est pure, qui vit régulière- » ment, qui est sincère et docile à un directeur » éclairé et ennemi du relâchement... Il y a » beaucoup de personnes, ajoute-t-il, qui, ob- » servant une certaine régularité de vie, n'ont » point les véritables sentimens de la vie chré- » tienne; quand on approfondit leur état, on

(1) *Hist. de la vie et des ouvrages de Fénelon*. Amsterdam, 1727, page 87. — *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf; édition *in-4°*, page 262.

(2) Voyez le n. 13 de la *Lettre*.

(3) On sait que plusieurs évêques de France donnèrent, dans le cours de l'année 1748, des *Mandemens* contre cet ouvrage. Le recueil de ces *Mandemens*, que nous avons entre les mains, est un précieux monument de la tradition et de la pratique de l'Eglise de France, par rapport à la fréquente communion. Le *Mandement* du cardinal de Rohan, alors évêque de Strasbourg, est remarquable entre les autres, pour l'exactitude et la netteté des principes : il est daté du 10 juin 1748.

(4) *Nouvelles ecclés.* du 20 août 1748. Voyez aussi la feuille du 24 septembre suivant.

» ne voit point qu'on puisse les mettre au rang » des justes qui doivent communier (souvent); » mais nous ne parlons nullement de ceux-» là (1). »

La *Lettre* suivante, *sur la Confession et la Communion*, publiée pour la première fois dans l'édition des *Œuvres spirituelles*, donnée en 1738 par le marquis de Fénelon, achèveroit, s'il étoit nécessaire, de justifier la doctrine de l'archevêque de Cambrai. Il y enseigne expressément, « que les gens qui aiment leurs imper-» fections, et qui sont volontairement dans des » péchés véniels, sont indignes de la communion » quotidienne... Pour les âmes simples, ajoute-» t-il, droites, prêtes à tout pour se corriger, » dociles et humbles, c'est à elles qu'appartient » le pain quotidien: leurs infirmités involon-» taires, loin de les exclure, augmentent leur » besoin de se nourrir du pain des forts. » Le nouvelliste déjà cité, sans approuver entièrement cette seconde lettre, la jugea cependant moins sévèrement que la première. Il s'en servit, dans sa feuille du 24 septembre 1748, pour prouver « qu'il ne se trouve, ni parmi les vi-» vants, ni parmi les morts, personne qui porte » ou qui ait porté le relâchement aussi loin que » le P. Pichon, à moins que ce ne soit parmi ses » confrères (les Jésuites). »

La *Lettre sur la Direction* parut pour la première fois en 1738, dans l'édition déjà citée des *Œuvres spirituelles*. On peut la regarder comme un excellent abrégé de la doctrine des auteurs spirituels, sur l'importance de l'exercice de la direction, sur le choix d'un bon directeur, et sur la manière de communiquer avec lui.

IV. *Manuel de Piété.*

L'application continuelle de l'archevêque de Cambrai à entretenir les sentimens et la pratique de la piété parmi les fidèles confiés à ses soins, lui inspira, vers la fin de sa vie, l'idée de réunir, en un corps d'ouvrage, divers opuscules déjà publiés sans sa participation, mais dont il s'avouoit l'auteur, et qu'il croyoit propres à exciter et à nourrir la dévotion des fidèles. Ce recueil, dont il fit commencer l'impression avant sa mort, parut peu de temps après, sous ce titre : *Prières du matin et du soir, avec des Réflexions saintes pour tous les jours du mois.* (1715, 1 vol. *in*-18.)

La mort n'ayant pas permis au prélat d'insérer dans ce recueil tous les opuscules qui devoient naturellement y entrer, on en publia, trois ans après, une édition plus complète, d'après les manuscrits et les ouvrages imprimés de l'illustre auteur. (1718, 1 vol. *in*-12.) Ces deux éditions étant devenues extrêmement rares, nous les cherchâmes longtemps inutilement, pour les insérer dans l'édition complète des *Œuvres de Fénelon*. Lorsque nous publiâmes, en 1823, les tomes XVII et XVIII de cette collection, renfermant les *Œuvres spirituelles*, nous étions parvenus, avec beaucoup de peine, à nous procurer l'édition de 1715; mais toutes les recherches que nous avions pu faire, soit à Paris, soit dans les provinces, et en particulier dans le diocèse de Cambrai, n'avoient pu nous procurer aucun exemplaire de l'édition de 1718. Nous ne la connoissions que par le *Catalogue des ouvrages imprimés de Fénelon*, joint en 1722 à la nouvelle édition du *Recueil de ses Opuscules*. Nous nous contentâmes donc alors de publier, sous le titre de *Manuel de piété*, divers opuscules tirés de l'édition de 1715, et quelques autres écrits spirituels de Fénelon.

Quelque temps après la publication des tomes XVII et XVIII, dont nous venons de parler, nous découvrîmes à Cambrai un exemplaire de l'édition de 1718. Nous eûmes la liberté d'examiner à loisir cet exemplaire, appartenant à M. Faille, président de la chambre des avoués de la ville de Cambrai. M. Faille lui-même a pris la peine de collationner son exemplaire avec le texte du *Manuel* imprimé dans le tome XVIII des *Œuvres de Fénelon*, et nous a envoyé de Cambrai le résultat de son travail.

C'est d'après les notes manuscrites qu'il avoit bien voulu nous faire passer, que nous publiâmes séparément, en 1827, une nouvelle édition du *Manuel de piété*. (Paris, *in*-18, chez Le Clerc.) Le texte de cette dernière édition a été fidèlement reproduit dans la nouvelle édition des *Œuvres de Fénelon* (*Paris*, 1850, tom. VI.) Outre les opuscules contenus dans l'édition de 1718, on trouve, dans ces dernières éditions du *Manuel*, quelques autres pièces qui tendent au même but, et que l'auteur lui-même y eût vraisemblablement ajoutées, si la mort ne l'eût surpris au milieu de son travail.

Voici la liste de ces pièces :

1° *Méditations sur différents sujets, tirées de l'Écriture sainte.*

2° *Méditations pour un malade.*

3° *Entretiens affectifs pour les principales fêtes de l'année.*

4° *Exhortation adressée au Duc de Bourgogne, au moment de sa première communion.*

(1) Préambule, et n. 13 de la *Lettre*.

Les trois premières pièces parurent du vivant de Fénelon, quoique sans sa participation, dans le recueil intitulé : *Sentimens de piété*, (Paris, 1713, 1 vol. *in*-12) et se trouvent dans toutes les éditions de ses *Œuvres spirituelles*. La quatrième a paru pour la première fois en 1808, dans l'*Histoire de Fénelon*, par le cardinal de Bausset, (liv. 1, n. 40.)

Parmi les pièces tirées de l'édition de 1718, il en est une dont l'authenticité nous paroît fort douteuse, tant on y retrouve peu le style de Fénelon : c'est l'*Explication des prières et cérémonies de la Messe*. Nous sommes très-portés à croire que c'est une simple analyse de quelque instruction de Fénelon, rédigée par une personne qui l'avoit entendue. Toutefois l'insertion de cette pièce dans l'édition de 1718, nous a engagés à lui donner place dans notre *Manuel*.

C'est ici le lieu de remarquer que le *Livre de Prières de Fénelon*, publié à Liége en 1807, et réimprimé à Paris en 1820, (1 vol. *in*-18, chez Villet) renferme plusieurs pièces qui ne sont pas de l'archevêque de Cambrai. L'éditeur lui-même avertit, dans la *Préface* de ce recueil, qu'il le publie d'après l'édition de 1715, à laquelle il a joint quelques opuscules de divers auteurs, pour former un livre plus complet.

V. *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne.*

Ces *Instructions* ne sont point un ouvrage composé par Fénelon sur un plan régulier : c'est un recueil d'entretiens et d'avis détachés, sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne. Quelques-unes de ces *Instructions* sont de simples extraits des entretiens ou des lettres spirituelles de l'archevêque de Cambrai, publiés, à son insu, par quelques-uns de ses amis (1). D'autres, plus étendues et plus complètes, paroissent avoir été la matière de conférences ou d'entretiens spirituels, soit dans quelques communautés religieuses, soit dans ces édifiantes réunions qu'il avoit formées au milieu même de la Cour, et dans lesquelles un petit nombre de vertueux amis, sous la conduite de leur pieux directeur, s'animoient constamment à la pratique des plus pures vertus, dans le séjour de la dissipation et des plaisirs.

La plupart des pièces qui composent ce recueil, parurent du vivant même de Fénelon, mais sans sa participation, dans les ouvrages intitulés : *Sentimens de piété*, *Sentimens de pénitence*, etc. On les trouve aussi dans toutes les éditions des *Œuvres spirituelles*, sous le titre de *Divers sentimens et avis chrétiens* (2). Mais, soit que ceux qui procurèrent l'impression de ces recueils manquassent de copies exactes, soit qu'ils y eussent fait à dessein des changemens considérables, les premières éditions étoient extrêmement défectueuses, et chargées de pièces apocryphes, que Fénelon lui-même désavoua expressément. L'édition la plus correcte est, sans contredit, celle qui fut donnée en 1738 par le marquis de Fénelon, et dans laquelle on a retranché plusieurs pièces douteuses ou apocryphes. Le Père de Querbeuf, dans sa collection, a suivi avec raison cette dernière édition, préférablement à toutes les autres. Il faut avouer cependant qu'elle est encore bien éloignée d'avoir toute la perfection qu'on eût pu lui donner, en la comparant avec les manuscrits originaux. On y trouve encore des chapitres entiers, qui ne sont que des lambeaux mal cousus de quelques lettres spirituelles (3). D'autres chapitres, épars et divisés dans le recueil, sont réunis en un corps d'instructions dans le manuscrit original (4).

Le grand nombre des manuscrits originaux et des copies authentiques, perdus ou égarés depuis la mort du marquis de Fénelon, et surtout depuis la révolution, nous met aujourd'hui dans l'impossibilité de faire entièrement disparoître ces défauts. Mais nous n'avons rien négligé pour les diminuer, autant qu'il étoit en notre pouvoir. Nous avons entièrement supprimé tous les chapitres composés d'extraits des *Lettres spirituelles*, qu'on trouve entières dans la *Correspondance*. Nous avons réuni sous un même titre, d'après les manuscrits originaux ou des copies authentiques, les chapitres divisés mal à propos dans les éditions précédentes. Nous en avons ajouté quelques autres entièrement inédits, et que nous avons eu soin de désigner en note. Enfin, nous les avons tous rangés dans un ordre nouveau, rapprochant ceux qui traitent des mêmes sujets, plaçant à la tête des autres ceux qui sont d'une utilité plus générale, et réservant pour la fin ceux qui traitent des pratiques et des sentiments d'une plus haute perfection. Pour donner une idée

(1) Voyez en particulier les chapitres 8 et 11 de ces *Instructions*.

(2) Nous avons cru devoir changer ce titre, qui n'est pas de Fénelon, et qui nous a paru trop vague.

(3) Voyez en particulier, dans ces dernières éditions, le chapitre 9, qui se compose de quelques extraits des *Lettres spirituelles* de Fénelon à un militaire. Les chap. 6, 22, 29 et 49, sont tirés des *Lettres à la comtesse de Grammont*.

(4) Les premières pages du 22e chapitre, avec les chapitres 18 et 19, sont joints en une seule instruction, dans le manuscrit original. Il en est de même des chapitres 20 et 22, 11 et 34, etc.

plus exacte de notre travail, et pour faciliter la comparaison de notre édition avec les précédentes, nous avons placé, à la suite des *Instructions et avis*, dans *l'édition de Versailles* et dans *celle de Paris*, une *table* qui indique l'ordre et les titres des chapitres contenus dans les anciennes éditions, avec les parties correspondantes de la nouvelle.

ARTICLE III.

MANDEMENS (1).

Tous les *Mandemens* de Fénelon, que nous avons réunis dans cette troisième classe de ses *OEuvres*, sont, à la vérité, des écrits de circonstances, qui ne peuvent avoir aujourd'hui le même intérêt qu'à l'époque de leur première publication. On peut dire cependant, qu'ils offrent de précieux monumens du zèle de l'illustre prélat, pour le bien de son diocèse et pour le maintien de la discipline de l'Eglise, principalement sur l'abstinence et le jeûne du Carême. Les sages tempéramens dont il savoit user, sur ce dernier point, pour concilier le respect dû aux règles de l'Eglise avec les adoucissemens passagers que nécessite quelquefois le malheur des temps, peuvent être considérés comme le modèle d'une bonne administration, et lui méritèrent souvent les éloges du souverain Pontife lui-même, comme on le voit par plusieurs pièces de la *Correspondance* (2).

Les *Mandemens* publiés depuis 1701 jusqu'en 1713, à l'occasion de la guerre de la succession, renferment les plus vives exhortations à profiter du fléau de la guerre, pour s'humilier sous la main de Dieu, se détacher de plus en plus d'un monde sujet à de si tristes révolutions, et aspirer au bienheureux repos de la patrie céleste. A ces exhortations si touchantes, et si convenables dans la bouche d'un ministre de la religion, Fénelon joint toujours les vœux les plus ardents pour le bonheur de la France, et pour la prospérité des armes du Roi. Aussi voit-on avec étonnement et avec peine, dans une lettre du prélat au père Lami, du 30 novembre 1708, les malignes interprétations que ses ennemis se permirent quelquefois de donner aux expressions les plus indifférentes de ses *Mandemens*. Les mêmes hommes qui avoient prétendu trouver, dans le *Télémaque*, une critique amère du gouvernement de Louis XIV, représentoient les *Mandemens* de l'archevêque de Cambrai comme une censure, au moins indirecte, de la guerre que le Roi avoit alors à soutenir contre l'Europe presque entière. Ces bruits calomnieux se répandirent en particulier à l'occasion du *Mandement* du 12 mai 1708, dans lequel Fénelon, déplorant les malheurs que la guerre entraîne toujours après elle, gémissoit de voir « les » hommes, accablés de leurs misères et de leur » mortalité, augmenter encore avec industrie » les plaies de la nature, et inventer de nou- » velles morts. Ils n'ont que quelques momens » à vivre, ajoutoit-il, et ils ne peuvent se ré- » soudre à laisser couler en paix ces tristes » momens ; ils ont devant eux des régions » immenses, qui n'ont point encore trouvé de » possesseur, et ils s'entre-déchirent pour un » coin de terre : ravager, répandre le sang, » détruire l'humanité, c'est ce qu'on appelle » l'art des grands hommes. » Il falloit assurément des yeux bien perçans, pour trouver, dans un langage si raisonnable, et dans des expressions si générales, une censure de la conduite de Louis XIV, surtout dans un *Mandement* dont la conclusion attribuoit expressément au monarque les plus sages et les plus religieux desseins. « Prions, disoit le prélat, » pour la prospérité des armes du Roi, afin » qu'elles nous procurent, *selon ses desseins*, un » repos qui console l'Eglise aussi bien que les » peuples, et qui soit sur la terre une image » du repos céleste. » Il ne paroît pas, au reste, que les calomnies répandues, à cette occasion, contre l'archevêque de Cambrai, aient fait aucune impression sur l'esprit de Louis XIV. Elles ne servirent qu'à mettre dans un nouveau jour les nobles sentimens de Fénelon. « Il faut, » disoit-il au père Lami, dans sa lettre déjà citée » du 30 novembre 1708, prier de bon cœur » pour ceux qui agissent ainsi, et leur vouloir » autant de bien qu'ils me veulent de mal. »

La même lettre nous apprend qu'il parut, pendant le cours de cette année 1708, un *Recueil des Mandemens* de Fénelon. Ce recueil fut augmenté dans une nouvelle édition, donnée en 1713 par ses ordres, ou du moins avec son agrément, et composée de vingt-deux Mandemens. Cette nouvelle édition avoit pour titre : *Recueil des Mandemens de messire François de Salignac de La Mothe Fénelon, archevêque de Cambrai, prince du saint Empire, comte*

(1) Ces *Mandemens* se trouvent dans le tome XVIII de *l'édition de Versailles*, et dans le tome VI de *l'édition de Paris*.

(2) Voyez, dans la quatrième section de la *Correspondance*, la lettre de l'abbé Bussy, internonce de Bruxelles, à Fénelon, du 13 avril 1702 ; et celle de Fénelon au confesseur de l'Electeur de Bavière, du 26 novembre 1706. *Corresp.*, tome V, pages 142, 149, etc.

du Cambresis, etc. à l'occasion du Jubilé, du Carême, des prières publiques, depuis le 15 *novembre* 1701, *jusqu'au* 23 *février* 1713. (*Paris, in*-12.) Quoique cette édition soit plus complète que la précédente, elle ne contient cependant pas tous les *Mandemens* donnés par Fénelon pendant le cours de son épiscopat. Le catalogue publié en 1722, à la suite du *Recueil de ses Opuscules*, nous apprend qu'outre les vingt-deux *Mandemens* publiés en 1713, il en existe encore un pour le Carême de 1714, en date du 4 février de cette année, et un autre du 15 juin 1701, pour le premier Jubilé de cette même année, accordé par Clément XI au commencement de son pontificat. Nos recherches pour nous procurer ces deux derniers *Mandemens* ayant été inutiles, nous avons été obligés de suivre exactement l'édition de 1713. Nous y avons cependant ajouté le *dispositif* de quelques *Mandemens*, supprimé dans cette édition, et dont M. l'abbé Godefroy, autrefois secrétaire de l'archevêché de Cambrai, nous a procuré des *copies authentiques* (1). Nous avons aussi ajouté à l'édition de 1713, un *Mandement* du 1er novembre de cette même année, qui se conserve aujourd'hui à l'archevêché de Cambrai, et *qui autorise l'institut des ermites de ce diocèse;* et un autre, du 20 août 1707, qui sert de préface à la nouvelle édition du *Rituel de Cambrai*, publié, à cette époque, par Fénelon (2). Il avertit lui-même, dans ce *Mandement* (3), qu'à l'exception de quelques légers changemens, nécessités par les circonstances, il se borne à reproduire le *Rituel* publié par ses prédécesseurs; il profite seulement de cette occasion, pour rappeler aux pasteurs les règles de prudence qu'ils doivent observer dans le gouvernement de leurs paroisses, relativement surtout aux pratiques superstitieuses, introduites en quelques endroits par l'ignorance ou la grossièreté des peuples. Rien de plus sage que les avis donnés par le prélat, soit pour prévenir ces sortes d'abus, soit pour les réformer après qu'ils se sont introduits.

Outre le *Mandement* placé à la tête du *Rituel de Cambrai*, Fénelon y inséra des *Exhortations et Avis pour l'administration des Sacremens*, que nous avons joints au *Manuel de piété* (4). Le reste du *Rituel* n'étant point proprement son ouvrage, nous n'avons pas balancé à l'exclure de la collection de ses *Œuvres*.

Nous aurions pu faire entrer dans la troisième classe de cette collection, quelques *Mémoires* concernant la juridiction épiscopale et métropolitaine de l'archevêque de Cambrai; mais ces *Mémoires* étant fort courts pour la plupart, et en assez petit nombre, nous avons cru qu'ils seroient mieux placés parmi les lettres qu'on trouve, sur le même sujet, dans la cinquième section de la *Correspondance*.

ARTICLE IV.

OUVRAGES DE LITTÉRATURE (5).

Jamais homme, peut-être, n'aspira moins que Fénelon à la gloire littéraire, et ne s'empressa moins de publier ses productions en ce genre : jamais cependant aucun écrivain n'obtint, sous ce rapport, une estime plus générale. La partie littéraire de ses *Œuvres* est celle dont le mérite a été plus universellement reconnu; on peut même dire que l'archevêque de Cambrai doit à la perfection de ses écrits littéraires, la plus grande partie de sa réputation, comme écrivain. Ses amis et ses ennemis, la postérité comme le siècle qui l'a vu naître, n'ont eu qu'une voix, pour le mettre au nombre des auteurs qui feront à jamais la gloire du plus beau siècle de notre littérature; et quoique l'immortel *Télémaque* soit justement regardé comme le principal objet de ces éloges, il n'est pas un homme de goût, qui n'admire, dans les autres écrits de l'illustre prélat, cette facilité, cette élégance, ces grâces vives et légères, en un mot, ce charme indéfinissable dont il semble s'être réservé le secret, et dont on ne connoît aucun modèle avant lui, comme on n'en trouve après lui aucun imitateur. Dans les productions de sa première jeunesse, comme dans celles d'un âge plus avancé; dans les plus indifférentes et les plus négligées, comme dans les plus longues et les plus soignées, on retrouve toujours l'empreinte de cette imagination également sage et brillante, nourrie des fleurs les plus exquises de la littérature, familiarisée avec tous les chefs-d'œuvre de l'antiquité tant sacrée que profane, et répandant sur tous les objets les couleurs vives et

(1) L'abbé Godefroy, d'abord secrétaire de l'archevêché de Cambrai, étoit, à l'époque de la révolution, chanoine de la collégiale de Saint-Géry de la même ville. Ayant alors quitté la France, il s'attacha depuis à M. Hirn, évêque de Tournai, qui le fit son grand-vicaire. L'abbé Godefroy conserva ce titre jusqu'à sa mort, arrivée le 3 avril 1837. Voyez *L'Ami de la Religion;* tome XCIV, page 248.

(2) *Hist. de Fénelon*, liv. IV, n. 64 et 65.

(3) Première page du *Mandement*.

(4) Voyez le n. 4 de l'article précédent.

(5) Ces ouvrages se trouvent dans les tomes XIX-XXII de *l'édition de Versailles*, et dans les tomes VI et VII de *l'édition de Paris*.

animées dont elle a reçu l'impression. « Tous » les trésors de notre langue lui étoient ouverts, » disoit, à l'époque de sa mort, un de ses pané- » gyristes ; et il avoit un art merveilleux de les » employer avec force et délicatesse.... Il avoit » pris l'esprit des plus grands poëtes et des plus » excellents orateurs : il s'étoit rendu propres » toutes leurs beautés et toutes leurs grâces. Il » s'étoit surtout attaché à Platon, pour lequel il » avoit une admiration particulière. Me par- » donnera-t-on cette expression? Il avoit mis » son esprit à la teinture de la plus saine anti- » quité. De là, cette force, cette grâce, cette lé- » gèreté, cette âme qui éclate dans ses écrits. » Tout vit dans sa prose ; et s'il y a quelque » défaut, c'est peut-être un brillant trop con- » tinu, et une prodigalité de richesses (1). »

Ce témoignage, rendu à Fénelon par le beau siècle qui l'a produit, a été ratifié par la postérité. De nos jours encore, les écrits de l'archevêque de Cambrai sont généralement regardés comme la règle du goût, comme un précieux recueil d'excellens principes et d'admirables exemples, dans tous les genres de composition ; et nous ne doutons pas qu'au jugement des hommes instruits, la lecture de ces écrits ne soit une des plus fortes barrières qu'on puisse opposer aux innovations dangereuses, qui tendent, depuis quelques années, à corrompre notre littérature (2).

La plupart de ces écrits furent composés pour l'éducation du Duc de Bourgogne; et rien peut-être n'est plus propre que leur lecture, à faire connoître le plan et les détails de cette admirable éducation, ouvrage du génie et de la vertu, et dont le résultat fut une espèce de miracle. On y voit le rare talent de Fénelon, et les moyens ingénieux qu'il ne cessoit de mettre en œuvre, pour intéresser son auguste élève, lui former en même temps le cœur et l'esprit, lui insinuer, pour ainsi dire en se jouant, les vérités les plus relevées et les leçons même les plus sévères : enfin, pour graver chaque jour plus profondément dans son cœur les principes de vertu et de religion, qui triomphèrent du caractère le plus opiniâtre, et firent, en quelques années, d'un enfant orgueilleux et intraitable, un prince accompli, l'amour et l'espoir de la France.

I. Recueil de Fables *composées pour l'éducation de monseigneur le Duc de Bourgogne* (3).

Nous mettons ce *Recueil* à la tête des ouvrages relatifs à l'éducation du Duc de Bourgogne, parce qu'il renferme les premières leçons de Fénelon à ce jeune prince. On les a imprimées, ainsi que les *Dialogues des morts*, sans observer l'ordre des temps où elles ont été composées ; mais il seroit facile, comme l'a observé le cardinal de Bausset, de rétablir cet ordre, en comparant les différens morceaux entre eux, et avec le progrès que l'âge et l'instruction devoient amener dans l'éducation du Duc de Bourgogne.

Ces productions si agréables et si attachantes sembloient ne rien coûter à Fénelon, et couler naturellement de sa plume. Il les donnoit au jeune prince pour sujets de thèmes, ou pour objets de ses lectures, mais toujours selon les besoins du moment; tantôt pour lui faire sentir une faute qu'il venoit de commettre, tantôt pour lui insinuer une vertu opposée à quelqu'un de ses défauts, d'autres fois pour lui inculquer les élémens et les maximes fondamentales de la morale et de la politique. Ces importantes instructions, cachées sous d'ingénieux apologues et sous les riantes fictions de la mythologie, formoient tout à la fois le cœur et l'esprit de l'auguste élève, et lui faisoient goûter des leçons qu'on n'auroit pu, en certains moments, lui adresser directement, sans pousser à bout son caractère hautain et inflexible.

Parmi ces différentes pièces, on doit surtout remarquer les *Aventures d'Aristonoüs*, qui renferment un éloge de la reconnoissance, plein de poésie et de sentiment.

Quelques-unes de ces fables furent imprimées, du vivant de Fénelon, mais sans sa participation, d'après des copies informes et plus ou moins fautives. Les *Aventures d'Aristonoüs* parurent en 1699, à la suite de l'édition du *Télémaque*, donnée à La Haye par Adrien Moetjens. Elles parurent séparément l'année suivante, avec quatre *Dialogues des morts*. (1 vol. *in*-12, sans nom de ville.) Après la mort de Fénelon, le chevalier de Ramsay, de concert avec le marquis de Fénelon, donna, en 1718,

(1) *Réponse de M. Dacier, secrétaire perpétuel de l'Academie, au discours prononcé par M. de Boze*, le 30 mars 1715.

(2) Ce nouveau genre de littérature, auquel on a donné le nom de *Romantisme*, a, comme on sait, deux caracteres principaux : le premier est une opposition marquée, et presque poussée jusqu'au mépris, pour la littérature ancienne, c'est-à-dire pour les auteurs classiques, soit grecs et latins, soit même françois ; le second est une égale opposition pour les règles de l'art, consacrées par tous les grands maîtres des siecles passés. Peu d'ouvrages nous semblent aussi propres à prévenir et à corriger ces funestes préventions, que les écrits littéraires de Fenelon, principalement ses *Dialogues sur l'eloquence*, sa *Lettre a l'Academie Françoise*, et sa *Correspondance avec Houdart de la Motte, sur la dispute des anciens et des modernes*. Voyez, ci-dessus, la note 1re de la page 2.

(3) *Histoire de Fenelon ;* liv. 1er, n. 77, etc.

une édition plus complète, d'après les manuscrits originaux. Cependant cette édition, aussi bien que toutes les suivantes, jusqu'à celle du Père de Querbeuf, en 1787, ne renferme que vingt-cinq fables. Les manuscrits originaux que ce dernier éditeur avoit entre les mains, lui firent augmenter ce recueil de neuf fables, auxquelles nous en avons ajouté deux nouvelles (la deuxième et la troisième) dans le tome XIX des *OEuvres de Fénelon*, qui a paru en 1823. Nous avons publié ces deux dernières, d'après les copies très-anciennes que nous avons retrouvées parmi les manuscrits de Fénelon, et dont le style, autant que nous en pouvons juger, ne permet pas de méconnoître l'auteur.

Parmi les nombreuses éditions qu'on a faites de ce recueil, nous ne devons pas oublier celle qui a paru, en latin et en françois, sous ce titre : *Fenelonii Fabulæ, quas ille scripsit ad usum Burgundiæ Ducis, a duobus professoribus academiæ Parisiensis* (de Bussy et Frémont) *latine expressæ. Parisiis, Delalain*, 1818, *in*-12.

II. Dialogues des morts, *composés pour l'éducation de monseigneur le Duc de Bourgogne* (1).

Cet ouvrage, comme le précédent, est un recueil de pièces composées à divers intervalles, selon les progrès et les besoins du Duc de Bourgogne. Cependant les *Dialogues des morts* sont en général d'un plus grand intérêt que les *Fables*, et supposent des connoissances plus étendues. A mesure que le jeune prince avançoit dans l'étude de l'histoire, Fénelon, dans ses *Dialogues*, lui en faisoit passer en revue les principaux personnages, non-seulement pour graver plus profondément leur histoire dans son esprit, mais pour lui faire mieux apprécier le mérite de chacun. La variété singulière des sujets et des personnages que l'auteur introduit tour à tour sur la scène, lui donne lieu de traiter successivement les points d'histoire, de politique, de littérature et de philosophie, les plus dignes de l'attention d'un prince. L'ensemble de ces *Dialogues* forme, pour ainsi dire, une galerie de tableaux aussi amusans qu'instructifs, dans lesquels tout respire la sagesse et l'amour de la justice; partout la vertu s'y montre sous les traits les plus aimables et les plus attrayans, et le vice sous les traits hideux qui en inspirent la plus vive horreur.

Le cardinal Maury, sans contester le rare mérite de ces *Dialogues*, accuse cependant l'illustre auteur d'avoir quelquefois *sacrifié l'exactitude historique* à l'instruction de son auguste élève (2). A l'appui de cette critique, le cardinal cite le *Dialogue entre Charles V et François I*er, dans lequel l'empereur reproche au roi de France, devenu son prisonnier, de n'avoir point abdiqué sa couronne en faveur de son fils, pour obtenir de son vainqueur des conditions moins dures. Il faut avouer que cet exemple est bien mal choisi, pour appuyer la critique du cardinal. Le passage qu'il cite, suppose, il est vrai, que Fénelon ignoroit que François Ier eût employé l'expédient dont il s'agit. Mais il seroit injuste de reprocher à Fénelon l'ignorance d'un fait que tout le monde alors ignoroit comme lui, et qui, de l'aveu du cardinal Maury, a été publié, pour la première fois, en 1774, par l'abbé Garnier, dans la continuation de l'*Histoire de France* de Velly (3).

Jean Le Clerc a été mieux fondé à relever une erreur chronologique, dans le *Dialogue entre Pyrrhus et Démétrius Poliorcète*. Fénelon, dans le dernier alinéa de ce Dialogue, suppose l'expédition de Pyrrhus en Italie, antérieure aux conquêtes d'Alexandre en Asie. Il y a évidemment ici une distraction; car Alexandre étoit mort plus de quarante ans avant que Pyrrhus entreprît la conquête de l'Italie (4).

On a déjà vu plus haut, que, dès l'an 1700, quatre *Dialogues* furent publiés avec les *Aventures d'Aristonoüs*. (1 vol. *in*-12, sans nom de ville.) Ces quatre Dialogues, les premiers qui aient été publiés, étoient les XXIe, XXXVIIe, LXIVe et LXXIVe de l'édition de *Versailles*, publiée en 1823. (Tome XIX des *OEuvres de Fénelon.*)

L'année même de la mort du Duc de Bourgogne, c'est-à-dire en 1712, on vit paroître un nouveau recueil, composé de quarante-cinq Dialogues, parmi lesquels on ne retrouve que le second des quatre publiés en 1700. Les trois autres furent vraisemblablement supprimés par un motif de prudence, parce qu'ils renfermoient quelques idées analogues à celles du *Télémaque*, dans lesquelles Louis XIV avoit cru voir une critique indirecte de son gouvernement (5). Il paroît que cette édition de 1712 fut donnée par le père Tournemine, Jésuite, qui

(1) *Histoire de Fénelon*; liv. Ier, n. 97, etc.

(2) Maury, *Eloge de Fénelon*; Ire partie, note sur les *Dialogues*.

(3) Voyez la note que nous avons ajoutée à ce *Dialogue*, dans les *éditions de Versailles et de Paris*.

(4) Jean Le Clerc, *Bibliothèque ancienne et moderne*; année 1719; tome II, article 8. A l'appui de cette observation, voyez l'*Histoire universelle* de Bossuet; Ire partie, 8e époque, ans de Rome 430-474.

(5) Voyez, à ce sujet, l'*Histoire de Fénelon*; livre IV, n. 5, 16, etc.

publia, cette même année, la première partie du *Traité de l'Existence de Dieu.* La *Préface* des *Dialogues,* qui traite de leur objet et de leur but, est digne de la plume du célèbre Jésuite. On la retrouve, presque mot pour mot, mais un peu abrégée, dans les *Mémoires de Trévoux,* dont le père Tournemine étoit alors un des principaux rédacteurs (1). Cette édition fut reproduite l'année suivante, 1713, à *Paris et à Bruxelles* (*in*-12), sans nom d'auteur. Les rédacteurs du *Journal littéraire* qui se publioit alors à La Haye, rendant compte de cette nouvelle édition, prétendirent assez maladroitement que l'archevêque de Cambrai n'étoit pas capable d'avoir composé ces *Dialogues* (2).

Les différentes éditions dont nous venons de parler, parurent, il est vrai, du vivant de l'auteur, mais sans son aveu et sa participation. Après sa mort, le chevalier de Ramsay donna, en 1718, une édition plus complète des *Dialogues* et des *Fables.* (*Paris,* 2 vol. in-12.) On y trouve quarante-huit *Dialogues* des morts anciens, dix-neuf des modernes, et vingt-cinq Fables. Les deux Dialogues de *Parrhasius et Poussin,* de *Léonard de Vinci et Poussin,* ne parurent qu'en 1730, dans la *Vie* du célèbre peintre *Mignard* par l'abbé de Monville, et furent imprimés séparément la même année. Enfin à ces soixante-neuf *Dialogues,* le père de Querbeuf, dans l'édition *in*-4° de 1787, en joignit trois nouveaux, (les VIIe, LXIIIe et LXXIIe de *l'édition de Versailles*) d'après les manuscrits authentiques dont il étoit dépositaire.

On est étonné de ne pas retrouver, dans les éditions de 1718 et de 1787, les Dialogues de *Lucullus et Crassus,* d'*Aristote et Descartes,* qui faisoient partie de l'édition de 1712. Nous avons sous les yeux le manuscrit original du premier, et plusieurs copies authentiques du second. Une des copies du premier est paraphée par le censeur de l'édition de 1718, ce qui montre qu'on avoit eu d'abord le projet de l'insérer dans cette édition. Mais il y a tout lieu de croire que le marquis de Fénelon se détermina ensuite à le supprimer, dans la crainte de choquer le duc d'Orléans, alors régent du royaume, qui auroit pu voir dans ce Dialogue une censure indirecte de sa vie molle et voluptueuse.

Nous ignorons les motifs de la suppression du Dialogue entre *Aristote et Descartes,* dans l'édition de 1718. Cependant nous sommes portés à croire, comme nous l'avons remarqué ailleurs (3), que les éditeurs se déterminèrent à le supprimer, à cause de la manière dont Fénelon s'y exprime contre le *système des bêtes machines,* et qui leur paroissoit en opposition avec le sentiment que l'auteur adopte, sur ce sujet, dans le *Traité de l'Existence de Dieu.*

Plusieurs copies très-anciennes, que nous avons sous les yeux, renferment en outre cinq nouveaux Dialogues, dont nous n'avons pas retrouvé les manuscrits originaux; mais le style aussi bien que le fond de ces Dialogues, leur mélange avec ceux de Fénelon dans des copies si anciennes, dont plusieurs sont de la propre main de l'abbé de Langeron, et corrigées en quelques endroits par le marquis de Fénelon, ne permettent guère de douter qu'ils ne soient de l'archevêque de Cambrai. Aussi n'avons-nous pas balancé à les insérer, en 1823, dans l'édition de *Versailles,* qui renferme, par ce moyen, sept Dialogues de plus que celle de Didot. (Ce sont les XXXI, XL, LXXV, LXXVI, LXXVII, LXXVIII, LXXIX.)

L'omission de ces Dialogues dans la plupart des éditions précédentes, et même dans celle de Didot, qui a servi de modèle à toutes les autres depuis 1787, montre assez combien les anciens éditeurs ont été peu soigneux de collationner les différentes éditions entre elles, et avec les manuscrits qu'ils avoient, aussi bien que nous, à leur disposition. Cette même négligence a introduit, dans toutes les éditions des *Dialogues* et des *Fables,* une multitude de fautes, souvent assez grossières, que la seule inspection des manuscrits eût fait éviter. Le nombre de ces fautes s'élève à près de CENT dans les *Fables,* et à plus de CINQ CENT SOIXANTE dans les *Dialogues.* Ce ne sont pas seulement des mots altérés, mais des lignes et des phrases entières, omises ou horriblement défigurées (4). Mais ce qu'on doit

(1) *Mémoires de Trevoux;* novembre 1712.

(2) *Journal littéraire;* tome Ier, page 184.

(3) Voyez plus haut, art. Ier, section Ire, n. Ier, page 7.

(4) Il suffira de rapporter ici quelques exemples, à l'appui de ce que nous avançons.

Dans le Ve Dialogue (p. 137 de *l'édition de Versailles*), au lieu *des mystères de Minerve,* on lit dans l'édition de Didot (page 28), *du ministère de Minerve.*

Dans le VIe (page 139), on a entièrement omis le préambule, rédigé par Fénelon lui-même.

Dans le XVIIe (page 196), au lieu de *licence,* on lit (Did. p. 106) *science;* et (page 197), au lieu d'une puissance *qui se tourne contre elle-même,* on lit (Did. page 108) *qui se forcène.*

Dans le XXIe (page 220), au lieu de ces mots : *Il ne seroit pas juste qu'il souffrît, pour me délivrer de la mort, le supplice que tu m'as préparé;* l'édition de Didot (page 139) porte un point après le mot *mort,* et continue ainsi : *Le supplice que tu m'as préparé, est-il prêt?*

Dans le XLIIe (pages 297 et 299), au lieu de *la bataille de Thapse,* qu'on lit dans tous les manuscrits et dans toutes les anciennes éditions, on a mis fort mal à propos, dans celle de Didot (pages 237 et 239), *la bataille de Pharsale.*

On trouve encore des lignes ou des phrases entières suppri-

surtout reprocher aux anciens éditeurs, c'est la liberté qu'ils ont prise, de corriger les expressions et le style de Fénelon, d'ajouter et de retrancher à son travail, non-seulement sans aucune raison, mais souvent contre toutes les règles du goût. Tantôt ils substituent de nouvelles expressions et de nouvelles tournures à celles que l'usage réprouve aujourd'hui, mais que l'usage autorisoit dans le temps où Fénelon écrivoit (1) : tantôt ils essaient de rendre son style plus clair ou plus harmonieux, par des corrections et des gloses de leur façon (2); ailleurs, ils s'imaginent perfectionner l'ouvrage de Fénelon, en faisant disparoître de son style les expressions naïves et le langage familier, qui conviennent si bien à des *Fables* et à des *Dialogues*, et qui en sont même un des principaux ornemens (3).

Au reste, ces deux ouvrages de Fénelon ne sont pas les seuls qui aient été ainsi altérés et défigurés par les anciens éditeurs. Déjà nous avons eu occasion de faire la même observation sur plusieurs de ses écrits (4); et l'on verra bientôt que le *Télémaque* lui-même n'a pas été à l'abri de ces corrections arbitraires, aussi contraires au bon goût, qu'au respect dû à un écrivain qui fait tant d'honneur au plus beau siècle de notre littérature.

III. Opuscules divers *françois et latins, composés pour l'éducation de monseigneur le Duc de Bourgogne* (5).

1° *Le Fantasque;*
2° *La Médaille;*
3° *Voyage supposé en 1690;*
4° *Dialogue : Chromis et Mnasile;*
5° *Jugement sur différens tableaux;*
6° *Eloge de Fabricius, par Pyrrhus son ennemi;*
7° *Expédition de Flaminius contre Philippe, roi de Macédoine;*
8° *Histoire d'un petit accident arrivé au Duc de Bourgogne;*
9° *Histoire naturelle du ver à soie;*
10° *Fabulosæ narrationes;*
11° *Historiæ.*

La plupart de ces Opuscules sont des sujets de thèmes et de versions, tirés, tantôt de la mythologie, tantôt de l'histoire ancienne et moderne, tantôt de quelque action récente du jeune prince, dont l'habile instituteur profite pour lui adresser une instruction importante. Des écrits de cette nature ne sont pas, à la vérité, un titre de gloire littéraire pour un auteur connu par des productions du plus haut intérêt; mais ils fournissent une preuve remarquable de l'application constante que Fénelon apportoit à l'éducation littéraire et morale de son auguste élève, et surtout de cette fécondité d'esprit inépuisable, qui lui faisoit varier à l'infini la forme de ses leçons.

Les sept premiers Opuscules françois parurent

mées dans le XII[e] Dialogue (page 176); dans le XVII[e] (pages 195, 196); dans le XXIV[e] (pages 230, 231); dans le XXXVI[e] (page 276); dans le LIX[e] (page 368); dans le LXVI[e] (pag. 392, 393 et 394), etc. (Didot, pages 79, 105, 106, 152, 154, 213, 333, 334, 365, 366, 367, etc.)

(1) Dans la fable du *Hibou* (page 44), Fénelon appelle l'aigle *Reine des airs*. Les éditeurs ont substitué au mot *Reine* celui de *Roi*, ne faisant pas attention que, dans toutes les éditions du *Dictionnaire de l'Académie*, jusqu'en 1740, le mot *aigle* est de tout genre.

Dans le Dialogue XXI[e] (page 140), Fénelon dit : *Ne craignois-tu pas que Pythias ne reviendroit point, et que tu paierois pour lui?* Les éditeurs de 1718 ont corrigé cette locution, que l'usage de la capitale et de tous les hommes instruits réprouve depuis long-temps. Il est certain, cependant, qu'on la retrouve souvent dans les écrits de Fénelon, et jusque dans le *Télémaque;* ce qui ne permet guère de douter que cette manière de parler ne fût autorisée, ou du moins tolérée du temps de Fénelon, comme elle l'est encore dans quelques provinces du midi de la France.

(2) Les Dialogues XV, XVI, XVII, XXIV, XXXII, XXXVI, XLV, LVIII, pages 185, 186, 187, 193, 194, 231, 232, 233, 256, 285, 310, 311, 312, 363, etc. (Didot, pages 92, 93, 95, 103, 155, 156, 186, 224, 225, 254, 255, 256, 326, 327, etc.), offrent de nombreux exemples de ces corrections arbitraires. Quelquefois aussi ces corrections viennent de ce que les éditeurs n'ont pas fait attention que plusieurs Dialogues, tels que le XVIII[e] et le LXV[e], sont supposés avoir lieu entre d'anciens personnages encore vivans. Faute d'avoir fait cette réflexion, les derniers éditeurs ont mis au passé, dans le XVIII Dialogue, (page 202; Didot, 114 et 115) plusieurs phrases que les anciennes éditions, aussi bien que les manuscrits, mettent au présent.

(3) Dans la fable 1[re], (page 4; Didot, page 476) Fénelon fait dire à la jeune paysanne : *Laissez-moi mon bavolet avec mon teint fleuri.* Les anciens éditeurs ont ainsi corrigé : *Laissez-moi ma condition de paysanne avec mon teint fleuri.* Plus bas, (page 5; Did., page 478) Fénelon dit, en parlant de la vieille Reine métamorphosée en paysanne : *Elle étoit crasseuse, court vêtue, et faite comme un petit torchon qui a traîné dans les cendres.* Les anciens éditeurs ont corrigé avec aussi peu de goût : *Elle étoit crasseuse, court vêtue, avec ses habits sales, qui sembloient avoir été traînés dans les cendres.*

Dans le Dialogue I[er], (page 124; Didot, page 10) Mercure dit, en parlant d'un jeune prince, que Charon s'étoit flatté de mener dans sa barque : *Il avoit la goutte remontée.* Les éditeurs ont mis : *Il se croyoit bien malade.*

Dans le VI[e], (page 115; Didot, page 38) Fénelon fait dire à Grillus métamorphosé en pourceau, et qui ne pouvoit se résoudre à redevenir homme : *Je persiste dans la secte brutale que j'ai embrassée.* Les éditeurs corrigent ainsi : *Je persiste à demeurer dans l'état où je suis.*

Dans le XXVI[e], (page 239; Did., page 165) Clitus dit à Alexandre : *La gloire te fit tourner la tête.* Les éditeurs corrigent ainsi : *La prospérité te fit oublier le soin de ta propre gloire même.*

Dans le XXXVII[e], (page 279; Did., page 216) au lieu de *Fabius le temporiseur eût été mal dans ses affaires;* les éditeurs ont mis :..... *eût été sans ressource.*

Nous pourrions multiplier beaucoup les citations du même genre. Mais celles-ci suffisent pour montrer combien on doit se défier des anciennes éditions, et des réimpressions modernes des plus beaux ouvrages de Fénelon.

(4) Voyez plus haut, article I[er], section 1[re], n. 1; article II, n. 1 et 5.

(5) Il est fait mention de plusieurs de ces Opuscules dans l'*Histoire de Fénelon;* livre I[er], n. 79, 80.

successivement, dans les diverses éditions des *Fables* et des *Dialogues*. Le huitième et le neuvième ont paru, pour la première fois, dans le tome XIX des *Œuvres de Fénelon*, publié en 1823. L'*Histoire naturelle du ver à soie* est un simple canevas d'une histoire plus développée, que Fénelon donna vraisemblablement au Duc de Bourgogne de vive voix ou par écrit; mais l'objet et l'occasion de cette petite pièce la font lire avec intérêt.

Les Opuscules latins ont paru, pour la première fois, en 1823, dans le tome XIX des *Œuvres de Fénelon*. Nous ne doutons pas que les littérateurs exercés n'y retrouvent la correction et l'élégance des écrivains modernes les plus familiarisés avec la langue de Cicéron, d'Horace et de Virgile. Parmi le grand nombre de pièces du même genre que nous avons trouvées dans nos manuscrits, plusieurs ne sont que de simples traductions des Métamorphoses d'Ovide et des *Fables de La Fontaine* en prose latine. En exerçant le jeune prince à des compositions de ce genre, Fénelon ne répondoit pas seulement au goût de son auguste élève pour la mythologie en général, et pour les *Fables de La Fontaine* en particulier; mais il le formoit en même temps à écrire élégamment en latin, et l'accoutumoit à transporter, autant qu'il se peut, dans le style ordinaire, les grâces de la poésie. Il est à remarquer que Fénelon attachoit, sous ce rapport, une grande importance à ce genre de traduction, qui consiste à reproduire dans une prose élégante, les productions des meilleurs poëtes; il regardoit cet exercice comme l'un des plus propres à former le goût et le style d'un jeune homme. La traduction de l'*Odyssée*, dont nous parlerons bientôt (1), fut vraisemblablement entreprise dans cette vue. Toutefois, nous n'avons pas cru devoir publier indistinctement, dans l'*édition de Versailles*, toutes les pièces latines dont nous venons de parler; nous en avons fait seulement un choix, propre à donner une idée du travail de l'habile intituteur. Nous avons également omis quelques autres écrits moins importans, sur les élémens de la langue latine. Le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Fénelon* (2), a donné une idée suffisante de ces écrits, qui eussent inutilement grossi le recueil des *Œuvres de l'archevêque de Cambrai*. Depuis la publication de l'*édition de Versailles*, quelques littérateurs distingués nous ayant témoigné regretter la suppression que

(1) Ci-après, n. VII.

(2) *Histoire de Fénelon*, livre 1er, n. 84.

nous avions faite d'un certain nombre de *Fables de La Fontaine*, traduites en latin par Fénelon, pour l'éducation du Duc de Bourgogne, nous avons cru devoir satisfaire leurs justes désirs, en donnant le recueil complet de ces fables latines, à la fin du volume de *Lettres et Opuscules inédits de Fénelon*, publié en 1850 (*in*-8°, chez Ad. Leclère). Ce recueil de fables est également reproduit dans le tome VI de l'édition des *Œuvres de Fénelon*, publiée à Paris, (1848-1850).

IV. *Les Aventures de Télémaque* (3).

Le caractère vif et spirituel du Duc de Bourgogne, son goût passionné pour les belles-lettres, et particulièrement pour tout ce qui avoit rapport à l'histoire fabuleuse des héros de l'antiquité, parurent à Fénelon un puissant moyen de lui faire goûter les plus importantes instructions : « C'est par cet endroit, disent les » rédacteurs de la *Bibliothèque Britannique* (4), » que l'habile directeur sut prendre son élève, » pour réprimer l'impétuosité naturelle de son » tempérament, et pour jeter dans son cœur les » semences de toutes les vertus, dont il devoit » un jour avoir tant de besoin. Voilà l'origine » du *Télémaque*, où l'on trouve en effet la meilleure partie de la fable, mais adoucie et rec- » tifiée par les idées de la morale la plus pure, » et de la politique la plus saine. »

Cet ouvrage, auquel Fénelon doit sans contredit la plus grande partie de sa réputation littéraire, est effectivement une de ces productions excellentes, qui suffisent à elles seules pour immortaliser un écrivain. « Avant lui, dit » l'auteur des *Trois Siècles littéraires*, notre » nation étoit réduite à admirer, chez les an- » ciens ou les étrangers, les beautés du poëme » épique. Fénelon parut; et nous lui dûmes la » gloire de pouvoir offrir, en ce genre, un chef- » d'œuvre propre à surpasser peut-être, ou du » moins à balancer ceux qui l'avoient pré- » cédé (5). »

Ce jugement, porté par un écrivain de nos jours, fut, dès le principe, celui des littérateurs les plus distingués, ou plutôt celui de l'Europe entière : et l'académicien de Sacy ne faisoit qu'exprimer un sentiment universel, lorsqu'en 1716 il avançoit avec confiance, que le nouveau « poëme épique, bien qu'écrit en prose, met

(3) *Histoire de Fénelon*, liv. VI, n. 4, etc.

(4) *Bibliothèque Britannique;* tome XIX, page 51.

(5) *Les trois Siècles littéraires;* article FÉNELON. — De Feletz, *Jugemens hist. et litt.* page 50, etc.

» notre nation en état de n'avoir rien à envier,
» de ce côté-là, aux Grecs et aux Romains. »

Il seroit sans doute superflu de nous étendre sur l'histoire et sur le mérite du *Télémaque*, après tant d'éloges qui en ont été faits, et surtout après les détails pleins de charme et d'intérêt qu'on trouve, à ce sujet, dans l'*Histoire de Fénelon*. Nous croirions cependant manquer tout à la fois à notre plan, et à l'attente de nos lecteurs, si nous ne rapportions ici quelques-uns des jugemens les plus remarquables qui ont été portés sur cet ouvrage, et qui renferment, en quelque sorte, l'abrégé de tous les autres : « Qu'il nous soit permis, dit l'auteur déjà cité » des *Trois Siècles littéraires*, de comparer » l'Iliade et l'Enéide avec l'immortel ouvrage » du cygne de Cambrai. Le sujet de ces deux » poëmes est-il aussi heureux que celui de notre » poëme françois? Le plan en est-il mieux en» tendu, l'unité d'action mieux observée, les » épisodes menés avec plus d'art, le nœud plus » adroitement tissu, et le dénouement plus na» turel? Homère et Virgile ne le cèdent-ils pas » souvent à Fénelon, du côté de l'intérêt géné» ral, des intérêts particuliers, de la vérité des » caractères, de la beauté des sentimens, de la » sublimité de la morale? Un heureux sujet, » comme une physionomie heureuse, prévient » d'abord en sa faveur; et *Télémaque*, annoncé » dès le début, est déjà sûr de tous les cœurs. » Les sujets de l'Iliade et de l'Odyssée, celui de » l'Enéide, sont sans doute beaux, aux yeux de » l'imagination; ils ne sont intéressans que » pour les Grecs et les Latins. Le sujet du *Télé*» *maque* est d'un ressort universel; il prend sa » source dans la nature de l'homme; rien de » plus touchant que la tendresse filiale, rien de » plus digne de tous les vœux, qu'un sage et » heureux gouvernement. Achille est presque » toujours bouillant et vindicatif; Ulysse, sou» vent faux et trompeur; Enée, foible et su» perstitieux : Télémaque est toujours d'accord » avec lui-même, courageux sans férocité, po» litique sans artifice, tendre sans foiblesse, » ferme sans opiniâtreté, sage sans ostentation, » passionné sans excès. S'il paroît quelquefois » faillir et s'égarer, ce n'est qu'une adresse de » l'auteur, pour le rendre plus intéressant, et » donner un nouveau lustre à ses vertus. Toutes » les différentes circonstances où il se trouve, » ne servent qu'à mieux développer son carac» tère, sans jamais le démentir, l'affoiblir ou » l'excéder.

» L'Iliade a pour but de montrer les suites » funestes de la désunion parmi les chefs d'une » armée; l'Odyssée, de faire sentir ce que peut » la prudence, soutenue par la valeur; l'Enéide, » de développer la piété jointe au courage et à » la constance. La morale du *Télémaque* est » mieux choisie, plus étendue, plus touchante, » plus universellement utile; tous les peuples » et toutes les conditions y peuvent trouver des » leçons qui leur sont propres; elle tend à for» mer un prince guerrier, équitable, vertueux, » législateur, et par là, des peuples dociles, » laborieux, vaillans, fidèles, heureux; elle » enseigne l'art de gouverner des nations diffé» rentes, les moyens de conserver la paix avec » ses voisins, d'affermir un royaume au dehors » par des forces toujours prêtes, de lui donner » de l'activité au dedans par des ressorts bien » concertés, de l'enrichir par le commerce et » l'agriculture, d'en écarter le luxe, d'y pré» venir la corruption et l'indépendance par de » sages lois; elle apprend, en un mot, à res» pecter la religion, à écouter la voix de la belle » nature, à aimer son père, sa patrie; à être » citoyen, ami, malheureux, esclave même si » le sort le veut.

» Dans l'exposition des événemens, le poëte » a su accorder la politique la plus profonde » avec les idées de la justice la plus sévère. Son » grand principe, d'après la religion chrétienne, » est de rappeler tous les hommes à la concorde » et à l'union, d'établir entre eux une corres» pondance de secours mutuels, d'émouvoir » tous les cœurs en faveur de l'humanité, et de » les intéresser au sort des malheureux, de » quelque nation qu'ils soient. Un tel dessein » ne pouvoit naître que d'une ame sensible; et » il falloit un génie supérieur, pour le rendre » aussi intéressant.

» Admirons, dans cet écrivain incomparable, » l'idée sublime et neuve, d'avoir caché Minerve » sous la forme de Mentor. Par cette adresse » heureuse, tout devient possible à son héros; » le naturel, le vraisemblable se trouvent tou» jours d'accord avec le merveilleux. Tout se » fait, dans son poëme, par des secours divins; » et tout paroît opéré par des forces humaines. » En cachant au jeune Télémaque l'assistance » d'une divinité toujours présente, il a l'art de » ne rien dérober à sa gloire; la vertu du jeune » Grec en est plus vigilante et plus ferme, ses » triomphes en sont plus glorieux et plus so» lides, ses dangers plus intéressants, ses succès » plus flatteurs et plus sensibles. Tels sont les » caractères estimables, qui assurent au *Télé*» *maque* la gloire d'être lu dans tous les temps » et chez tous les peuples, et de faire éprouver

» dans la postérité les mêmes impressions que » dans son siècle. »

Si, du fond de l'ouvrage, nous passons à la forme et au style, « qui pourroit résister aux » charmes séducteurs d'un style qui pénètre » l'ame, la remue, l'échauffe et lui fait éprouver » sans fatigue les sensations les plus douces et » les plus variées » (1)? « Jamais, dit un pané- » gyriste de Fénelon (2), on n'a fait un plus bel » usage des richesses de l'antiquité et des trésors » de l'imagination. Jamais la vertu n'emprunta, » pour parler aux hommes, un langage plus » enchanteur, et n'eut plus de droits à notre » amour. Là, se fait sentir davantage ce genre » d'éloquence qui est propre à Fénelon ; cette » onction pénétrante, cette élocution persua- » sive, cette abondance de sentimens qui se » répand de l'ame de l'auteur, et qui passe dans » la nôtre ; cette aménité de style qui flatte tou- » jours l'oreille, et ne la fatigue jamais; ces » tournures nombreuses, où se développent tous » les secrets de l'harmonie périodique, et qui » pourtant ne semblent être que les mouve- » ments naturels de sa phrase et les accens de sa » pensée ; cette diction toujours élégante et » pure, qui s'élève sans effort, qui se passionne » sans affectation et sans recherche; ces formes » antiques, qui sembleroient ne pas appartenir » à notre langue, et qui l'enrichissent sans la » dénaturer ; enfin cette facilité charmante, l'un » des plus beaux caractères du génie, qui pro- » duit les grandes choses sans travail, et qui » s'épanche sans s'épuiser. »

Il n'est personne qui ne souscrive à ce jugement de La Harpe, parce qu'il ne fait qu'énoncer ce que tout le monde avoit dans l'esprit avant le panégyriste. Mais quel que soit le mérite du *Télémaque*, sous le rapport littéraire, on pourroit, en le considérant sous un rapport beaucoup plus important, s'étonner qu'un pareil ouvrage soit sorti de la plume de Fénelon, et demander comment un prélat si pieux a pu concilier la composition de cet ouvrage avec les principes dont il a toujours fait profession, sur la lecture des romans, et des autres productions dans lesquelles l'amour profane se trouve mêlé (3). Pour répondre à cette difficulté, il suffit de faire attention au but que Fénelon s'est proposé dans la composition du *Télémaque*, et aux circonstances de sa publication. On sait, en effet, que cet ouvrage n'étoit pas destiné au public; que Fénelon le composa dans l'unique vue de donner au Duc de Bourgogne d'importantes leçons, sous une forme agréable, et proportionnée à son goût naturel pour les fictions; enfin que le prince lui-même ne devoit connoître cet ouvrage, et ne le connut en effet qu'à l'époque de son mariage, c'est-à-dire à une époque où la lecture du *Télémaque* ne pouvoit avoir pour lui les inconvéniens qu'elle peut avoir pour une infinité de jeunes gens et de jeunes personnes (4). Ce concours de circonstances suffit, à ce qu'il nous semble, pour concilier, sur ce point, la conduite de Fénelon avec ses principes. On conçoit en effet, qu'il a pu faire entrer dans un ouvrage destiné à un prince d'un esprit mûr et solide, bien des détails dangereux pour le commun des jeunes gens. « Les personnes d'une condition » commune, dit à ce sujet le chevalier de Ram- » say, n'ont pas le même besoin d'être précau- » tionnées contre les écueils auxquels l'élévation » et l'autorité exposent ceux qui sont destinés » à régner. Si notre poëte avoit écrit pour un » homme qui eût dû passer sa vie dans l'obscu- » rité, ces descriptions lui auroient été moins » nécessaires ; mais pour un jeune prince, au » milieu d'une cour où la galanterie passe pour » politesse, où chaque objet réveille infaillible- » ment le goût des plaisirs, et où tout ce qui » l'environne n'est occupé qu'à le séduire; pour » un tel prince, dis-je, rien n'étoit plus néces- » saire que de lui présenter, avec cette aimable » pudeur, cette innocence et cette sagesse qu'on » trouve dans le *Télémaque*, tous les détours » séduisans de l'amour insensé ; que de lui » peindre ce vice dans son beau imaginaire, » pour lui faire sentir sa difformité réelle ; et » que de lui montrer l'abîme dans toute sa pro- » fondeur, pour l'empêcher d'y tomber, et l'é- » loigner même des bords d'un précipice si » affreux (5). »

D'après ces observations, nous ne doutons pas que Fénelon, conformément aux principes qu'il a toujours professés sur cette matière, n'eût fait bien des retranchemens à son ouvrage, s'il l'eût destiné au public, ou s'il eût prévu les fâcheuses circonstances qui le répandirent dans le monde avec une si étonnante rapidité. Tels sont les motifs qui ont engagé de sages instituteurs à publier, il y a quelques années, une édition du *Télémaque*, dans laquelle ils ont fait disparoître les morceaux propres à

(1) *Les Trois Siècles ; ibid.*

(2) La Harpe, *Eloge de Fénelon*.

(3) Voyez plus haut (article 2, n. 1) la notice sur le *Traité de l'Education des filles*, page 83.

(4) *Histoire de Fénelon ;* livre IV, n. 13.

(5) Ramsay. *Discours sur le Poëme épique*, à la tête du *Télémaque*; 3e objection.

faire de dangereuses impressions sur le commun des jeunes gens. Les mêmes raisons qui ont fait faire depuis longtemps de semblables retranchemens dans plusieurs auteurs classiques, engageoient naturellement à faire, dans le *Télémaque,* ceux dont nous venons de parler (1).

Ces observations peuvent également servir à corriger le passage suivant, qu'on lit dans le tome II des *Lettres sur les Spectacles,* par Desprez de Boissy: « On sait, dit cet auteur, que » le *Télémaque* n'est pas sans reproche, relati- » vement à l'épisode d'un naufrage qui jette le » héros sur l'île enchantée... L'auteur, qui n'é- » toit pas alors évêque, s'étoit sans doute permis » la composition de ce roman, par des raisons » que vraisemblablement il auroit abandonnées » dans la suite (2). » Ce passage renferme plusieurs inexactitudes. 1° L'auteur suppose que *Fénelon n'étoit pas encore évêque, lorsqu'il composa le Télémaque.* Il est probable, en effet, qu'il le composa peu de temps avant son épiscopat; mais il est égalememt certain qu'il le retoucha, et y fit des additions considérables depuis cette époque (3). 2° L'auteur est encore moins fondé à supposer que Fénelon *s'étoit permis de composer ce roman, par des raisons que vraisemblablement il auroit abandonnées dans la suite :* car on vient de voir que la composition du *Télémaque* est facile à concilier avec les principes reçus parmi les casuistes les plus exacts, et que Fénelon a toujours professés, sur la lecture des romans.

Le mérite et la célébrité du *Télémaque* demandent que nous entrions dans quelques détails sur les manuscrits de cet ouvrage, sur les principales éditions qui en ont été publiées, et sur les diverses critiques qu'on en a faites. Ces détails seront le sujet d'un *Appendice,* que nous placerons à la suite de ce IVe article. Mais nous ne devons pas omettre ici une singularité remarquable, et qui paroît avoir échappé, jusqu'à ce jour, aux nombreux éditeurs du *Télémaque.* Environ un siècle avant la publication de cet ouvrage, Pierre *Valens* (4), célèbre professeur d'humanités au collége de Montaigu, à Paris, dédia au prince de Condé un exercice littéraire, intitulé : *Telemachus, sive de profectu in virtute et sapientia.* (Paris, 1609; 58 pages *in*-8°.) Ce recueil contient quatorze discours en prose, et quelques pièces de vers, récités par les écoliers de Valens, au nom de Télémaque, et de quelques autres personnages qui figurent dans le second livre de l'Odyssée. Un de ces discours est intitulé : *Minervæ ad Telemachum, sub persona Mentoris oratio, ut forti animo mare conscendat.* Ne pourroit-on pas soupçonner que ce recueil est, en quelque sorte, le germe du *Télémaque,* heureusement fécondé par le génie de Fénelon ? Un littérateur judicieux, avec qui nous en avons conféré, ne croit pas cette conjecture destituée de vraisemblance. Les plus admirables conceptions de l'esprit humain ne sont bien souvent que le développement d'une idée très-simple, approfondie par un génie supérieur.

A la tête de la première édition authentique du *Télémaque,* publiée en 1717, par les soins du marquis de Fénelon, on mit un *Discours* du chevalier de Ramsay, *sur la Poésie épique* en général, et *sur l'excellence du poëme de Télémaque* en particulier. *Ce Discours,* annoncé avec éloge par les plus célèbres journaux du temps (5), suppose en effet une grande connoissance des règles de la poésie héroïque. L'auteur y fait bien sentir la perfection du poëme de *Télémaque, par les qualités de son action, par la beauté de sa morale, et par les charmes du style.* On y trouve aussi un examen judicieux des principales critiques du *Télémaque,* publiées avant 1717. Toutefois ce *Discours,* digne, à certains égards, des éloges qu'on en a faits, renferme quelques idées singulières et même paradoxales, qu'il ne sera pas inutile de signaler ici, en peu de mots.

L'auteur, dans la seconde partie de son *Discours,* où il compare la morale d'Homère avec celle du *Télémaque,* exalte beaucoup trop celle du poëte grec, dont il prétend même justifier la théologie, par des interprétations allégoriques, tout-à-fait gratuites et arbitraires (6). « On ne » sauroit lire Homère avec attention, dit-il, » sans être convaincu que l'auteur étoit péné- » tré de plusieurs grandes vérités, diamétrale- » ment opposées à la religion insensée que la » lettre de sa fiction nous présente.... Quand je

(1) On lira avec plaisir et avec fruit, sur cette matière, le discours latin du P. Porée, Jésuite, *De librorum amatoriorum fuga. Orationum,* tom. I, pag. 101.

(2) *Lettres sur les Spectacles,* tome II, page 70. Ces difficultés ont été reproduites, avec de nouveaux développemens, par l'abbé Hulot, dans son *Instruction sur les Romans ;* Paris, 1825, *in*-18, page 56, etc. Les observations que nous venons de faire nous semblent plus que suffisantes pour répondre aux difficultés de ces auteurs et de quelques autres. Voyez aussi, à l'appui de nos observations, une note de l'abbé Proyard, sur la *Vie du Dauphin, père de Louis XV ;* livre Ier, page 64 de l'édition *in*-8° de 1819.

(3) *Histoire de Fénelon,* ubi suprà, n. 12, 14 et 18.

(4) Voyez l'article *Valens* dans le *Dictionnaire de Moréri,* et dans les *Mémoires* du P. Niceron, tome XXXVI.

(5) Voyez, entre autres, les *Mémoires de Trévoux ;* mai 1717, article 59. — Le *Mercure* du mois de juin de la même année. — Le tome XIX de la *Bibliothèque Britannique,* publiée à La Haye, 1742. — Sabathier, *Les Trois Siècles de la littérature françoise ;* article *Ramsay.*

(6) *Discours de Ramsay,* 2e partie, pages 68-72.

» vois, ajoute-t-il, ces vérités sublimes dans » Homère, inculquées, détaillées, insinuées par » mille exemples différents et par mille images » variées, je ne saurois croire qu'il faille en- » tendre ce poëte à la lettre, dans d'autres en- » droits où il paroît attribuer à la divinité » suprême des préjugés, des passions et des » crimes (1). » Il est vrai que plusieurs des interprétations allégoriques dont parle ici le chevalier de Ramsay, ont été adoptées par quelques savans modernes (2); mais quelque ingénieuses qu'elles paroissent, elles sont généralement regardées, pour la plupart, comme destituées de preuves, et contraires même à la persuasion générale des anciens (3). Il est d'ailleurs à remarquer que l'auteur du *Discours* n'a pu les soutenir, sans tomber dans une singulière contradiction; car, dans le même *Discours*, où il exalte si fort la théologie d'Homère, il avoue que « la religion de ce poëte se réduit à un » tissu de fables, qui ne représentent la divinité » que sous des images peu propres à la faire » aimer et respecter..... ; et que les modernes » ont quelque sorte de raison de ne pas faire » grand cas de la théologie d'Homère (4). » Il semble bien difficile de concilier ces assertions avec les premières que nous avons citées (5).

Dans la dernière partie de son *Discours* (6), l'auteur adopte l'opinion singulière de La Motte, *sur la poésie en prose :* « Question aussi » subtile que frivole, dit le cardinal de Bausset; » question qui se réduit à une dispute de mots, » et qui est aussi indifférente au mérite réel du » *Télémaque*, qu'à la gloire de son auteur (7). »

(1) *Discours de Ramsay*; 2e partie, pages 70 et 71.

(2) Voyez, entre autres, Bacon, *De Sapientia veterum;* tome III de ses *Œuvres philosophiques ; in*-8°, *Paris*, 1833.—Cudworth. *Systema mundi intellectuale.*

(3) C'est le jugement que les admirateurs même de Bacon ont généralement porté des interprétations allégoriques données, par ce grand homme, a la mythologie des anciens. Voyez, à ce sujet, *Le Christianisme de Bacon*, (par M. Emery) tome I, page 148. — Bouillet, *Œuvres philosoph. de Bacon*, tome III, *Introduction*, page 29. — Sur le système de Cudworth, voyez Leland, *Démonstration évangélique*, tome Ier, page 180, etc. tome II, page 445, etc.

(4) *Discours de Ramsay*, 2e partie, pages 68 et 71.

(5) Outre les auteurs déja indiqués, on peut consulter, sur ce sujet, Thomassin, *Etudes des poëtes ;* tome I, livres Ier et II; *passim*. — *Mémoires de l'Académie des Inscriptions ;* édition *in*-12, tome IV, page 1, etc. tome XXIV, page 338, etc. — *Bible de Vence ;* tome VIII de l'édition *in*-8° ; *Dissertation sur l'origine de l'idolâtrie.* — Feller, *Catéchisme philosophique*, tome II, n. 232. — Bergier, *Dictionnaire Theolog*, article *Idolâtrie*.— *Censure de* 56 *propositions extraites de divers écrits de M. de La Mennais et de ses disciples*, prop. 1-10.

(6) *Discours de Ramsay*. 3e partie, page 84.

(7) *Histoire de Fénelon ;* livre IV, n. 115. Voyez, a ce sujet, le *Diction. hist.* de Feller, et la *Biographie universelle*, article *Houdart de La Motte*. — *Mémoires de l'Acad. des Inscrip.* tome VIII, page 418, etc.; tome XXII, page 549, etc.

Quoi qu'il en soit de ces défauts et de quelques autres, que les panégyristes mêmes de ce *Discours* y ont remarqués (8), il a été joint, depuis 1717, à presque toutes les éditions du *Télémaque*, dont il est devenu, en quelque sorte, l'accompagnement nécessaire. C'est ce qui nous a déterminés à l'insérer en 1824, dans le tome XX de *l'édition de Versailles*, aussi bien que dans le tome VI de *l'édition de Paris*. Nous avons suivi, dans ces deux éditions, le texte du *Discours* qui se trouve joint à celle du *Télémaque* publiée en 1734, par le marquis de Fénelon.

V *Dialogues sur l'Eloquence en général, et sur celle de la Chaire en particulier* (9).

On ne doit pas confondre ces *Dialogues* avec cette foule d'ouvrages didactiques sur l'art oratoire, trop souvent composés par de froids logiciens, dont toute la rhétorique se borne à répéter des définitions surannées et des préceptes vulgaires. Les *Dialogues* de Fénelon *sur l'Eloquence* sont l'ouvrage d'un homme qui a donné lui-même les plus beaux exemples en ce genre, et qui possédoit éminemment l'art d'ennoblir, de rajeunir en quelque sorte les idées les plus communes et les plus rebattues. Il est vrai qu'il les composa dans sa jeunesse (10), et par conséquent à une époque où son génie n'avoit pas encore enfanté les productions admirables, qui ont mis le dernier sceau à sa réputation; mais il suffit de lire ces *Dialogues*,

— La Harpe, *Cours de littérature*, passim. — Maury, *Eloge de Fénelon*, page 140, 187, etc. — Voyez aussi une note de M. l'abbé Cruice, sur la *Lettre de Fénelon à l'acad.* (*Paris*, 1846, page 47.)

(8) Voyez principalement les *Mémoires de Trévoux ; ubi supra.* — L'abbé Trublet, dans le *Mercure de juin* 1717, où il fait l'éloge de ce *Discours*, se déclare néanmoins ouvertement contre cette assertion du chevalier de Ramsay, qui représente comme une *fausse philosophie celle qui fait du plaisir le seul ressort du cœur humain.* (*Mercure*, page 440, etc. *Discours* de Ramsay ; 2e partie, page 77.) Cette opinion singuliere de l'abbé Trublet a beaucoup de rapport avec celle que Bossuet a soutenue contre Fénelon, pendant la controverse du Quiétisme, et que Fénelon a fortement combattue. Voyez, à ce sujet, la seconde partie de cette *Histoire littéraire ;* article 3, n° 96, etc.

(9) *Histoire de Fénelon*, livre IV, n. 38, etc. — *Pièces justificatives* du même livre, n. 2. — De Féletz, *Jugemens hist. et litt.* page 242, etc.

(10) Le P. de Querbeuf dit le contraire dans la *Vie de Fénelon ;* (livre Ier, page 63, édition *in*-4°) mais il n'apporte aucune preuve de son opinion, qui est contraire a celle des autres historiens de l'archevêque de Cambrai, et particulièrement à celle du marquis de Fénelon, et du chevalier de Ramsay, plus à portée que personne de connoître la vérité a cet égard. Voyez la *Préface* du chevalier de Ramsay, à la tête de la premiere édition des *Dialogues sur l'éloquence ;* et le *Catalogue* des ouvrages de Fenelon, joint par le marquis, son petit-neveu, à l'édition du *Télémaque* de 1734. Ce Catalogue se trouve aussi dans l'édition de l'*Examen de Conscience pour un Roi*, donnée à Londres, en 1747, *in*-12.

pour se convaincre que, dans le temps où il les écrivit, il avoit déjà profondément réfléchi sur les principes de l'art oratoire, il en connoissoit à fond les plus habiles maîtres et les plus excellens modèles. « Nous n'avons dans notre » langue, dit un écrivain récent, aucun traité » de l'art oratoire, qui renferme plus d'idées » saines, ingénieuses et neuves, une impartialité » plus sévère et plus hardie dans ses jugemens. » Le style en est simple, agréable, varié, et mêlé » de cet enjouement délicat, dont les anciens » savoient tempérer la sévérité didactique. On y » sent partout ce goût exquis de simplicité, cet » amour pour le beau simple, qui fait le caractère inimitable des écrits de Fénelon (1). »

Un des plus célèbres orateurs de nos jours enchérit encore sur cet éloge. « Nous n'avons » point, dit le cardinal Maury, de meilleur » livre didactique pour les prédicateurs, que » les *Dialogues* de Fénelon *sur l'Eloquence de la* » *Chaire*. Toutes les règles de l'art y sont fon- » dées sur le bon sens, sur le bon goût, et sur » la nature (2). » Il est à remarquer, que cet éloge des *Dialogues sur l'Eloquence* est conforme au jugement qu'en ont porté, dès le principe, les critiques les plus judicieux, entre autres, les rédacteurs du *Journal de Trévoux*, et le célèbre Rollin, dans son *Traité des Etudes* (3).

Cet ouvrage, si utile à tous ceux que leur état et leur vocation engagent dans la carrière de l'éloquence, n'étoit cependant pas destiné au public. Du moins, tout porte à croire que Fénelon l'avoit composé d'abord pour son usage particulier, dans l'unique vue de se rendre compte à lui-même des vrais principes, sur un objet si important. Jamais il ne s'occupa de publier ses *Dialogues*, qui parurent pour la première fois en 1718 (*in*-12), avec une courte *Préface* du chevalier de Ramsay. Cette première édition, publiée de concert avec le marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai, a servi de modèle à toutes celles qui ont paru depuis.

Quelque bien établie que soit l'authenticité de cet ouvrage, par le témoignage de ses premiers éditeurs, elle a été vivement contestée, quelques années après sa première publication, par Gibert, dans ses *Observations sur le Traité des Etudes de Rollin*. Non content de s'élever fortement, dans ces *Observations*, contre les éloges que Rollin avoit donnés aux *Dialogues sur l'Eloquence*, Gibert va jusqu'à prétendre que ces *Dialogues* ne sont pas véritablement de l'archevêque de Cambrai (4). Cette singulière assertion lui semble prouvée par ces paroles du *Testament de Fénelon* : « On ne doit m'attri- » buer aucun des écrits qu'on pourroit publier » sous mon nom. Je ne reconnois que ceux » qui auront été imprimés par mes soins, ou » reconnus par moi pendant ma vie. Les autres » pourroient, ou n'être pas de moi, et m'être » attribués sans fondement, ou être mêlés avec » d'autres écrits étrangers, ou être altérés. »

Ces paroles de Fénelon doivent sans doute nous mettre en garde contre l'ignorance ou l'indiscrétion des éditeurs sans crédit et sans autorité, qui oseroient attribuer à l'illustre prélat des ouvrages qu'il n'auroit pas composés. Mais suffisent-elles pour accuser de supposition un ouvrage publié, comme celui dont nous parlons ici, par des éditeurs aussi recommandables, et aussi zélés pour la gloire de Fénelon, que le marquis, son petit-neveu, et le chevalier de Ramsay? C'est ce qu'on ne peut raisonnablement prétendre.

Aussi la critique de Gibert, sur ce point comme sur plusieurs autres, parut-elle, dans le temps, visiblement exagérée (5). Nous ne connoissons aucun écrivain qui ait adopté cette opinion du célèbre rhéteur. Il est certain, au contraire, que les *Dialogues sur l'Eloquence* ont toujours été regardés depuis, comme l'ouvrage de Fénelon; et le marquis son petit-neveu l'a plusieurs fois répété, comme un fait incontestable, dans les différents *Catalogues* qu'il a publiés *des ouvrages de l'archevêque de Cambrai*, même depuis la critique de Gibert. Aussi Rollin ne fut-il nullement embarrassé pour répondre, sur ce point, aux prétentions de son adversaire. On lira sans doute avec plaisir cette partie de la lettre qu'il opposa aux *Observations* de Gibert (6). « A force de raison- » nemens, lui dit-il, vous vous persuadez à vous- » même, que les choses sont telles que vous » avez intérêt de les croire, et vos conjectures » deviennent bientôt pour vous des démons- » trations. J'ai cité avec éloge un livre de M. de » Fénelon, archevêque de Cambrai, qui vous

(1) *Biographie universelle*; article FÉNELON.

(2) Maury, *Eloge de Fénelon*; note *e*.

(3) *Mémoires de Trévoux*. Juin 1719. — Rollin, *Traité des Etudes*; tome II, liv. IV, chap. Ier, art. 1er, § 3, page 340; chapitre 2, art. 2, § 1er, page 478.

(4) *Observations adressées à M. Rollin, sur son Traité de la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres*, par M. Gibert. Paris, 1727, art. 12, page 405.

(5) Voyez le compte rendu de l'ouvrage de Gibert, dans les *Mémoires de Trévoux*; Octobre 1727.

(6) Cette lettre, qui fut publiée séparément en 1727, a été depuis insérée dans le *Recueil des Opuscules de Rollin*; tome Ier, page 195. Gibert y opposa une *Réponse*, la même année 1727 (26 pages *in*-12.).

» paroît un ouvrage pitoyable. Ce nom est » d'un poids qui vous accable. A quelque prix » que ce soit, il faut vous en délivrer. Cet ou- » vrage, vous serez-vous dit d'abord à vous- » même, ne seroit-il point supposé? Mauvais, » comme vous le croyez, cela n'est pas hors de » toute vraisemblance; à l'aide de quelques » conjectures, la chose devient bientôt certaine; » *vous en êtes*, après cela, *absolument convaincu,* » *et tout lecteur raisonnable doit l'être comme* » *vous*. Enfin vous prononcez nettement que » les *Dialogues sur l'Eloquence, qu'on a crus de* » *ce prélat, ne sont pas de lui*. Et cependant on » a la preuve par écrit, que c'est M. le marquis » de Fénelon, actuellement ambassadeur du » Roi en Hollande, qui les a fait imprimer, » comme étant de M. son oncle; et l'on sait » qu'il en a fait les présents. Un fait de cette » sorte est bientôt éclairci. Mais où en serois-je, » s'il me falloit ainsi démontrer le faux de la » plupart de vos raisonnemens, et réfuter en » forme un volume de 476 pages? » Au reste, il faut rendre justice à Gibert : il sentit la justesse des observations de Rollin, sur ce point; et il revint, sans balancer, à sa première opinion sur l'authenticité des *Dialogues*. « Je reviens à » ma première opinion, dit-il dans sa *Réponse :* » reste à vous, monsieur, à prouver que cet » ouvrage est digne de son auteur (1). »

Pour l'éclaircissement de ce dernier point, il ne sera pas inutile d'examiner ici, en peu de mots, les principales difficultés proposées par Gibert, et par quelques autres écrivains, contre la doctrine de Fénelon dans ses *Dialogues sur l'Eloquence*. L'examen de ces difficultés semble d'autant plus important, que la doctrine exposée dans les *Dialogues* se retrouve, pour le fond, quoique avec moins de développement, dans la *Lettre de Fénelon à l'Académie Françoise*, comme on le verra bientôt. D'ailleurs cet examen, en le supposant même inutile pour éclaircir et justifier la doctrine de Fénelon, servira du moins à prévenir l'abus que pourroient faire de ses principes, quelques lecteurs trop peu précautionnés (2).

1° La première et la plus sévère critique des *Dialogues sur l'Eloquence*, est celle qu'on lit dans le tome III de l'ouvrage de Gibert, intitulé : *Jugement des savans sur les auteurs qui ont écrit de la rhétorique*. (Paris, 1718, 3 vol. in-12.) L'auteur, il est vrai, convient que M. de Fénelon, dans ses *Dialogues*, « dit beaucoup de » belles et bonnes choses, et qu'il les dit avec » une légèreté de style qui fait plaisir. Mais, » ajoute-t-il, outre qu'on les trouve ailleurs (3), » il faut prendre garde qu'à la faveur de ce qu'il » dit de bon, il ne fasse passer d'autres choses, » fort contraires au dessein louable qu'il paroît » avoir, de contribuer au progrès et à la perfec- » tion de l'éloquence (4). » A l'appui de cette réflexion, Gibert cite plusieurs passages des *Dialogues*, qui renferment, selon lui, de notables erreurs.

Il s'élève d'abord, avec beaucoup de chaleur, contre le jugement que Fénelon porte d'Isocrate, dont l'éloquence lui semble trop *fleurie, efféminée, pleine d'ostentation*. Tel est, en effet, le jugement que Fénelon porte de ce célèbre orateur, dans ses *Dialogues sur l'Eloquence*, et dans sa *Lettre à l'Académie Françoise* (§ 4). Mais on sera peut-être surpris de la sévérité avec laquelle Gibert relève, sur ce point, la doctrine de Fénelon, si l'on fait attention que l'archevêque de Cambrai adopte ici le sentiment de Cicéron, de Quintilien et de Longin, généralement suivi par les critiques modernes. Nous pourrions multiplier les citations à l'appui de ce fait; mais il suffira de rapporter le témoignage de l'abbé Barthélemy, qui, selon son usage, ne fait ici qu'analyser les anciens auteurs : « Malheureusement pour Isocrate, dit- » il, ses ouvrages, remplis d'ailleurs de grandes » beautés, fournissent des armes puissantes à la » critique. Son style est pur et coulant, plein » de douceur et d'harmonie, quelquefois pom- » peux et magnifique, mais quelquefois aussi » traînant, diffus, et *surchargé d'ornemens qui* » *le déparent*... Son éloquence s'attache plus à » flatter l'oreille qu'à émouvoir le cœur. On est » souvent fâché de voir un auteur estimable *s'a-* » *baisser à n'être qu'un écrivain sonore*, réduire » son art au seul mérite de l'élégance, asservir » péniblement ses pensées aux mots, éviter le » concours des voyelles avec une affectation » puérile, n'avoir d'autre objet que d'arrondir » des périodes, et d'autres ressources, pour en » symétriser les membres, que de les remplir » d'expressions oiseuses et de figures déplacées.

(1) *Réponse de M. Gibert à la lettre de M. Rollin. Paris*, 1727, *in*-12, page 22.

(2) Voyez, à ce sujet, l'*Avertissement* de l'ouvrage intitulé : *La vraie et solide vertu sacerdotale, recueillie des* OEuvres de Fénelon, *par M. l'abbé Dupanloup*. Paris, 1838, *in*-8°.—*L'Ami de la Religion*. 7 avril et 31 mai 1838.—*Le Spectateur François au dix-neuvième siècle*; tome 1er, page 38, etc. tome IX, page 291, etc.

(3) Cette réflexion incidente de Gibert n'est sans doute pas un reproche qu'il prétend faire à l'illustre auteur; car il observe lui-même, en cet endroit, que depuis long-temps « on ne dit » plus rien de *nouveau en matière de rhétorique*, du moins » quand on dit sur cet article quelque chose de remarquable. »

(4) Gibert, *Jugemens des savans*; tom. III, page 479.

» Comme il ne diversifie pas assez les formes de » son élocution, il finit par refroidir et dé-» goûter le lecteur. C'est un peintre qui donne » à toutes ses figures les mêmes vêtemens et » les mêmes attitudes (1). »

La critique de Gibert semblera peut-être mieux fondée, lorsqu'il reproche à Fénelon de réduire toute l'éloquence à *prouver*, à *peindre* et à *toucher*, et de s'écarter ainsi de la doctrine commune des rhéteurs, qui imposent à l'orateur l'obligation d'*instruire*, de *plaire* et de *toucher* (2).

Il est vrai que Fénelon substitue ici au mot *plaire*, dont les rhéteurs se servent communément, celui de *peindre*, qui lui paroît exprimer aussi convenablement le devoir de l'orateur, et prévenir plus sûrement l'abus si commun, de chercher à *plaire* par une *recherche affectée* des ornemens du discours. Mais, au fond, la doctrine de Fénelon ne paroîtra pas fort éloignée de celle des plus grands maîtres de l'éloquence, si l'on fait attention qu'en imposant à l'orateur l'obligation de *peindre*, il l'oblige par cela même à *plaire*, et ne lui interdit autre chose que l'*affectation du bel esprit*, et les ornemens frivoles, qui ne servent qu'à éblouir et amuser l'auditeur, sans contribuer aucunement à le *persuader*. C'est ce que Fénelon lui-même explique, de la manière la plus précise, en ces termes : « *Ce qui sert à plaire pour persuader,* » *est bon.* Les preuves solides et bien expliquées » plaisent sans doute ; les mouvemens vifs et » naturels de l'orateur ont beaucoup de grâces ; » les peintures fidèles et animées charment. » Ainsi, les trois choses que nous admettons » dans l'éloquence *plaisent ;* mais elles ne se » bornent pas à plaire. Il est question de savoir » si nous approuverons les pensées et les expres-» sions qui ne vont qu'à plaire, et qui ne peu-» vent point avoir d'effet plus solide : c'est ce » que j'appelle jeu d'esprit. Souvenez-vous donc » bien, s'il vous plaît, toujours, que *je loue toutes* » *les grâces du discours qui servent à la persua-* » *sion ;* je ne rejette que celles où l'orateur, » amoureux de lui-même, a voulu se peindre, » et amuser l'auditeur par son bel esprit, au » lieu de le remplir uniquement de son sujet. » Ainsi je crois qu'il faut condamner, non-seu-» lement tous les jeux de mots ; car ils n'ont rien » que de froid et de puéril ; mais encore tous » les jeux de pensées, c'est-à-dire, toutes celles » qui ne servent qu'à briller, puisqu'elles n'ont » rien de solide, et de convenable à la persua-» sion (3). »

Notre plan ne nous permet pas de nous étendre davantage sur la critique de Gibert. Nous observerons seulement, qu'en la supposant bien fondée sur quelques points, il n'y auroit pas lieu de s'étonner qu'on pût trouver quelque chose à reprendre dans un ouvrage que Fénelon avoit composé dans sa jeunesse, et auquel il n'a jamais songé à mettre la dernière main. Toutefois, nous croyons pouvoir avancer avec confiance, que la critique de Gibert est, sur plusieurs points, aussi sévère pour le fond, que déplacée pour la forme. Quelque fondées que puissent être quelques-unes de ses observations, elles ne peuvent justifier le reproche qu'il fait à l'illustre prélat, d'avoir été entraîné *par la passion de dire quelque chose de nouveau.* Une critique si peu mesurée ne peut manquer de paroître suspecte à un lecteur judicieux et impartial.

2° La manière dont Fénelon s'élève, dans le second de ses *Dialogues* (4), contre la méthode d'apprendre et de débiter par cœur les sermons, a trouvé aussi quelques adversaires (5). Mais nous sommes très-portés à croire, avec le cardinal de Bausset, que ces derniers *n'ont pas considéré l'opinion de Fénelon sous son véritable point de vue.* Jamais il n'a prétendu étendre son principe à tous les prédicateurs et à toutes les circonstances : « Il a voulu parler uniquement des » instructions que les évêques et les pasteurs » sont obligés, par le devoir de leur ministère, » de faire aux fidèles confiés à leurs soins : et il » est certain, ajoute le cardinal de Bausset, » qu'en réduisant la question à ce seul objet, » toutes les maximes de Fénelon sont incontes-» tables... On ne peut contester que la méthode » qu'il propose ne soit plus appropriée au véri-» table objet de l'instruction chrétienne, que » des sermons préparés, dont les avantages et » les effets ne sont pas toujours en proportion » avec les soins qu'ils exigent, ni avec le temps » qu'ils consument (6). »

On ne peut s'empêcher de souscrire à cette explication, lorsqu'on voit dans l'ouvrage de

(1) *Voyage d'Anacharsis ;* tome II, chap. 8, édition de 1788, *in*-8°, page 159. Voyez aussi Rollin, *Hist. ancienne ;* tome XII, liv. XXV, chap. 3, art. 1, § 1.—La Harpe, *Cours de littérature ;* 1re partie, livre I, chap. 3. — *Biographie universelle ;* article *Isocrate.*

(2) Gibert, *ubi suprà ;* page 490, etc.

(3) *IIe Dialogue sur l'Eloquence ;* tome XXI, page 50. — *Lettre à l'Académie Françoise ;* § 4, page 176, etc.

(4) *Dialogue II* ; tome XXI, page 61.—*Lettre à l'Académie ;* § 4, page 177.

(5) Outre les auteurs déjà cités, (page 103, note 2) voyez la *Préface* des *Sermons du P. de la Rue.* — *Lettres de Duguet.* — *Dictionnaire des prédicateurs ;* article *Fénelon.*

(6) *Histoire de Fénelon. Pièces justific.* du livre IV, n. 2.

Fénelon, qu'il « ne prétend pas empêcher les » prédicateurs d'apprendre par cœur certains » discours extraordinaires, » et qu'il ne conseille pas indistinctement à tous les prédicateurs l'usage de sa méthode, mais uniquement à celui qui, « s'étant déjà beaucoup exercé à écrire, » comme Cicéron le demande, ayant lu tous les » bons modèles, ayant beaucoup de facilité na- » turelle et acquise, avec un fonds abondant de » principes et d'érudition, aura bien médité son » sujet, et l'aura bien rangé dans sa tête (1). »

On conviendra sans doute que cette réunion de talents, de connoissances et de facilité, que Fénelon suppose, dans un prédicateur, pour le dispenser d'écrire et d'apprendre par cœur ses sermons, ne se trouve pas dans un grand nombre de ceux qui exercent le ministère de la prédication. Fénelon le reconnoît lui-même, en plusieurs endroits de ses *Dialogues* (2); et la préparation soigneuse qu'il recommande à ceux même qu'il dispense d'apprendre par cœur, prévient encore plus efficacement l'abus qu'on pourroit faire de ses principes. « Remarquez, » dit-il, que la plupart des gens qui n'ap- » prennent point par cœur, ne se préparent pas » assez. Il faudroit étudier son sujet par une » profonde méditation, préparer tous les mou- » vemens qui peuvent toucher, et donner à » tout cela un ordre qui servît même à mieux » remettre les choses dans leur point de vue (3). »

3° Enfin, on a reproché à Fénelon de s'être fortement élevé, dans le second de ses *Dialogues*, contre la méthode des divisions, si généralement adoptée par les orateurs modernes, et si avantageuse en elle-même, pourvu qu'on l'emploie avec discrétion. Il est vrai que Fénelon n'approuvoit pas l'usage constant et invariable de cette méthode; il eût souhaité que les prédicateurs ne s'y astreignissent point aussi rigoureusement qu'ils le font pour la plupart. Mais, si l'on examine de près son opinion sur cette matière, on verra qu'il n'est pas absolument opposé à la méthode des divisions, et qu'il attaque beaucoup moins la chose en elle-même que ses abus. « *D'ordinaire*, dit-il, les divisions » ne mettent dans le discours qu'un ordre ap- » parent : elles dessèchent et gênent le discours; » elles le coupent en deux ou trois parties, qui » interrompent l'action de l'orateur et l'effet » qu'elle doit produire. Il n'y a plus d'unité vé- » ritable; ce sont deux ou trois discours diffé- » rents, qui ne sont unis que par une liaison » arbitraire... Il faut un ordre dans le discours, » mais un ordre qui ne soit point promis et dé- » couvert dès le commencement. Cicéron dit » que le meilleur, *presque toujours*, est de le » cacher, et d'y mener l'auditeur sans qu'il s'en » aperçoive (4). »

Fénelon ne blâme donc pas absolument, et pour tous les cas, l'usage des divisions : il ne blâme que celles qui rompent l'unité du discours. Il reconnoît que le prédicateur peut *quelquefois* les employer, et même *les montrer à découvert*. En un mot, il eût désiré que les prédicateurs suivissent *habituellement* la méthode des Pères, qui, par son abandon et sa simplicité, paroît être plus naturelle et plus oratoire que la nôtre (5). Fénelon étoit, ce semble, d'autant plus fondé à insister sur ce point, que, de son temps, l'abus des divisions et des subdivisions étoit plus commun. « Ce » grand homme, dit un auteur judicieux (6), » n'a condamné cet usage, que comme on le » pratiquoit autrefois, lorsque les prédicateurs » partageoient l'attention des auditeurs par plu- » sieurs propositions sans rapport et sans liaison » les unes aux autres, et non pas comme on le » fait aujourd'hui, où tout va dans le discours » au même but, où toutes les propositions parti- » culières concourent à la preuve d'une générale, » ne la laissent point perdre de vue par des » réflexions hors d'œuvre et d'ennuyeuses di- » gressions, y attachent l'esprit sans aucune » distraction, l'en remplissent tout entier, et » lui en font sentir toute la force. »

Cette explication des principes de Fénelon est manifestement confirmée par sa pratique. Il est certain, en effet, qu'il employoit habituellement la méthode des divisions dans ses discours, non-seulement pendant les premières années de sa carrière sacerdotale, mais encore depuis son élévation à l'épiscopat, et par conséquent à une époque où son âge et son caractère sembloient l'autoriser davantage à se mettre au-dessus des règles ordinaires (7).

Au reste, quand on n'adopteroit pas entièrement les opinions particulières que Fénelon expose dans quelques parties de ses *Dialogues*,

(1) *Dialogue II*; pages 61, 63.—*Dialogue III*; pages 98, 103.

(2) *Dialogue III*; pages 98, 99, etc.

(3) *Dialogue II*; page 67, etc.

(4) Fénelon, *IIe Dialogue*. — *Lettre à l'Académie*; § 4, page 178, etc.

(5) On peut voir, sur cette matière, le *Discours préliminaire* de l'abbé Auger, à la tête des *Homélies et Discours choisis de saint Jean Chrysostôme*.

(6) *Nouvelles observations sur les différentes méthodes de prêcher*. *Paris*, 1757, *in-12*, page 304.

(7) On peut voir, à l'appui de ces réflexions, le *Discours prononcé par Fénelon, en 1707, au sacre de l'Electeur de Cologne*. Voyez aussi les *Plans de sermons*, placés à la suite du recueil de ses *Sermons*.

cet ouvrage n'offriroit pas moins un corps de doctrine des plus intéressans et des plus complets sur l'art oratoire. Tout ce qu'on a jamais écrit de plus solide, sur le véritable but de l'éloquence, sur les moyens d'atteindre ce but, et de former un orateur vraiment digne de ce nom, sur les sources de l'éloquence en général, et de l'éloquence de la chaire en particulier, se trouve réuni dans ces *Dialogues*, sous la forme agréable d'une conversation familière, dans laquelle l'auteur semble disparoître, pour ne laisser parler que la sagesse et la vérité.

VI. *Divers Opuscules littéraires.*

Nous rassemblons sous ce titre, les opuscules suivants :

1° *Discours prononcé par M. l'abbé de Fénelon, pour sa réception à l'Académie Françoise, à la place de M. Pelisson, le mardi* 31 *mars* 1693, *avec la réponse de M. Bergeret, directeur de l'Académie.*
2° *Mémoire sur les occupations de l'Académie Françoise.*
3° *Lettre à M. Dacier, secrétaire perpétuel de l'Académie Françoise, sur les occupations de l'Académie.*
4° *Correspondance littéraire de Fénelon avec Houdart de La Motte, de l'Académie Françoise.*
5° *Jugement de Fénelon sur un poëte de son temps.*
6° *Poésies.*

Le *Discours de Fénelon, pour sa réception à l'Académie Françoise,* généralement regardé comme un modèle de modestie, de politesse et de bon goût, a pour objet principal l'éloge de Pelisson, dont il prenoit la place à l'Académie (1). La réponse de M. Bergeret, alors directeur de la même compagnie, est remarquable, en ce qu'elle montre les qualités aimables et brillantes qui attiroient dès lors à Fénelon cette estime générale que la postérité lui a conservée. Les deux discours furent publiés ensemble, dès l'année 1693 (*in*-4°), et insérés depuis dans les recueils de l'Académie Françoise.

Cette compagnie, voulant travailler efficacement au progrès des études et à la gloire littéraire de la France, engagea, vers la fin de 1713, chacun de ses membres, à lui proposer leurs vues à cet égard (2). Telle fut l'occasion du *Mémoire sur les occupations de l'Académie Françoise,* publié pour la première fois, à ce que nous croyons, en 1787, dans le tome III *in*-4° des *Œuvres de Fénelon*, et qui étoit vraisemblablement demeuré jusqu'à cette époque dans les archives de l'Académie.

La *Lettre à M. Dacier,* sur le même sujet (3), étoit connue du public long-temps auparavant. Elle avoit d'abord paru en 1716 (*in*-12), sous le titre de *Réflexions sur la Grammaire, la Rhétorique, la Poétique et l'Histoire;* puis dans quelques autres recueils, et en particulier en 1718, à la suite des *Dialogues sur l'Eloquence.* Cette lettre, écrite en 1714 (4) à M. Dacier, secrétaire perpétuel de l'Académie, est généralement regardée comme un des meilleurs ouvrages didactiques écrits en notre langue (5). On ne sait ce qu'on doit y admirer davantage, ou la modestie avec laquelle Fénelon propose ses idées, ou ses vues profondes et étendues sur toutes les branches de la littérature. Il désire que les travaux de l'Académie ne se bornent pas à la rédaction d'un *Dictionnaire ;* mais qu'elle s'occupe aussi d'une *Grammaire*, d'une *Rhétorique*, d'une *Poétique*, d'un *traité sur l'Histoire*, et de quelques autres du même genre, où l'on expose avec justesse et précision les règles du goût. Dans le développement de ses vues sur chacun de ces objets, son style a toujours la couleur et le ton qui conviennent au genre dont il traite. « Ce n'est, dit la *Biographie universelle,* que la » doctrine des *Dialogues sur l'Eloquence*, appli- » quée avec plus d'étendue, ornée de dévelop- » pemens nouveaux, énoncée partout avec l'au- » torité douce et persuasive d'un homme de » génie vieillissant, qui discute peu, qui se » souvient, qui juge. Aucune lecture plus courte » ne présente un choix plus riche et plus heu- » reux de souvenirs et d'exemples. Fénelon les » cite avec éloquence, parce qu'ils sortent de » son âme encore plus que de sa mémoire. On » voit que l'antiquité lui échappe de toutes » parts. Mais, parmi tant de beautés, il revient

(1) *Histoire de Fénelon ;* livre Ier, n. 109, etc.

(2) Voyez le commencement du *Mémoire sur les occupations de l'Académie Françoise ;* tome XXI, page 145.

(3) Voyez l'*Histoire de Fénelon ;* livre VIII, n. 1, etc. et la *Lettre de La Motte à Fénelon*, du 3 novembre 1714. *Œuvres de Fénelon, édition de Versailles;* tome XXI, page 280.

(4) Nous déterminons cette date, d'après la *Lettre de La Motte à Fénelon*, du 3 novembre 1714.

(5) M. D. Nisard, dans les articles de la *Revue des deux mondes* que nous avons déjà cités (ci-dessus, page 2, n. 1er), n'épargne pas plus cet ouvrage de Fénelon, que ses autres écrits littéraires. Il trouve dans cette Lettre, *des théories étranges sur la langue et la poésie Françoises.* L'article du *Correspondant* que nous avons cité au même endroit, montre ce qu'il faut penser de ce reproche. Mais on lira surtout avec intérêt, sur ce sujet, les notes jointes à la Lettre de Fénelon, dans l'édition donnée par M. l'abbé Cruice. (*Paris*, 1846, *in*-12.)

» à celles qui sont les plus douces, les plus » naturelles, les plus naïves; et alors, pour exprimer ce qu'il éprouve, il a des paroles » d'une grâce inimitable (1). » Aussi le célèbre La Motte lui écrivoit-il, le 3 novembre 1714 : « Tout le monde fut également charmé des » idées justes que vous donnez de chaque chose, » dans votre lettre à l'Académie : il n'appar- » tient qu'à vous d'unir tant de solidité à tant » de grâces. » Cette *Lettre* si instructive est remplie de nombreuses citations, tirées des meilleurs auteurs latins, et dont nous avons donné la traduction au bas des pages, dans le tome XXI des *Œuvres de Fénelon,* d'après les ouvrages les plus estimés en ce genre.

L'auteur des *Lettres sur les Spectacles,* qui juge si sévèrement Fénelon sur l'article du *Télémaque,* comme on l'a vu plus haut, ne le juge pas moins sévèrement à l'occasion de sa *Lettre à l'Académie Françoise.* Selon cet auteur, « le sentiment de M. de Fénelon (sur le » théâtre) ne doit être regardé que comme une » foiblesse de littérateur (2). » Ce jugement si laconique et si tranchant paroît bien sévère, lorsqu'on examine de près les principes que Fénelon expose, sur ce sujet, dans sa *Lettre à l'Académie,* et les réformes qu'il auroit voulu introduire dans le théâtre, comme l'auteur des *Lettres sur les Spectacles* le remarque lui-même, dans un autre endroit (3). Loin d'approuver le théâtre, tel qu'il existe parmi nous, Fénelon le blâme ouvertement, comme contraire, non-seulement aux principes de la religion chrétienne, mais encore aux idées des plus sages d'entre les payens; et bien loin de « souhaiter qu'on per- » fectionne les spectacles où l'on ne représente » les passions corrompues que pour les rallu- » mer,..... il se réjouit de ce qu'ils sont, chez » nous, imparfaits en leur genre, et de ce que » la foiblesse du poison diminue le mal. » Il lui semble seulement, ajoute-t-il, « qu'on pourroit » donner aux tragédies une merveilleuse force, » suivant les idées philosophiques de l'antiquité, » sans y mêler cet amour volage et déréglé qui » fait tant de ravages (4). » Un peu plus bas, après avoir signalé les défauts de Molière, sous le rapport littéraire, il ajoute ce qui suit : « Un autre défaut de Molière, que beaucoup » de gens d'esprit lui pardonnent, et que je » n'ai garde de lui pardonner, est qu'il a donné » un tour gracieux au vice, avec une austérité » ridicule et odieuse à la vertu. Je comprends » que ses défenseurs ne manqueront pas de dire » qu'il a traité avec honneur la vraie probité, » qu'il n'a attaqué qu'une vertu chagrine, et » qu'une hypocrisie détestable; mais, sans en- » trer dans cette longue discussion, je soutiens » que Platon, et les autres législateurs de l'an- » tiquité payenne, n'auroient jamais admis » dans leurs républiques un tel jeu sur les » mœurs (5). » Ces explications suffisent, assurément, pour montrer que, sur l'article du théâtre, les principes de Fénelon, dans sa *Lettre à l'Académie,* sont aussi conformes à la saine morale qu'aux règles du goût. Nous croyons même qu'il seroit aisé de les confirmer par l'autorité de Bossuet, qui, malgré la rigidité de principes dont il fait profession, sur cette matière, ne condamne pas indistinctement toutes les représentations théâtrales, mais seulement celles qui *sont opposées aux bonnes mœurs, et propres à exciter les passions.* « On » demeure d'accord, dit-il, et en effet on ne » peut nier, que l'intention de saint Thomas » et des autres saints, qui ont toléré ou permis » les comédies, s'ils l'ont fait, a été de res- » treindre leur approbation ou leur tolérance à » celles qui ne sont point opposées aux bonnes » mœurs. *C'est à ce point qu'il faut s'attacher;* » *et je n'en veux pas davantage,* pour faire tom- » ber, de ce seul coup, la dissertation (attri- » buée au P. Caffaro) (6). »

La *Correspondance littéraire de Fénelon avec Houdart de La Motte,* en 1713 et 1714, a pour objet principal la dispute sur les anciens et les modernes, alors agitée avec tant de vivacité, et dans laquelle Fénelon eut le rare bonheur de plaire aux gens sages des deux partis, par le juste milieu qu'il sut tenir entre les deux opinions (7). Cette correspondance fut publiée, en 1715, par La Motte lui-même, à la suite de la première partie de ses *Réflexions sur la Critique.* (1 vol. *in*-12.) On est étonné de ne retrouver, dans l'édition *in*-4° des *Œuvres de Fénelon* (tome III), qu'une seule pièce de cette correspondance, la lettre du 4 mai 1714. Outre les pièces publiées par La Motte, en 1715, nous avons inséré, en 1824, dans le tome XXI des *Œuvres de Fénelon,* une lettre de l'archevêque de Cambrai, du 16 janvier 1714, publiée par

(1) L'auteur des *Trois Siècles littéraires* (article FÉNELON) ne fait pas un moindre éloge de la *Lettre à l'Académie Françoise.* Voyez aussi De Féletz, *Jugemens hist. et litt.* pages 53 et 244.

(2) *Lettres sur les Spectacles;* tome Ier, page 173.

(3) *Ibid.* tome II, page 379.

(4) *Lettre à l'Académie;* § 6.

(5) *Ibid.* § 7 vers la fin.

(6) Bossuet, *Maximes sur la Comédie;* n. 2. Voyez aussi les n. 25, 35, etc.

(7) Voyez l'*Histoire de Fénelon;* liv. VIII, n. 7.

l'abbé Trublet, dans les *Mémoires pour servir à l'Histoire de la vie et des ouvrages de MM. de Fontenelle et de La Motte.* (1759, *in*-12, page 412.)

Le *Jugement de Fénelon sur un poëte de son temps*, paroît avoir pour objet les poésies de J.-B. Rousseau. Cette lettre, assez courte, a paru pour la première fois, à ce que nous croyons, en 1787, dans le tome III de l'édition in-4° des *Œuvres de Fénelon.*

Les *Poésies* qui terminent ce recueil d'*Opuscules,* ne feront jamais donner à Fénelon une place parmi nos grands poëtes; et il étoit assurément bien éloigné d'aspirer à ce genre de célébrité, en composant à la hâte, et par manière de délassement, ces pièces fugitives, qu'il ne croyoit nullement destinées à voir le jour. Cependant, malgré le peu de cas qu'il faisoit lui-même de ces foibles essais, ils fournissent une nouvelle preuve de la variété de ses talens, et de la facilité singulière qu'il avoit à s'exercer dans tous les genres. On retrouve même, dans quelques-unes de ces poésies, la grâce et l'élégance qui semblent être le caractère distinctif de tous les écrits de Fénelon.

La plupart de ces poésies ont paru, pour la première fois, en 1824, dans le tome XXI des *Œuvres de Fénelon*, d'après des copies très-anciennes, dont les titres marquent expressément qu'elles ont été faites sur les manuscrits originaux. Ces copies sont de la même écriture que plusieurs autres que nous avons entre les mains, et dont l'authenticité est indubitable. Quelques-unes de ces pièces avoient déjà paru dans des recueils authentiques. Telles sont : 1° La *Description du prieuré de Carenac,* ode à l'abbé de Langeron, imprimée en 1717, à la suite du *Télémaque* (1); 2° l'*Ode sur l'Enfance chrétienne,* dont les premières strophes ont été citées par le père de Querbeuf, dans la *Vie de Fénelon,* (page 749 de l'édition in-4.)

On attribue encore à Fénelon quelques autres morceaux de poésie, que nous n'avons pas cru devoir insérer dans le recueil de ses *Œuvres,* parce que leur authenticité ne nous a pas paru établie par des preuves assez décisives. Tels sont 1° quelques *Cantiques spirituels,* imprimés en différens recueils, et particulièrement dans ceux qui ont pour titre : *Cantiques de Saint-Sulpice; Paris,* 1768 (*in*-12); et *Opuscules sacrés et lyriques à l'usage de la jeunesse de la paroisse de Saint-Sulpice; Paris,* 1772, (*in*-8, dédiés à madame Louise, religieuse Carmélite.) L'éditeur de ces recueils, l'abbé Simon de Doncourt, prêtre de la communauté de Saint-Sulpice (2), attribue à Fénelon le cantique sur la communion, commençant par ces mots : *Mon bien-aimé ne paroît pas encore;* et celui sur la Passion de Jésus-Christ, *Au sang qu'un Dieu va répandre.* L'éditeur ne donne aucune preuve de son assertion, qu'il regarde sans doute comme suffisamment autorisée, par quelque tradition alors existante dans la paroisse de Saint-Sulpice. Cette tradition, en effet, ne paroîtra pas destituée de vraisemblance, si l'on se rappelle que Fénelon, après avoir terminé ses études ecclésiastiques au séminaire de Saint-Sulpice, entra dans la communauté des prêtres de la paroisse du même nom, où il continua de se rendre utile aux catéchismes, et où l'on conserve encore, comme un précieux monument de sa piété, les *Litanies de l'Enfant Jésus,* à l'usage des mêmes catéchismes (3); 2° les *Maximes de l'honnête homme,* ou *de la sagesse,* commençant par ces mots : *Craignez un Dieu vengeur, et tout ce qui le blesse* (4); 3° l'*Exhortation à la sagesse,* commençant par ces mots : *Rendez au Créateur ce que l'on doit lui rendre* (5). Il paroît certain que cette dernière pièce est faussement attribuée à Fénelon. Déjà plusieurs habiles critiques l'avoient conjecturé, se fondant uniquement sur la versification plate, et sur le style plus que médiocre de cette pièce (6). Mais une note manuscrite, qui nous a été communiquée par M. de Monmerqué, change, à cet égard, la conjecture en certitude (7). Il résulte de cette

(1) *Histoire de Fénelon;* livre Ier, n. 22 et 23.

(2) Barbier, dans son *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes* (n. 1955 et 13391), donne pour éditeur de ces recueils, tantôt un certain *Simon* de Toul, tantôt *l'abbé Simon de Doncourt, prêtre de la communauté de Saint-Sulpice.* Cette dernière indication, fondée, de l'aveu de Barbier, sur le témoignage de la *France littéraire* de 1778, est d'ailleurs établie par le *Livre des archives du grand catéchisme des filles de la paroisse de Saint-Sulpice,* dont le manuscrit original se conserve encore aujourd'hui au séminaire de Saint-Sulpice. On lit à la page 511 de ce manuscrit (sous la date de 1773), que « M. Simon, » prêtre de la communauté de Saint-Sulpice, et *éditeur des* » *Cantiques dédiés à madame Louise, Carmélite,* en a donné » (aux catéchismes de la paroisse) douze exemplaires brochés, » avec les prières, en 1772. »

(3) *Histoire de Fénelon;* tome Ier, livre Ier, n. 13.—*Hist. des Catéchismes de Saint-Sulpice,* (par M. l'abbé Faillon.) *Paris,* 1831, *in*-18, pages 47 et 118.

(4) Cette pièce est imprimée dans le recueil intitulé : *Hommage à la religion et aux mœurs, par les poëtes françois les plus célèbres. Lille,* 1802, *in*-18.

(5) On trouve cette pièce dans le tome III des *Œuvres de Fénelon. Paris,* Didot, 1787, *in*-4°, page 532.

(6) Nous citerons, entre autres, l'abbé de Boulogne, (depuis évêque de Troyes), dans les *Annales littéraires et morales,* dont il étoit le principal rédacteur; année 1806, tome IV, page 267 et suiv. Ce morceau de critique a été inséré aussi dans le *Spectateur françois;* tome IV, page 80 et suiv.

(7) Cette note est de M. Beaucousin, avocat au Parlement de

note, que l'*Exhortation à la sagesse* a pour auteur un M. de Saint-Jean, précepteur des enfans de M. Auvellier, receveur des tailles à Nîmes, et que ce morceau de poésie fut publié en 1706, par M. de Saint-Jean lui-même, dans un recueil de pièces relatives à la famille de ses élèves. Une note jointe à cette pièce de vers, dans quelques éditions des *Directions pour la conscience d'un Roi*, nous apprend qu'elle fut très-répandue, et même placardée en divers endroits du diocèse de Cambrai, du vivant de Fénelon. Il n'en a pas fallu davantage, pour donner lieu de lui attribuer une pièce si peu digne de sa réputation et de son talent.

VII. *L'Odyssée d'Homère.*

Nous ignorons à quelle occasion et à quelle époque cette traduction fut composée. Il est vraisemblable, comme l'observe le père de Querbeuf, premier éditeur de cet ouvrage, que Fénelon, ayant pris dans la lecture de l'*Odyssée* d'Homère, l'idée du poëme qu'il méditoit pour l'instruction de son auguste élève, voulut, en traduisant le poëte grec, en prendre l'esprit, le goût, les grâces et l'abondance. La traduction de l'*Odyssée* sembloit en effet plus utile à son dessein, que celle de l'*Iliade*. L'objet qu'il se proposoit, et qu'il ne perdit jamais de vue, étoit de former un prince qui fît un jour le bonheur du peuple, et qui se livrât courageusement aux soins et aux travaux que demande cette entreprise si noble et si digne d'un souverain. Les peintures naïves, touchantes, et si éminemment morales de l'*Odyssée*, étoient bien plus propres à atteindre ce but, que le fracas et l'éclat des catastrophes de l'*Iliade*.

Cependant il ne paroît pas que Fénelon ait traduit l'*Odyssée* entière : du moins on n'en a trouvé, dans ses manuscrits, qu'une partie, qui commence au cinquième livre, au moment où Calypso consent à laisser partir Ulysse. Il suit ce héros malheureux jusqu'à sa descente aux enfers, c'est-à-dire jusqu'au dixième livre de l'*Odyssée* inclusivement. C'en étoit assez pour un écrivain déjà pénétré, comme l'étoit Fénelon, des beautés de ce poëme. On remarque aussi, en lisant sa traduction, qu'il se proposoit plutôt de se pénétrer des pensées du poëte grec, que de les rendre avec toute l'élégance et la fidélité d'une traduction exacte.

Cet ouvrage a paru pour la première fois en 1792, dans le tome VI des *Œuvres de Fénelon*, édition *in*-4°. Pour suppléer au dix-huit livres de l'*Odyssée*, qui manquent dans cette traduction, l'éditeur en a donné le précis, que nous avons cru devoir conserver, parce qu'on l'a inséré depuis dans les différentes éditions qui ont paru des *Œuvres de Fénelon*.

Paris, mort en 1798, l'un des collaborateurs de Fontette, dans la nouvelle édition de la *Bibliothèque historique de la France, du P. Lelong*. Cet homme, aussi modeste que savant, avoit rassemblé beaucoup de manuscrits précieux, et un assez grand nombre de notes pour servir à divers ouvrages d'histoire et de critique. Ces notes, dispersées aujourd'hui en diverses mains, sont recherchées des curieux.

VIII. *Abrégé des Vies des anciens Philosophes, avec un recueil de leurs plus belles maximes.*

L'authenticité de cet ouvrage a été vivement contestée, dès le temps de sa première publication, en 1726, par les parens et les amis intimes de Fénelon, qui étoient plus à portée que personne, de connoître la vérité sur ce point, et dont l'opinion semble avoir fixé, après bien des discussions, les incertitudes du public (1). Nous sommes fort éloignés de vouloir nous élever, à cet égard, contre l'opinion commune, confirmée par les pièces authentiques que nous avons entre les mains. Le seul écrit de Fénelon que nous ayons pu trouver, relativement à cet *Abrégé*, est une *Vie de Platon*, la même pour le fond, que celle qui se trouve dans l'ouvrage imprimé, mais beaucoup plus succincte (2). Cette seule différence entre le manuscrit original de Fénelon, et l'ouvrage imprimé sous son nom, suffiroit pour élever les plus grands doutes sur l'authenticité du reste de l'ouvrage.

Mais si l'archevêque de Cambrai n'en est pas proprement l'auteur, il paroît certain qu'il en a dirigé et approuvé la composition. Il résulte en effet des discussions dont nous venons de parler (3), que, dans le cours de l'éducation des princes, Fénelon leur fit voir un abrégé des Vies des anciens philosophes, d'après des extraits mis au net par un certain M. Rotrou, qu'il employoit quelquefois à ce genre de travail, et que l'abbé de Beaumont, neveu de l'archevêque de Cambrai, regardoit, par cette raison, comme l'auteur de l'ouvrage.

Les Vies de Socrate et de Platon, qui man-

(1) *Histoire de Fénelon*; livre 1er, n. 97. — *Pièces justificatives* du même livre, n. 9. — Voyez aussi le *Journal des Débats* des 22 novembre et 1er décembre 1805.

(2) Cette *Vie de Platon* se trouve à la fin de l'ouvrage, dans l'*édition de Versailles*; (tome XXII, page 245.)

(3) Voyez les différentes pièces du *Journal des Savans*, indiquées par le cardinal de Bausset dans l'*Histoire de Fénelon*, et surtout la dernière de ces pièces, qui est une lettre du chevalier de Ramsay à l'abbé Bignon, bibliothécaire du Roi, insérée dans le *Journal des Savans* du mois de février 1727.

quoient dans le manuscrit, ont été attribuées au Père Ducerceau, Jésuite. Cependant les mêmes pièces que nous venons de citer, donnent lieu de soupçonner que la Vie de Platon fut rédigée par l'abbé Fleury, et celle de Socrate par MM. de La Chapelle et Charpentier (1).

Quoi qu'il en soit de ces conjectures, la part que Fénelon paroît avoir eue à la composition de cet ouvrage, et les éditions multipliées qui le lui ont attribué, ne nous permettoient pas de l'exclure du recueil des *Œuvres de Fénelon.* D'ailleurs, quelque imparfaite que soit cette production, on peut certainement la regarder comme très-propre à l'instruction des jeunes gens, dans cet âge où tout est nouveau pour eux, et où l'on ne peut rien leur apprendre de plus utile que les vérités les plus simples, et même celles qui sont, en quelque sorte, devenues triviales, à force d'être vraies.

APPENDICE DE L'ARTICLE IV.

RECHERCHES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR LE TÉLÉMAQUE (2).

1. — La plupart des auteurs qui ont écrit sur la bibliographie du *Télémaque*, n'ayant point été à portée de consulter les manuscrits, se sont bornés à comparer les éditions; quelques-uns ont seulement examiné le manuscrit autographe, mais n'ont pas connu les copies corrigées de la main de l'auteur; d'autres enfin s'en sont ordinairement rapportés à leurs devanciers, sans examiner à fond, par eux-mêmes, si ce qui en avoit été dit étoit bien exact. Lorsqu'en 1820 nous fûmes chargés de revoir l'édition complète des *Œuvres de Fénelon*, dont les premiers volumes parurent cette année-là, ayant observé avec quelle négligence tous ses écrits avoient été imprimés jusqu'alors, notre défiance a dû redoubler lorsqu'il s'est agi du *Télémaque*, surtout quand nous avons aperçu tant de discordance entre les éditions les plus accréditées. Il a donc été indispensable de collationner les manuscrits, de les comparer entre eux, et avec les meilleurs imprimés. Quoique ce travail ait exigé un temps considérable, nous ne regrettons point celui que nous y avons employé, puisque nous en avons recueilli une multitude d'observations, qui ont échappé aux éditeurs précédens. Nous allons en rendre compte, aussi brièvement que peuvent le comporter les divers détails dans lesquels nous devons entrer.

Pour mettre un certain ordre dans ce que nous avons à dire, nous parlerons en premier lieu des manuscrits du *Télémaque ;* 2° des éditions furtives et faites sans l'aveu de l'auteur; 3° des éditions authentiques, publiées depuis sa mort; 4° des traductions; 5° enfin des critiques.

§ Ier.

Des manuscrits du *Télémaque*.

2. — Voltaire assure (3) que Fénelon « ne » fit cet ouvrage, que lorsqu'il fut relégué dans » son archevêché de Cambrai. Plein de la lec» ture des anciens, ajoute-t-il, et né avec une » imagination vive et tendre, il s'étoit fait un » style qui n'étoit qu'à lui, et qui couloit de » source avec abondance. J'ai vu son manuscrit » original; il n'y a pas dix ratures. Il le com» posa en trois mois, au milieu de ses mal» heureuses disputes sur le Quiétisme, ne se » doutant pas combien ce délassement étoit su» périeur à ses occupations. » On ne peut s'écarter davantage de la vérité, que Voltaire le fait dans ce peu de lignes. D'abord on sait positivement, par Fénelon lui-même, qu'il *a fait le* TÉLÉMAQUE, *dans un temps où il étoit charmé des marques de bonté et de confiance dont le Roi le combloit* (4). On sait encore, qu'il en communiqua le commencement à Bossuet, dans le temps de leur étroite liaison; ce qui ne peut convenir qu'aux années 1693 et 1694, puisqu'elle avoit déjà souffert quelque altération dès le commencement de 1695. Quant aux *dix ratures* du manuscrit autographe, chacun peut se convaincre, par ses propres yeux, s'il veut l'examiner à la Bibliothèque du Roi, ou par la description que nous en donnerons tout-à-l'heure, combien l'assertion de Voltaire est dénuée de fondement.

3. — Un *Mémoire* écrit de la propre main de Fénelon, donne, sur la composition du *Télé-*

(1) Voyez, dans le *Journal des Savans* du mois d'octobre 1726, la Lettre de l'abbé Baudoin, chanoine de Laval, au libraire Estienne.

(2) Ces *Remarques* publiées pour la première fois en 1824, à la tête du tome XX des *Œuvres de Fénelon*, paroissent ici avec de nombreuses additions et corrections, dont nous avons parlé dans la *Préface* de cette *Histoire littéraire.*

(3) *Siècle de Louis XIV;* chap. 32 : *Des Beaux-Arts.*

(4) Ce n'étoit donc pas *lorsqu'il fut relégué dans son archevêché.* Voyez un *Mémoire* de Fénelon, adressé au P. Le Tellier, confesseur de Louis XIV, en 1710, art. 3 ; dans ses *Lettres diverses ; Correspondance de Fénelon*, tome III, page 247 ; et l'*Histoire de Fénelon*, tome III, liv. IV, n. 12 et 14.

maque, des détails qui achèvent de détruire ce qu'a imaginé l'historien de Louis XIV. « C'est, » dit Fénelon (1), une narration faite à la hâte, » à morceaux détachés, et par diverses reprises : » il y auroit beaucoup à corriger. De plus, » l'imprimé n'est pas conforme à mon original. » J'ai mieux aimé le laisser paroître informe » et défiguré, que de le donner tel que je l'ai » fait. Je n'ai jamais songé qu'à amuser M. le » duc de Bourgogne par ces aventures, et qu'à » l'instruire en l'amusant, *sans jamais vouloir* » *donner cet ouvrage au public.* Tout le monde » sait qu'il ne m'a échappé que par l'infidélité » d'un copiste. » Mais si l'on pouvoit douter de la vérité de ce que dit Fénelon, qu'il a fait le *Télémaque à morceaux détachés, et par diverses reprises*, l'aspect seul du manuscrit autographe suffiroit pour le prouver; et ce que nous dirons des copies achèvera la démonstration.

4. — Le manuscrit autographe est composé de quatre cent cinquante-trois feuillets de papier à lettre *in*-4, de deux grandeurs différentes. Le plus court finit au feuillet 229, par ces mots du livre XI (*ou* XIII), vers le milieu, *qui s'est livré à eux pour toutes ses affaires.* Il est tout écrit à mi-marge, de suite, et sans division de livres. Le commencement est d'une écriture assez fine; le caractère est plus gros vers le milieu, et continue ainsi jusqu'à la fin : mais la différence des plumes et de l'encre, dont s'est servi l'auteur, se fait souvent apercevoir. Il y a un grand nombre de ratures et de surcharges entre les lignes; et sur la marge, beaucoup d'additions, qui la couvrent quelquefois entièrement. On trouve dans ce manuscrit deux additions faites après coup; elles sont écrites à longues lignes. L'une, de quatre feuillets, au livre X (*ou* XII), entre les fol. 191 et 192, a été détachée d'une copie dont nous parlerons au n. 9; l'autre, de neuf feuillets écrits et un blanc, est à la fin du livre XVII (*ou* XXIII), entre les fol. 431 et 432 (2).

5. — Dans l'état où est ce manuscrit, comme on ne pouvoit plus, en beaucoup d'endroits, y rien écrire ni corriger, Fénelon en fit tirer une copie. Elle est sur papier in-4°, à pages pleines, en gros caractères, et d'une écriture fort nette (3). Cette copie, qu'on avoit réunie aux autres manuscrits, destinés à servir pour l'édition des *Œuvres de Fénelon*, *in*-4°, commencée, vers 1780, a été soustraite pendant la révolution. La Bibliothèque du Roi en a fait l'acquisition, il y a environ trente ans. Celui qui la vendit, l'attribuoit à un abbé *Porée*, qu'on dit avoir été secrétaire du prélat; mais c'est une supposition que l'examen de la copie dément tout-à-fait. Le copiste n'avoit d'autre mérite que son écriture : du reste, sans aucune teinture de la grammaire ni de l'orthographe; d'un esprit si bouché, et d'une si crasse ignorance, qu'il a fait des fautes que le bon sens auroit dû lui faire éviter. Ainsi il a écrit *présente* pour *persécute* : *s'emplissoïent* pour *s'aplanissoient*; *farces* pour *faons*; *vaisssau* pour *ruisseau*; *tenir* pour *tarir*; *imiter* pour *irriter*; *demeurez* pour *devenez*; *plaie* pour *pluie.* Ces exemples suffisent, sans citer des noms propres, qu'il a encore plus estropiés. De plus il a souvent omis des mots, et même des lignes entières; de sorte que l'auteur, n'ayant pas toujours son original sous les yeux, quand il revoyoit cette copie, étoit obligé, pour rétablir le sens, de faire beaucoup de corrections, qui, quelquefois, donnent une leçon moins bonne que sa première composition (4).

6. — Mais, outre ces changemens nécessités par les fautes du copiste, Fénelon a fait sur cette copie une multitude de corrections et de courtes additions, pour perfectionner son ouvrage. Le nombre des unes et des autres s'élève à plus de sept cents. On doit surtout remarquer trois additions plus considérables; la première, au livre XIII (*ou* XVII), dans la description des armes de Télémaque, est la dispute entre Neptune et Pallas, pour la fondation de la ville d'Athènes, que l'auteur a substituée à l'histoire d'Œdipe, qu'on y lisoit auparavant. La seconde, de quatorze pages d'écriture, au livre XVII (*ou* XXIII), contient la réponse de Mentor à diverses questions d'Idoménée sur la religion et sur la politique, avec la description d'une partie de chasse à laquelle ce prince engage ses hôtes pour retarder leur départ. La dernière enfin, de quatre pages seulement, au milieu du dernier livre, est le récit fabuleux qu'un vieillard Phéacien fait à Télémaque, au sujet d'Ulysse, à qui Télémaque avoit parlé sans le

(1) *Mémoire* au P. Le Tellier, déja cité; *ibid.* page 248.

(2) Le manuscrit autographe du *Télémaque*, et celui de l'*Examen de conscience pour un Roi*, ont été donnés par la famille de Fénelon à la Bibliotheque du Roi, on ne sait pas bien à quelle époque; mais ce fut après la mort du marquis de Fénelon, arrivée le 11 octobre 1746. On les a reliés tous deux ensemble en maroquin rouge; et on a mis à la tête un assez beau portrait de Fénelon, peint en miniature, sur vélin. La reliure ne remonte guère au delà de 1780.

(3) Nous avons de la même main, la copie d'une partie du Traité *De l'Existence de Dieu*, et de quelques autres écrits de l'archevêque de Cambrai.

(4) Nous en donnons des exemples, dans une *note du* n. 32; ci-après, page 125.

connoître, et qui ne vouloit pas se découvrir. Ces deux derniers fragmens ont été séparés de la copie, avant qu'elle fût acquise par la Bibliothèque du Roi, et ils sont restés avec les autres manuscrits qui ont servi à l'édition des *Œuvres de Fénelon*, publiée à Versailles.

7. — Cette première copie, aussi bien que le manuscrit autographe, a été faite sans aucune division : mais l'auteur, dans la suite, partagea l'ouvrage en dix-huit livres, et écrivit de sa main, sur cette copie, les titres de chacun d'eux. On voit qu'il n'a pas marqué cette division sans y réfléchir; car il a effacé, en plusieurs endroits, le titre d'un livre, pour le reporter ailleurs. Cette copie a six cent trois pages, sans y comprendre les trois additions mentionnées ci-dessus (1). Elle est sur papier un peu plus grand que celui de l'original. La fin a souffert de l'humidité; et il y a, au haut d'une page, deux lignes qu'on ne peut plus lire, à cause de la pourriture; mais les éditions n'offrent aucune différence dans ce qu'elles contiennent.

8. — Ce fut pendant que Fénelon faisoit tirer cette copie, et avant qu'il l'eût entièrement revue, qu'on en tira une autre à la dérobée, pour la publier. Les éditions qui ont paru depuis 1699 jusqu'en 1715, contiennent un petit nombre de corrections ajoutées sur cette première copie, et qu'on ne trouve pas dans l'autographe. Nous remarquerons même, en rendant compte des premières éditions, qu'il en est une où on lit plusieurs passages tirés de cette copie, qui ne sont pas dans les autres éditions de la même époque : ce qui fait présumer qu'il y a eu plusieurs copies faites en fraude sur celle-ci, à différens intervalles.

9. — Quand l'auteur eut entièrement revu cette copie, il voulut avoir l'ouvrage mis au net; et il fit exécuter alors une seconde copie à pages pleines. Elle est de deux mains différentes, parce que la division en livres donnoit la facilité d'en copier plusieurs à la fois. Les livres I, II, VII, VIII, IX, XIII, XIV et XV sont d'une même main; et les III, IV, V, VI, X, XI, XII, XVI, XVII et XVIII sont d'une autre main. Les deux écritures sont très-lisibles, sans être belles; et celle du premier copiste a quelque ressemblance avec l'écriture de Fénelon. Quoique ces deux copistes fussent plus habiles que celui qui a fait la première copie, en ce que du moins ils comprenoient ce qu'ils écrivoient, ils ont cependant tantôt omis des mots, et même des lignes entières; tantôt renversé l'ordre des périodes, et quelquefois substitué des termes à d'autres à peu près équivalens (2); on peut conjecturer qu'ils ont travaillé à la hâte. Ce manuscrit est sur papier grand *in*-4°, d'un format un peu plus grand que les deux autres, et contient 577 pages.

L'autographe et la première copie n'ont point de titre; on a seulement laissé de la place pour l'écrire : mais on lit à la tête de la seconde copie, et de la même écriture que les deux premiers livres : LES AVANTURES DE TELEMAQUE. Cette copie a été revue par l'auteur, qui, outre plus de trente corrections de sa main, soit à la plume, soit au crayon, y a fait une addition de huit pages au livre X (*ou* XII.) C'est le dernier de tous les morceaux qu'il a ajoutés au *Télémaque*. Son but est de défendre Idoménée, et en sa personne les rois, « qu'on condamne si » souvent avec autant d'injustice que d'amer- » tume. Il excuse, avec autant de modération » que d'équité, les erreurs et les foiblesses qui » sont le partage de l'humanité, et dont les rois » ne peuvent pas être plus exempts que les » autres hommes (3). » Quand le manuscrit autographe fut donné à la Bibliothèque du Roi, la famille de Fénelon y joignit ce morceau, qui se trouve aujourd'hui annexé à l'original, comme nous l'avons déjà dit (4).

10. — Le travail que nous avons fait sur le *Télémaque* nous démontre qu'il n'a jamais existé d'autres manuscrits revus par l'auteur, que les trois dont nous venons de parler. Les catalogues de tous les manuscrits rassemblés pour l'édition des *OEuvres* complètes, chez Fr. Amb. Didot, et l'*Avertissement* de l'édition du *Télémaque*, donnée en 1781 par ce même imprimeur, ne font mention que de l'original et des deux copies revues par l'auteur (5). Enfin

(1) Le cardinal de Bausset n'a point connu cette copie; elle n'étoit pas encore à la Bibliothèque royale, quand il écrivit l'*Histoire de Fénelon*.

(2) On voit la preuve de ceci, dans les *variantes* que nous avons mises au bas des pages, dans l'*édition de Versailles*, et dans celle de Paris.

(3) *Histoire de Fénelon*, tome III, livre IV, n. 19.

(4) Bosquillon (tome I, p. 316), dit que ce morceau est tiré d'une copie écrite de la main de l'auteur; mais c'est à tort.

(5) Dans la *note* 4, à la suite de son *Eloge de Fénelon*, composé en 1771, l'abbé Maury (depuis cardinal) dit avoir vu *sept manuscrits* du Télémaque *copiés ou corrigés par Fénelon lui-même*. Sa mémoire l'aura sans doute mal servi, comme lorsqu'il avance que l'on trouva dans le *portefeuille* de Massillon, *après sa mort*, *douze éditions de ses sermons qu'il retouchoit sans cesse*. (Voyez son *Discours sur l'éloquence de la chaire*; n. 44; *Paris*, 1777.) Quand, vers 1780, on dressa des catalogues des manuscrits de Fénelon, on possédoit la plus grande partie de ceux qui avoient servi à imprimer ses ouvrages posthumes; ils existent encore aujourd'hui pour la plupart, et on a même des copies anciennes d'un grand nombre d'entre eux. Est-il possible que, dans l'espace de sept à huit ans, quatre manuscrits du *Télé-*

la comparaison de la dernière copie avec l'édition du *Télémaque* de 1717, démontre qu'on l'a suivie en tout point, puisque l'on retrouve dans l'imprimé, la plupart des fautes du copiste, aussi bien que les changemens faits à dessein dans la copie, comme nous le dirons en rendant compte de notre travail. On peut bien croire qu'il y a eu d'autres copies furtives, peut-être en assez grand nombre, puisque l'ouvrage circuloit en manuscrit dès le mois d'octobre 1698 (1), comme le rapporte l'abbé Ledieu, secrétaire de Bossuet; mais ces copies n'ont aucune autorité. Il en existe encore une de ce genre à la Bibliothèque du Roi, en deux volumes petit *in*-4°; elle finit au XXIIIe livre, dont il manque cependant les dernières lignes.

Après avoir rendu compte de l'état des manuscrits du *Télémaque*, venons maintenant aux éditions qui en ont été faites.

§ II.

Des éditions furtives.

11. — Notre dessein n'est pas de décrire toutes les éditions qui parurent seulement dans la dernière moitié de l'année 1699. On en porte le nombre à plus de vingt (2); mais la plupart sont copiées les unes sur les autres. Nous ne ferons donc mention que de celles qui paroissent avoir été faites sur des manuscrits différents, ou qui méritent quelque attention particulière.

La première édition fut publiée au commencement de mai 1699 (3). L'impression en fut arrêtée lorsqu'on en étoit à la page 208; mais le reste ne tarda point à paroître. Cette édition forme cinq parties, ou volumes assez minces, que nous allons décrire.

La partie qui parut d'abord, porte sur le faux-titre : LES AVANTURES DE TELEMAQUE FILS D'ULYSSE. On lit sur le frontispice : SUITE DU QUATRIEME LIVRE DE L'ODYSSÉE D'HOMERE, OU LES AVANTURES DE TELEMAQUE FILS D'ULYSSE. *A Paris, chez la veuve de Claude Barbin, au Palais, sur le second perron de la Sainte-Chappelle.* M. DC. XCIX. *Avec Privilege du Roy.* Le feuillet suivant contient l'avis du libraire, ainsi conçu :

LE LIBRAIRE AU LECTEUR.

« Comme cet ouvrage a été imprimé sur une » copie *peu correcte et très-mal écrite,* quelques » soins qu'aient pu prendre les correcteurs, il » est échappé beaucoup de fautes à leur vigi- » lance. Ce ne sont néanmoins que des fautes » de clerc; le lecteur aura agréable de les ex- » cuser, et de suppléer à celles qui ne sont » pas marquées dans l'*Errata* qui suit. »

Cet *Errata* n'est que de dix lignes. Vient ensuite l'*Extrait du privilege du Roy,* daté du 6 avril 1699. En tête de la première page, et aux titres courants des pages, jusqu'à 120, on a mis : *Suite de l'Odicée d'Homere.* Après la page 120, on a corrigé tantôt *Odissée*, et tantôt *Odyssée.* La page 208 finit par ces mots du livre V : *Il marche chancelant vers la ville, en demandant son fils.* L'ouvrage est imprimé en caractère dit *cicéro;* chaque page contient vingt-trois lignes; le papier est blanc et fort.

On fit aussitôt une contrefaçon de ces deux cent huit pages. Quoiqu'elle soit conforme en apparence à la première édition, il est facile de la reconnoître à ces marques. Au frontispice, on a corrigé *Chapelle,* au lieu de *Chappelle ;* pag. 17, *élevés,* au lieu d'*élevez; Telemaque,* au lieu de *Temelaque ;* et les titres courants portent d'un bout à l'autre *Odicée.* Le papier de cette contrefaçon est moins fort que celui de l'édition originale.

Le tome II est intitulé : SECONDE PARTIE DES AVANTURES DE TELEMAQUE FILS D'ULYSSE. M. DC. XCIX. Ce titre est répété en tête de la première page, qui commence ainsi : *Il marche chancelant vers la ville, en demandant des nouvelles de son fils; cependant le peuple touché de compassion,* etc. On a mis aux titres courants : *Suite de l'Odissée d'Homere.* Le caractère et le papier sont semblables en tout à ceux de la contrefaçon; même nombre de lignes à chaque page. Pour remplir une lacune, on a réimprimé les pages 23 et 24, après lesquelles suivent trois feuillets sans chiffres; et ces huit pages sont plus courtes que les autres de quelques lignes. Le volume se termine à la page 230, par ces mots du livre X (*ou* IX) : *Mais qu'est-il arrivé depuis ce commencement de guerre?*

maque, avec notes de l'auteur, aient entierement disparu, que personne n'en ait jamais entendu parler?

(1) *Histoire de Fénelon ;* tome III, livre IV, n. 4.

(2) Telle étoit l'avidité avec laquelle on recherchoit ce livre, que Gueudeville, dans sa *Critique générale* (pag. 62), témoigne sa surprise « que dans Paris, la source des lumières, le pays » de l'intelligence, le centre du bon goût, on soit tellement » affamé de *Télémaque*, qu'on y jette les louis d'or à la tête des » libraires, pour enlever ce roman. » Et l'abbé Faydit, dans sa *Télémacomanie* (page 2), s'exprime ainsi : « S'il en faut juger » par le feu et l'ardeur avec laquelle ce livre est recherché, c'est » le plus excellent de tous les livres; jamais on ne tira tant » d'exemplaires d'un même ouvrage; jamais on ne fit tant d'édi- » tions d'un même livre; jamais écrit n'a été plus lu par tant de » gens. »

(3) Bossuet en parle à son neveu, qui étoit pour lors à Rome, dans une lettre datée du 18 mai de cette année. Voyez ses *Œuvres*, tome XLII, page 300.

La troisième partie et les deux autres sont tout-à-fait conformes à la seconde, tant pour les titres, que pour l'impression ; seulement le papier ne semble pas si beau. Cette troisième partie commence ainsi : *J'ai cru, répondit Idoménée, que nous n'aurions pu sans bassesse*, etc. Elle contient deux cent quatre pages ; et la dernière finit par ces mots : *pour donner à un bon roi une gloire durable ;* fin du liv. XI (*ou* XIV.)

La quatrième partie comprend les livres XII, XIII et XIV (*ou* XV, XVI, XVII, XVIII et XIX). Elle finit à la page 215.

La cinquième partie renferme le reste du *Télémaque*, et se termine à la page 208, par ces mots : *reconnut son père chez le fidèle Eumée*. Ces cinq parties, imprimées certainement à Paris, donnent le *Télémaque* tel qu'il étoit alors, sauf les omissions et les fautes inévitables dans une copie faite à la hâte, et furtivement.

12. — Un académicien, qui jouit d'une assez grande célébrité dans la littérature contemporaine, Charles Nodier, mort en 1844, a donné, sur la première édition du *Télémaque*, une notice détaillée (1), qui est, en plusieurs points, un rêve de son imagination.

La description des cinq parties qui composent cette édition, telle que nous la donnons, et telle que M. Brunet la répète dans son *Manuel du Libraire*, lui paroît exacte. Mais ensuite il entre dans des détails minutieux, où la plupart des lecteurs se soucieront peu de le suivre, afin de montrer qu'entre les deux éditions de la première partie en 208 pages, où se trouvent l'*Errata* et le *Privilége*, celle qu'on a regardée jusqu'ici comme une contrefaçon a été *finie la première*. Cela nous semble assez peu important ; et nous n'élèverons à cet égard aucune contestation, quoiqu'on puisse opposer à l'assertion de M. Nodier l'autorité des bibliographes éclairés, qui admettent le contraire depuis plus d'un siècle. Il établit, d'ailleurs, que les quatre autres parties ont été imprimées sur les mêmes caractères et les mêmes presses que les 208 pages ; nous en convenons sans peine. Pour ce qui vient de son imagination, c'est l'objet d'un examen plus sérieux.

Charles Nodier prétend donc, sans nous dire d'où il a tiré ce fait plus qu'invraisemblable, que Fénelon « étant à Cambrai, on lui en- » voyoit les feuilles à corriger avant le tirage ; » qu'il avoit même eu à choisir entre différens » essais. Mais, ajoute-t-il, pendant que l'auteur » corrigeoit religieusement ses épreuves, l'im- » primeur, obsédé par l'impatience publique, » ne s'étoit point arrêté ; le livre alloit son » train. » De là, selon lui, est venue la faute remarquée par les bibliographes dans une partie des exemplaires, où on lit aux titres courants, *Odicée*, pour *Odissée* qu'on lit dans d'autres. Il poursuit : « Fénelon savoit à merveille que la » lettre *i* de l'alphabet françois ne représente » pas mieux l'*upsilon* de l'alphabet grec, que » le *c* ne représente le double *sigma ;* et il avoit » très-bien corrigé *Odyssée*, comme on peut le » voir par l'*Errata* des deux tirages....... Puis » Fénelon, justement effrayé, ne se mêla plus » de la publication de son livre ; il avoit même » cessé de correspondre avec son libraire. »

Toute cette narration n'a de fondement que dans l'imagination de Charles Nodier. D'abord, on sait que Barbin n'étoit point le libraire de l'archevêque de Cambrai ; c'étoit Aubouin, chez lequel avoient été publiés le *Traité du ministère des Pasteurs*, et celui *De l'Education des Filles*, seuls ouvrages qu'il eût donnés jusque-là. De plus, le *Télémaque* fut mis au jour, précisément à l'époque où l'*Explication des Maximes des Saints* venoit d'être condamnée à Rome ; et Fénelon étoit alors dans les peines et les embarras que lui causoient les suites de cette affaire. A qui donc fera-t-on accroire, qu'il ait choisi cette circonstance, pour jeter dans le public un livre qui devoit achever de le perdre dans l'esprit de Louis XIV et de ceux qui l'entouroient ? On a vu encore, dans les *Recherches*, (n. 3, p. 111.) Fénelon déclarer qu'il *n'a jamais voulu donner cet ouvrage au public*, en ajoutant : *Tout le monde sait qu'il ne m'a échappé que par l'infidélité d'un copiste.*

M. de Bausset avoit, en 1808, raconté en détail et avec fidélité les faits qui se rapportent à la composition et à la publication du *Télémaque ;* en même temps il avoit montré combien étoit absurde l'allégation de quelques écrivains, qui prêtoient à Fénelon l'intention d'avoir voulu faire, dans ce livre, une satire de Louis XIV et des personnes de sa cour. Les détails qu'il donne à ce sujet sont d'autant plus authentiques, qu'il les a tirés des manuscrits et des lettres de Fénelon, et des notes de son petit-neveu, pièces qui lui ont servi à composer son *Histoire*. Cette même *Histoire*, accueillie avec une grande faveur dès qu'elle parut, fut réimprimée en 1817, et annoncée dans les journaux, avec toute sorte d'éloges, par les habiles critiques de l'époque. Enfin, les *Recher-*

(1) *Description raisonnée d'une jolie collection de livres*, par Ch. Nodier. *Paris*, Techner, 1844 ; *in*-8°.

ches sur le Télémaque, publiées en 1840, furent alors remises en main propre à Ch. Nodier. On aura certainement peine à croire qu'il n'ait rien lu, ni de l'*Histoire*, ni des *Recherches*. Que dire donc de son récit? La supposition la moins défavorable que l'on puisse émettre, c'est qu'ayant employé ses veilles à établir son hypothèse, il a fini par se persuader que c'étoit une réalité; et il lui en eût d'ailleurs trop coûté, pour renoncer à un rêve chéri, dont il s'étoit si long-temps bercé.

Au reste, nous aimons à reconnoître que Ch. Nodier a rendu pleine justice à l'archevêque de Cambrai, par rapport aux intentions qu'il a eues en composant le *Télémaque*. « Que Fénelon, dit-il, chargé de l'éducation d'un jeune » prince destiné à devenir roi, ait pensé à renfermer tout un système d'enseignement moral et politique dans le cadre agréable d'un » roman, il n'y a rien de plus facile à comprendre. Que Fénelon ait fait à dessein, de » ce roman, la satire rétrospective du règne d'un » vieux roi, chargé d'années et de gloire, et » dont il avoit récemment obtenu les marques » de la confiance la plus signalée, il n'y a rien » d'aussi absurde. Mais il est de la nature de » l'homme très-perfectionné, de croire à l'absurde. Cette idée impossible fut donc admise, » avec empressement, par la ville et surtout » par la cour. Le *Privilége* donné à Barbin fut » retiré. » On se plaît à voir ici, que Ch. Nodier a eu pour guide son bon sens, et non son imagination.

13. — On a aussi contesté, en 1844, à l'édition *princeps* de la première partie du *Télémaque*, en 208 pages, la priorité d'origine dont elle jouissoit jusque-là parmi les bibliographes. M. B....n (Bourdillon) fit insérer dans le *Feuilleton* du *Journal de la Librairie*, du 25 mai de cette année-là, un avis conçu en ces termes :

Aujourd'hui qu'on recherche, et avec justice, les éditions originales de nos classiques françois, je pense qu'on lira avec quelque intérêt la note suivante concernant celle du *Télémaque*.

Elle ne porte point en tête, ainsi qu'on l'a cru jusqu'à présent, ces mots : *Suite de l'Odycée*. Voici son véritable titre : *Aventures de Télémaque. A Paris, chez la veuve de* Claude Barbin, *sur le second perron de la Sainte-Chapelle*, 1699, *avec Privilége du Roi*. Petit in-12 de 214 pages.

Voilà pourquoi on retrouve ce titre sur la contrefaçon que s'empressa de publier, à la Haye, Adrien Moetjens, avec la seule différence qu'on y lit, en plus, *Suivant la copie de Paris*. Celle-ci n'avoit donc pas sur le sien le nom de l'*Odycée*; autrement quel motif le libraire hollandois auroit-il eu, pour supprimer une annonce qui ne pouvoit que piquer davantage la curiosité publique?

De son côté, Fénelon étoit trop modeste pour avoir donné au manuscrit, sur lequel un de ses secrétaires fit furtivement la copie qui a servi à l'édition, un titre aussi prétentieux.

L'impression de cette édition originale a commencé par le titre, qui fait partie de la première feuille. Ainsi, il n'a point été tiré après coup, et en dépit de l'autorité, et a pu annoncer un privilége qu'on ne trouve point, et qui, sans doute, seroit venu à la fin du volume ou de l'ouvrage, si l'impression n'en eût pas été arrêtée subitement.

Les amateurs peuvent en voir un exemplaire chez M. Henri Labitte, libraire, quai Malaquais, n° 11. B.....N.

Pour attaquer une tradition reçue, sans contestation aucune, depuis un siècle et demi, il faut, ce semble, montrer, par des preuves positives, qu'elle n'a point un fondement solide. Or, sur quoi s'appuie M. B. pour contester à l'édition des 208 pages sa possession de priorité? Sur cette simple conjecture : que *Fénelon étoit trop modeste pour avoir donné à son livre un titre aussi prétentieux* que celui de *Suite de l'Odyssée*. Mais avant de formuler sa note, il auroit pu, et même dû, consulter l'autographe et la copie du domestique de Fénelon, qui sont l'un et l'autre à la Bibliothèque royale; il y auroit vu qu'aucun des deux ne porte de titre, (*Recherches*, n. 9, p. 112,) et qu'on a seulement laissé la place pour en écrire un. Il faut donc attribuer au libraire celui qu'on lit à la tête de l'imprimé. Barbin a mis au faux titre : *Les Avantures de Telemaque, fils d'Ulysse*, et sur le frontispice : *Suite du IVe livre de l'Odyssée d'Homere, ou les Avantures*, etc. (Voy. n. 11, p. 113.) Adrien Moetjens n'a fait que réunir sur son frontispice le titre et le faux titre de l'édition de Paris; car les libraires de Hollande et de Belgique se bornoient alors, comme ils font encore, à copier textuellement les livres imprimés en France; et Moetjens n'a pas même dépassé le nombre des pages. J'ajoute que si M. B. eût examiné l'édition *princeps*, il n'eût pas affirmé que le *Privilége ne se trouve point*, puisque, comme je l'ai fait remarquer (p. 113, l'*Extrait du Privilege du Roy* est à la suite de l'*Avis du Libraire*. Il suit de là, que l'assertion de M. B. est plus que hasardée, et même qu'elle se tourne en preuve contre lui. Mais, ce qui achève la démonstration, c'est que la vraie édition de Barbin est, pour l'œil du caractère, pour la force et la beauté du papier, et pour l'ensemble du livre, entièrement conforme aux ouvrages que le

même libraire a publiés vers ce temps-là. Au contraire, l'édition produite par M. B. a une teinte d'impression beaucoup plus moderne; et je ne fais aucun doute qu'un bibliographe exercé ne juge, par la simple inspection, qu'elle a été imprimée avant le milieu du dix-huitième siècle, probablement à Lyon ou à Genève.

14. — Dès le mois de juin 1699, Moetjens, libraire de La Haye en Hollande, fit réimprimer la première partie du *Télémaque*, aussi en deux cent huit pages, *in*-12, mais d'un format plus petit. Il dit, dans son Avis *au lecteur*, « qu'une pièce où l'esprit et la délicatesse » règnent partout, et qui peut aussi servir » d'instruction pour un jeune prince, ne peut » sortir que de la savante plume de Monsei- » gneur François de Salignac Fénelon, illustre » archevêque de Cambrai. Je crois, poursuit-il, » que le public me saura gré de lui en faire » part; et en échange l'on m'obligeroit sensi- » blement, si l'on avoit une copie plus ample » ou plus correcte, de me la communiquer » pour être employée dans la seconde édition » que j'espère d'en faire bientôt. » Cette invitation ne se trouve que dans la première édition de Moetjens. Le titre est conçu de la même manière que dans celle de Paris : il est orné de l'écusson du libraire, qui est un arbre surmonté d'un oiseau, et accompagné de deux figures; on lit autour : AMAT LIBRARIA CURAM. *Suivant la copie de Paris. A La Haye, chez Adrian Moetjens, marchand libraire.* M. DC. XCIX. Ces marques servent à distinguer les éditions de ce libraire, des contrefaçons qu'on a faites sous son nom.

Aussitôt qu'il put se procurer la suite du *Télémaque*, il en continua l'impression à mesure que la copie lui parvenoit : du moins on peut le conjecturer par la division de ses volumes. Il fit paroître d'abord une partie qu'il intitula TOME SECOND. L'avis du libraire est ainsi conçu : « Le public ayant vu avec plaisir le » premier tome de *Télémaque*, que j'avois im- » primé sur l'édition de Paris, j'ai apporté tous » mes soins pour en recouvrer la suite, et j'ai » été assez heureux pour y réussir. J'en ai » l'obligation à une personne de qualité, qui a » bien voulu me l'envoyer en manuscrit..... » Cependant je suis obligé d'avertir que ce que » l'on trouvera ici n'est pas la fin de l'ouvrage, » et qu'il y a encore un troisième et un qua- » trième tomes, que je donnerai immédiatement » après celui-ci. » La première page qui suit, est cotée 209, et commence ainsi : SUITE DE L'ODYSSÉE D'HOMERE. *Cependant le peuple*, etc. Ce libraire donna successivement une *Suite du second tome*, et une *IIe Suite du second tome.* Ces trois fragments comprennent, avec la première partie, huit cent quatre-vingt-dix-neuf pages petit *in*-12, et finissent au milieu de la descente de Télémaque aux enfers, par ces mots du livre XIV (*ou* XVIII), *pour le soulagement des peuples.* FIN. Le tome III, qu'il publia après, reprend au même endroit : *Ces rois se reprochoient les uns aux autres leur aveuglement*, etc. Mais il paroît qu'il se trouvoit une lacune dans la copie sur laquelle on commença l'impression : car les folios des premières pages de ce tome III, jusqu'à la p. 44, sont en chiffres romains; après, vient la page 1 en chiffres arabes : et l'on a été obligé de réimprimer quelques pages en caractères plus menus, pour réunir les deux textes. Ce volume contient le reste du *Télémaque*, qui finit par ces mots : *reconnut son père chez le fidèle Euménie.* Nous avons sous les yeux la première, la seconde et la cinquième éditions de ce troisième tome, datées de la même année 1699.

15. — On fit en même temps en France des éditions du *Télémaque*, sous le nom de Moetjens. Ces éditions n'ont pas son écusson sur le titre, ni de réclame au bas de chaque page, comme celle de Hollande. Le caractère en est différent, ainsi que la division des volumes. Une d'entre elles est *in*-12, sur beau papier. Le frontispice et les titres courants portent seulement, *Les Avantures de Télémaque*, sans faire mention de *l'Odyssée.* Il y a dans le dernier volume vingt feuillets sans chiffres; ce qui suppose qu'on a réimprimé après coup ce qui manquoit à cet endroit, dans la copie dont on se servoit. Une autre édition est divisée en quatre volumes petit *in*-12 : les deux premiers sont copiés sur celle de Moetjens; les deux derniers sont autrement divisés; et à la fin on a corrigé, *reconnut son père chés le fidèle Eumée;* après quoi on lit : *Fin de la quatrième partie.* Toutes ces éditions ont été imprimées à la hâte, et très-incorrectement (1).

Une autre, que Bosquillon cite comme la première complète, est celle qui renferme tout le *Télémaque* en un volume *in*-12. Il n'y a qu'un faux titre, qui porte simplement : *Les Avantures de Télémaque fils d'Ulysse*, sans indication ni du lieu ni de l'année de l'impression.

(1) On peut juger quelles éloient les fautes de ces premières éditions par l'échantillon qui suit. On y lit : *Sorciers* pour *Locriens; les Prussiens* pour *les Brutiens; cette côte de Tamée* pour *cette côte de la mer; au lieu de* pour *acheva; et pendant qu'il s'esquivoit* pour *et perdant l'équilibre*; *l'onzième* pour *Eunésime*, etc., etc.

Au verso se trouve un avis *au lecteur*, où l'éditeur prévient que « cette impression a été faite » sur une copie sans lacune, très-différente de » celles qui sont entre les mains de quelques » particuliers; que l'ouvrage est présentement » complet et entier. » Il ajoute ensuite, en caractères plus petits : « Le lecteur ne sera pas » surpris de voir le chiffre redoublé, quand il » saura qu'on n'avoit d'abord eu intention, que » de donner la suite de ce qui avoit été im- » primé; mais on a depuis cru, avec raison, » que l'ouvrage complet feroit baucoup plus de » plaisir. » Cet avis donne lieu de croire que les quatre parties qui font suite au premier volume de la veuve Barbin, n'étoient point encore publiées, et que cette édition a pu être faite simultanément sur une autre copie. Quoi qu'il en soit, ce volume renferme d'abord les deux cent huit pages de Barbin, qui n'en font que quatre-vingts : ensuite les chiffres et les signatures recommencent; et on a mis en tête de la page 1 : *Suite des Avantures de Télémaque ;* les chiffres continuent sans interruption jusqu'à la page 350, où finit l'ouvrage. Cette édition est imprimée en caractère dit *petit-romain ;* le papier est beau, et l'impression soignée : ce qui nous feroit croire qu'elle n'est pas de Rouen, comme le veulent quelques bibliographes. Du reste, elle n'est guère plus correcte que les autres.

Nous avons sous les yeux une autre édition dont personne n'a parlé jusqu'ici, peut-être parce qu'on n'a point examiné en quoi elle diffère de celles du même temps; elle porte sur le titre : *A Cologne, chez Pierre Marteau ;* 1699. On l'a partagée en cinq volumes ; le titre de la première page est *Suite de l'Odissée d'Homere*, et aux titres courants on a mis *Odicée*. Il est incontestable que cette édition a été imprimée sur une copie qui différoit, en beaucoup de points, de celles qui ont servi aux éditions déjà mentionnées : car le copiste y a évité quelques-unes des omissions que nous indiquons plus bas, (n. 16, 21); et l'on y trouve plusieurs des corrections et additions faites par l'auteur dans la première copie (1), et qui ne sont dans aucune des éditions antérieures à 1717, comme nous l'avons dit ci-dessus, n. 8. Le format est un petit *in*-12; caractère dit *philosophie*, papier un peu bis : l'ouvrage paroît imprimé en Flandre, peut-être à Lille ; il y a une réclame à chaque page. Mais cette édition n'est pas plus soignée que les autres, sous le rapport de la correction du texte, et surtout des noms propres; il y a même, vers la fin, des lacunes de plusieurs lignes.

Il parut encore, cette même année, en un volume *in*-12, de 119 pages, *les Avantures et Histoire de Telemaque*, 1699; sans nom de ville ni d'imprimeur. Ce volume contient la première partie de la veuve Barbin, mais avec des variantes, et quelques lignes de plus à la fin, qui indiquent qu'il fut imprimé sur une copie différente. Cette édition a été sans doute faite avec précipitation; car elle est remplie de fautes d'impression : on la dit excessivement rare. On a mis à la dernière page cette épigramme, que nous rapportons parce qu'elle est peu connue :

A Télémaque écrit dans l'estile (*sic*) d'Homére,
Qui voudra comparer les *Maximes des Saints*,
Trouvera que l'auteur eut deux divers desseins,
Qui, malgré lui, le font à lui-même contraire.
  Dans l'un, que de solidité !
  Tout y tend à la vérité;
  Et dans l'autre, tout est chimére.
Parlez, me dira-t-on, un peu plus clairement.
  Puisqu'il faut donc que je m'explique :
  Le solide, c'est le roman;
  Le frivole, c'est le mystique.

16. — Les éditions dont nous avons parlé jusqu'ici n'avoient aucune division. Les premières qu'on divisa en livres, parurent aussi en 1699. L'une, en deux volumes, petit caractère et papier bis, paroît avoir été faite à Rouen, quoiqu'on lise sur le titre : *à Liége.* On a mis un sommaire pour chaque livre; mais on n'en a fait qu'un pour les livres I et II, parce que ces deux livres, qui contiennent les deux cent huit pages de Barbin, sont joints ensemble; les livres III et IV sont de même réunis; et un nouvel ordre de pages recommence, chaque fois qu'il y a une division. Au second tome, qui comprend les cinq derniers livres, les chiffres se suivent jusqu'à la fin. Cette édition est très-fautive; on y a sauté des pages entières.

Une autre, publiée sous le nom de *Bruxelles, chez François Foppens*, M.DC.XCIX, porte au faux titre : *Les Avantures de Telemaque, fils d'Ulysse. Suite de l'Odyssée d'Homere.* Mais le frontispice ne fait point mention de l'Odyssée; on y lit seulement : *Nouvelle édition, divisée en*

(1) En voici quelques exemples, que nous pourrions multiplier s'il en étoit besoin. Liv. I (page 3) : *La grotte de la déesse ne résonnoit plus de son chant ;* au lieu de *du doux chant de sa voix*, qu'on lit dans l'autographe et dans les premières éditions. Livre III (page 48, col. 79) : *par là je me croyois déjà un homme fait* (page 49, col. 81) : *C'est un crime encore plus grand à Tyr que d'avoir de la vertu.* Livre V (page 108, col. 178) : *car la plupart des hommes, éblouis par les choses éclatantes, comme les victoires et les conquêtes, les préfèrent à ce qui est simple, tranquille et solide, comme la paix et la bonne police des peuples.*

dix livres. Le caractère, le papier et l'agencement typographique indiquent une édition faite en France, et probablement à Paris. Ajoutez, qu'il n'y a pas de réclame au bas de chaque page, contre l'usage invariable des imprimeurs flamands et hollandois. Le nom de Fénelon ne se lit nulle part. L'imprimeur s'est borné à ce court avis : « Au lecteur. L'ouvrage est présen- » tement complet et entier, tel que l'a fait son » illustre auteur. » Et il ajoute : « On a trouvé » à propos de diviser cet ouvrage en dix livres, » pour reposer le lecteur; et pour plus grande » commodité, on a mis avant chaque livre un » sommaire ou argument. » L'édition est en deux tomes, dont le premier a 216 pages; le second se termine à la page 227, par ces mots : *Chez le fidèle Eumée;* plus correcte, en cela, que les éditions de Hollande et autres, qui portent *Euménie*, ou *Eumenes.* Mais on retrouve dans le texte toutes les fautes qui proviennent d'une impression exécutée sur une copie faite à la hâte. La division en dix livres fut adoptée par Moetjens, dans ses éditions subséquentes, excepté pour le deuxième livre, qui, dans l'édition que nous décrivons, commence par ces mots : *Aussitôt que Phebus eut répandu ses premiers rayons;* au lieu que Moetjens reprend deux pages plus haut : *Calypso, qui avoit été jusqu'à ce moment immobile.* Le libraire de Hollande s'est pareillement approprié les *Sommaires* de notre éditeur françois; et il a fait en cela preuve de jugement; car ils sont écrits correctement, et exposent assez bien la matière de chaque livre.

En 1700, on imprima en France, toujours sous la rubrique de *Bruxelles, Fr. Foppens*, une autre édition du *Télémaque* divisée en seize livres, avec un sommaire à chacun, et en deux volumes assez minces. Le papier est bon, et l'impression soignée; ce qui peut faire penser qu'elle ne vient pas de Rouen, comme on l'a avancé. Le titre est en rouge et en noir; et on y annonce que cette édition est *augmentée, et corrigée d'une infinité de fautes qui s'étoient glissées dans les autres.* Le tome 1er contient deux cent soixante-dix-huit pages; le second finit à la page 290, où on lit : *Fin du seizième et dernier livre.* Le texte paroît assez soigné pour la correction.

17. — Moetjens, voulant donner une édition du *Télémaque* plus correcte que celles qui avoient paru, engagea l'abbé de Saint-Remi, qui se trouvoit alors en Hollande (1), à revoir le texte. Cette édition parut en 1701, divisée en dix livres, avec des sommaires à chacun; elle forme un volume *in*-12 de 448 pages, (y compris *les Aventures d'Aristonoüs*) imprimé en petit caractère et sur beau papier. On mit pour la première fois au frontispice le nom et tous les titres de l'illustre auteur. Le libraire avoit obtenu, dès 1699, un privilége des Etats de Hollande et de West-Frise; il l'imprima à la suite du frontispice. Après, vient la *Préface*, rédigée par l'abbé de Saint-Remi, dans laquelle il prend occasion du *Rapport* fait par Bossuet, l'année précédente, à l'assemblée du clergé de France, sur l'affaire du Quiétisme, pour rappeler hors de propos les controverses des deux prélats. Mais la manière dont il parle de *l'amour pur*, prouve qu'il n'entendoit pas la matière; et Fénelon qualifie ses expressions, d'*étrange théologie* (2). En témoignant son admiration pour la soumission sans réserve de l'archevêque de Cambrai au jugement du saint siége, qui avoit condamné son livre, l'abbé de Saint-Remi s'élève contre Bossuet avec une partialité trop injuste, et « lui prête, dit le cardinal de Baus- » set (3), des motifs d'intérêt et des sentimens » de jalousie, auxquels ce prélat étoit assuré- » ment bien supérieur. Un excès de crédulité » ou de malignité lui avoit fait adopter toutes » les fables dont le vulgaire ignorant aime à » s'entretenir, pour expliquer les motifs secrets » qui font agir les hommes élevés sur la scène » du monde. » Cet abbé emploie le reste de sa *Préface* à répondre aux critiques qui avoient paru contre le *Télémaque;* il la termine par deux fables, savoir : *le Serpent et la Lime,* de La Fontaine; l'autre, assez mal écrité, intitulée : *Le Cygne et les Oisons;* et deux épigrammes que nous citerons plus bas.

Moetjens réimprima le *Télémaque*, absolument conforme à l'édition dont nous parlons, en 1703, et plusieurs fois depuis, toujours avec la même *Préface.* Mais il y ajouta, dans l'édition de 1708 et dans les suivantes, deux pièces

(1) Jean-Baptiste de la Landelle, gentilhomme Breton, plus connu sous le nom d'abbé de Saint-Remi, fit imprimer à La Haye, en 1701 et en 1716, des *Mémoires pour servir à l'Histoire de France* sous la première race de nos rois. (Voyez *Biblioth. hist. de la France*, par Fevret de Fontette, tome II, n. 16147-148.)

(2) Voyez la 62e des *Lettres diverses. Correspondance;* tome II, page 433.

(3) *Histoire de Fénelon;* édition de 1817, tome III. *Pièces justificatives* du livre IV, n. I, p. 455.—Ses déclamations contre Bossuet ont paru si outrées au possesseur d'un exemplaire de cette édition, qu'il a écrit en marge la note suivante : « On ne peut » douter que cette *Préface* ne soit l'ouvrage de quelque Protes- » tant, ennemi de M. de Meaux. Le fiel y coule partout. Il affecte » d'être ou de paroître catholique; mais il ne donnera pas » le change. » *Note de l'édition de Lyon*, p. 29.

de poésie latine, savoir : une fable, *l'Aigle et les Hiboux,* contre les détracteurs de Fénelon; et une ode qui contient une analyse poétique du *Télémaque.* Les historiens de Fénelon ne paroissent point avoir connu ces pièces; nous les insérons à la fin de ces *Recherches.*

Les autres éditions publiées depuis cette époque, jusqu'en 1717, sont copiées sur quelqu'une des précédentes, et divisées les unes en dix, les autres en seize livres.

§ III.

Des éditions authentiques.

Nous décrivons sous ce titre, d'abord les éditions du *Télémaque* faites ou revues sur les manuscrits; ensuite quelques autres, dignes d'attention, publiées d'après celles-ci, en Hollande et ailleurs, et accompagnées de remarques critiques, ou de notes géographiques, historiques et littéraires.

I. *Des éditions faites ou revues sur les manuscrits.*

18. — « Tant que Fénelon vécut, dit le cardinal de Bausset (1), il dédaigna d'avouer ou » de désavouer son livre; il ne s'occupa point » de corriger les fautes qui s'étoient glissées » dans toutes ces éditions si rapides et si multi- » pliées. Ce fut de sa part une espèce de respect » qu'il voulut montrer à Louis XIV, en ne » paroissant attacher aucun prix au succès d'un » ouvrage qui avoit eu le malheur de lui dé- » plaire. D'ailleurs il lui étoit facile de prévoir, » qu'après sa mort et celle de Louis XIV, sa fa- » mille pourroit rectifier sans inconvénient les » inexactitudes et les imperfections de toutes » ces éditions étrangères. »

19. — Enfin le marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai, donna, en 1717, la *première édition* du Télémaque, *conforme au manuscrit original.* Cette édition, publiée à Paris chez Jacques Estienne (2), est en deux volumes *in*-12, imprimés en gros caractères, sur beau papier; elle est ornée de figures en taille douce, d'une exécution médiocre, excepté le frontispice, sur lequel est le portrait de Fénelon, assez bien gravé par Duflos, mais peu ressemblant. Le marquis de Fénelon la dédia au roi Louis XV. L'*Avertissement* est ainsi conçu : « La famille de feu » monseigneur l'archevêque de Cambrai donne » ici une nouvelle édition des *Aventures de Télémaque,* sur un manuscrit original qui s'est » trouvé parmi ses papiers. Toutes les éditions » qu'on a vues jusqu'à présent, ont été très- » défectueuses, et faites sans l'aveu de l'auteur. » C'est une justice qu'on lui rend, en faisant » paroître son ouvrage tel qu'il est sorti de ses » mains. Il l'avoit partagé en vingt-quatre » livres, à l'imitation de l'Iliade. Outre cette » division nouvelle, cette édition se trouvera » différente, en une infinité d'endroits, de toutes » les autres qui ont paru. Souvent, à la vérité, » ces différences ne regardent que le style, et » ne font qu'ajouter quelque grâce au discours, » par un arrangement plus harmonieux des » paroles; mais aussi, l'on avoit omis des choses » très-précieuses et assez étendues, qu'on a » restituées fidèlement ici sur l'original... L'on » a cru ne devoir pas laisser plus long-temps à » la tête de cet ouvrage, une *Préface* (3) qui y » a paru, et que l'auteur du *Télémaque* n'a ja- » mais approuvée. On a mis en sa place le *Discours* suivant, où l'on tâche de développer » les beautés de ce poëme, sa conformité aux » règles de l'art, et la sublimité de sa morale. »

20. — Ce *Discours* est celui du chevalier de Ramsay *sur la poésie épique,* dirigé principalement contre les critiques du *Télémaque,* à la suite duquel est placée l'*Approbation* de M. de Sacy, censeur royal, conçue en ces termes :

« J'ai lu, par ordre de monseigneur le chancelier, cet ouvrage, qui a pour titre : *Les » Aventures de Télémaque,* avec une préface » qui en découvre toutes les beautés; et j'ai » cru qu'il ne méritoit pas seulement d'être » imprimé, mais encore d'être traduit dans » toutes les langues que parlent ou qu'entendent » les peuples qui aspirent à être heureux. Ce » poëme épique, quoiqu'en prose, met notre » nation en état de n'avoir rien à envier, de ce » côté-là, aux Grecs et aux Romains. La fable » qu'on y expose ne se termine point à amuser » notre curiosité, et à flatter notre orgueil. Les » récits, les descriptions, les liaisons et les » grâces du discours éblouissent l'imagination » sans l'égarer; les réflexions et les conversa- » tions les plus longues paroissent toujours trop » courtes à l'esprit, qu'elles n'éclairent pas » moins qu'elles l'enchantent. Entre tant de ca- » ractères d'hommes si différens que l'on y » trouve, il n'y en a aucun qui ne grave dans » le cœur des lecteurs l'horreur du vice ou

(1) *Histoire de Fénelon, ubi suprà,* p. 457.

(2) Des exemplaires portent au frontispice : *Chez Florentin Delaulne;* c'est la même édition.

(3) Celle de l'abbé de Saint-Remi.

» l'amour de la vertu. Les mystères de la politique la plus saine et la plus sûre y sont dévoilés; les passions n'y présentent qu'un joug » aussi honteux que funeste; les devoirs n'y » montrent que des attraits qui les rendent aussi » aimables que faciles. Avec Télémaque, on » apprend à s'attacher inviolablement à la religion, dans la bonne comme dans la mauvaise » fortune; à aimer son père et sa patrie; à être » roi, citoyen, ami, esclave même si le sort le » veut. Avec Mentor, on devient bientôt juste, » humain, patient, sincère, discret et modeste. » Il ne parle point, qu'il ne plaise, qu'il n'intéresse, qu'il ne remue, qu'il ne persuade. » On ne peut l'écouter qu'avec admiration; et » on ne l'admire point, que l'on ne sente qu'on » l'aime encore davantage. Trop heureuse la » nation pour qui cet ouvrage pourra former » quelque jour un Télémaque ou un Mentor! » A Paris, ce premier juin 1716. »

21. — Les mêmes libraires firent en même temps une autre édition du *Télémaque*, pareillement en deux volumes; mais en caractères plus petits. Elle passe pour être moins correcte que l'autre. Ce n'est pas néanmoins que la première puisse être vantée pour sa correction; car il y a beaucoup de mots passés, et même des lignes omises. Mais elle a l'avantage de renfermer toutes les additions que Fénelon fit à son livre, depuis sa première publication en 1699. On peut évaluer ces additions à un douzième environ de l'ouvrage, et non à un quart ou à un sixième, comme l'ont avancé quelques éditeurs. Cette édition est terminée par une ode de Fénelon sur le prieuré de Carenac, dont il fait la description. C'est, dit M. de Bausset (1), « un ouvrage de » sa première jeunesse, inspiré par sa tendre » amitié pour l'abbé de Langeron, et qui fait » éprouver cette espèce de tristesse calme et » douce, que nous appellerions mélancolie, si » on n'avoit pas abusé de cette expression depuis » quelques années. » Mais on ne joignit point au *Télémaque*, *les Aventures d'Aristonoüs*, qui n'avoient en effet aucun rapport à ce livre, et qui devoient mieux trouver leur place dans la nouvelle édition des *Dialogues* et des *Fables*, que le marquis de Fénelon publia en 1718. On se conforma, dans les pays étrangers, à l'édition de Paris; et elle fut réimprimée en Hollande la même année.

Le manuscrit original dont l'*Avertissement* fait mention, est la seconde copie déjà décrite. Il est aisé de se convaincre, par la confrontation, qu'on n'a guère eu recours qu'à celle-là. Encore, si on l'eût suivie exactement, on auroit évité un grand nombre de fautes qui déparent cette édition. En effet, il est presque impossible d'expliquer comment certaines fautes, qui ne sont point dans les manuscrits (2), se sont introduites dans l'édition de 1717, d'où elles ont passé dans les suivantes : à moins qu'on ne veuille convenir qu'on s'est servi pour l'impression, en 1717, d'une des éditions antérieures d'où ces leçons sont tirées, et qu'alors, au lieu de faire copier entièrement le manuscrit, on s'est borné à extraire, pour joindre à l'imprimé qui servoit de copie, les additions que l'auteur avoit faites à son livre depuis les premières éditions. Mais ce que nous avons à dire sur ce sujet sera mieux placé dans le compte que nous rendrons de la collation des manuscrits.

22. — Les libraires Estienne et Delaulne donnèrent à Paris, en 1730, une édition du *Télémaque* en deux vol. *in*-4°. Elle n'a d'autre mérite qu'un très-beau papier, et un gros caractère; mais nulle correction. On a mis à la tête une carte géographique, et des gravures à chaque livre, sur les dessins de Coypel, Surville et Humblot. Ces gravures sont d'une exécution médiocre : le portrait de Fénelon, gravé en médaillon, se distingue à peine sur le frontispice, au milieu de la Sagesse, de génies, et autres figures allégoriques qui l'accompagnent; et il est tellement dépourvu de ressemblance, qu'on le qualifie de *monstrueux*, dans l'*Avertissement* de l'édition de Hollande dont nous allons parler. On joignit à cette édition, des notes mythologiques, historiques, et en partie morales (3), mais dépourvues d'intérêt. On voit même qu'elles ont été faites sur une édition antérieure à 1717, puisqu'on y parle de l'histoire

(1) *Histoire de Fénelon*, *ubi suprà*, p. 460.

(2) Nous citerons pour exemples de ces fautes : Livre II, page 29 : *un vieillard qui tenoit un livre à la main*, au lieu de *qui tenoit dans sa main un livre*, comme portent les manuscrits. Page 36 : *attirèrent bientôt autour de* MOI, pour *autour de* NOUS. Liv. IX (ou XI), page 229 : *Tout à coup Mentor dit : O rois! ô capitaines assemblés! désormais... vous ne* SEREZ *plus qu'un peuple*; au lieu de *dit* AUX *rois et* AUX *capitaines assemblés : Désormais...... vous ne* FEREZ *plus*, etc. Livre XII (ou XV), page 319 : *J'arrive au* SIÉGE, au lieu de *J'arrive à* SIGÉE : cette faute a été remarquée par David Durand, qui la corrigea dans le texte de 1731, et qui se borna à une note en 1745. (Voyez son édition du *Télémaque*, Londres, 1745, page 278). Page 320 : *Ceux qui m'avoient promis de lui dire* MA MISÈRE, au lieu de *Ceux qui m'avoient promis de* LE *lui dire*. Livre XVI (ou XXI), page 454 : *Puissent se ressouvenir nos derniers neveux*, au lieu de *Puissent nos derniers neveux se souvenir*.

(3) Ces notes ne sont pas tirées des éditions de Hollande : elles sont moins bien rédigées; et on n'y a pas inséré les *remarques* satiriques de ces mêmes éditions. Ce qu'on lit à cet égard, dans les *Pièces justificatives* du livre IV de l'*Histoire de Fénelon*, édition de 1817, n'est point exact. On n'eût pas souffert en France la réimpression de ces *remarques*.

d'Œdipe, comme gravée sur les armes de Télémaque, histoire qui ne se trouve plus dans les éditions postérieures. Aussi les libraires, qui avoient supprimé l'*Avertissement* de 1717, furent-ils obligés d'avertir que la famille de l'archevêque de Cambrai n'avoit eu aucune part à ces notes.

23. — Ce fut aussi vers l'année 1730, que le marquis de Fénelon, alors ambassadeur de France en Hollande, songea à donner une édition du *Télémaque*, qui pût satisfaire les amateurs du luxe typographique. Elle parut en 1734, à *Amsterdam, chez Wetstein et Smith*, en un volume *in*-folio, dont on ne tira que cent cinquante exemplaires; mais on l'imprima en même temps *in*-4°, à un bien plus grand nombre. Celle-ci a 424 pages, et l'autre 395 seulement, parce que les pages en sont plus longues de trois lignes. On leur a donné cette longueur, et même on les a encadrées, afin que les marges, quoique grandes, ne parussent point disproportionnées. L'*in*-folio est sur un papier fort et très-blanc; on y joignit les premières épreuves des gravures, qui sont un des plus beaux ornemens de cette édition. Rien n'a été épargné pour la rendre digne de l'ouvrage; et elle est aussi bien exécutée, sous le rapport de l'art, qu'on pouvoit le faire à cette époque. Un très-beau portrait de Fénelon, gravé par Drevet, sur un portrait original en pastel, qui appartenoit à la famille, précède le titre : les autres gravures, au nombre de vingt-cinq, furent dessinées et gravées par d'habiles artistes françois et hollandois, entre lesquels il faut compter Bernard Picart (1). Le commencement de chaque livre et la fin de la plupart, sont ornés de vignettes et de culs-de-lampes en taille-douce, exécutés avec le même soin. Quelques-uns de ces ornemens sont répétés à plusieurs livres, et les planches, par conséquent, en furent plus usées, que celles dont on ne se servit qu'une fois. Il suit de là que l'*in*-folio est le seul format où l'on puisse être assuré d'avoir de bonnes épreuves. L'*in*-4° a été imprimé sur papier dit grand raisin, mais d'une qualité bien inférieure à celui de l'*in*-folio. Les pages ne sont pas encadrées. La différence de leur longueur a été cause qu'il n'est pas toujours resté, à certains livres, assez de blanc pour y mettre un cul-de-lampe, tantôt dans l'un, et tantôt dans l'autre format; de sorte que quelquefois ces ornemens ne sont pas les mêmes aux mêmes livres.

Mais, outre ces avantages extérieurs, il en est d'autres qui distinguent cette édition. Le texte fut revu sur les manuscrits; et on en fit disparoître une partie des fautes qui y étoient restées en 1717. Il est fâcheux qu'en même temps les éditeurs se soient permis de corriger le texte avec trop de hardiesse, et de leur seule autorité. L'Epître dédicatoire au roi Louis XV a été retranchée. Le livre contient d'abord un *Avertissement*, où l'on s'élève fortement contre les notes de l'édition de Paris 1730, *in*-4°; on blâme surtout l'injustice des *remarques* odieuses qui accompagnent les éditions faites en Hollande en 1719 et en 1725; remarques aussi injurieuses à la mémoire de Fénelon qu'à celle de Louis XIV. On a placé ensuite, l'*Approbation* de M. de Sacy, et le *Discours sur la poésie épique*, du chevalier de Ramsay, qui venoit d'y faire des corrections et additions considérables. Le volume est terminé par l'*ode à l'abbé de Langeron*, sur la solitude de Carenac.

24. — On avoit encore imprimé, pour être jointes à cette édition, les pièces suivantes : 1° *Examen de Conscience pour un Roi* : 40 pages; 2° *Récit abrégé de la vie de M. de Fénelon* : 43 pages; 3° *Généalogie de M. de Fénelon*, avec la *Liste de ses ouvrages* : 10 pages; 4° *Mémoire concernant la personne, la vie et les écrits de madame Guyon* : 3 pages en petits caractères et à deux colonnes. Personne n'a remarqué jusqu'ici, qu'au verso de la page 395 des exemplaires *in*-folio, on distingue encore les vestiges des lettres EXA-, réclame qui indique l'*Examen de Conscience* qui devoit suivre : on a tâché de faire disparoître ces lettres en les grattant (2). Debure, dans sa *Bibliographie*, dit qu'*on croit que la famille de l'auteur obtint la suppression* de ces pièces *pour des raisons particulières* : mais on sait maintenant que ce fut le ministère françois qui exigea impérieusement du marquis de Fénelon cette suppression (3). Il échappa pour-

(1) Bernard Picart étoit mort au mois de mai 1733. Cet artiste a dessiné le frontispice allégorique qui fut gravé par Folkema; et il grava lui-même les estampes des livres II et VII. L.-F. Dubourg a donné les dessins de seize gravures; et G.-F.-L. Debrie en a dessiné six, dont une est gravée par lui en 1729. D'autres sont datées de 1731, 32 et 33. Il y a cinquante ans que J.-B. Tilliard grava à Paris, d'après les dessins assez médiocres de Monnet, une suite d'estampes pour le *Télémaque*. On les trouve jointes ordinairement aux éditions de Didot le jeune, *in*-4°. Quoique bien exécutées, ces gravures sont inférieures à celles de Hollande.

(2) Ces lettres n'ont point été grattées dans tous les exemplaires; il en existe un à Paris, dans la *Bibliothèque de l'Arsenal*, où elles subsistent encore. On n'avoit pas remarqué de semblables traces dans l'édition *in*-4°. Mais Crozet, libraire de la Bibliothèque royale, mort en 1841, m'a affirmé qu'il avoit vendu un exemplaire *in*-4°, dans lequel ces mêmes pièces se trouvoient.

(3) L'*Histoire de Fénelon* offre des détails curieux sur cette affaire. — *Pièces justificatives* du livre IV, n. 3. Voyez encore ce

tant quelques exemplaires de ces pièces; le marquis en réserva deux pour la famille de Fénelon; et M. de Chauvelin, ministre des affaires étrangères, en demanda un (1). On se servit de quelqu'un d'eux, pour réimprimer les mêmes pièces à Londres en 1747, un vol. *in*-12, en retranchant néanmoins le *Mémoire sur madame Guyon*, qui n'offroit pas autant d'intérêt.

25. — J. de Wetstein fit paroître à Leyde, en 1761, une édition du *Télémaque in*-folio, à l'instar de celle de 1734, et avec les mêmes gravures. Elle est sur beau papier; mais le caractère est maigre et plus serré; les planches, déjà usées, n'ont donné que de très-médiocres épreuves. On a mis quelques vignettes nouvelles, qui étant plus nettes, font contraster davantage les anciennes. Cette édition contient, à la tête, une *Epître dédicatoire* à Guillaume V, prince d'Orange; un *Avertissement*, différent de celui de 1734, et la *Généalogie de Fénelon*. On a inséré au bas des pages un petit nombre de notes géographiques, historiques et mythologiques, et à la fin l'*Examen de conscience pour un roi;* mais on a retranché l'*ode à l'abbé de Langeron*. Cette édition n'est pas commune en France, et elle y est peu recherchée.

26. — Lorsque, vers 1780, on s'occupoit à préparer l'édition complète des *Œuvres de Fénelon*, qui parut chez Fr. Amb. Didot l'aîné, quelques années après; ce même imprimeur, ayant les manuscrits à sa disposition, fit revoir le *Télémaque*, et publia en 1781, dans la *Collection* dite *d'Artois*, sa nouvelle édition (4 vol. *in*-18), qu'il a depuis reproduite dans celles qu'il imprima, par ordre du roi Louis XVI, pour l'éducation du Dauphin (2), et dans le tome V des *Œuvres* de l'archevêque de Cambrai, *in*-4°. On lit en tête cet avis : « Cette édition, DONT ON CERTIFIE LA FIDÉLITÉ, a » été collationnée sur trois manuscrits pré- » cieux (3).... Ces trois manuscrits ont été com- » parés entre eux et avec les éditions anciennes » et modernes, par l'imprimeur, sous les yeux » de M. l'abbé Gallard, docteur de la maison » et société de Sorbonne, vicaire général de » Senlis, dépositaire de tous les manuscrits de » cet auteur célèbre, dont il prépare une édition » complète (4). »

Qui ne croiroit, en lisant cet avis, qu'on n'a épargné aucun soin pour donner le texte le plus pur et le plus correct? Et cependant, tout en corrigeant une multitude de fautes qu'y avoient laissées les éditeurs de 1717 et 1734, on s'est permis fréquemment de changer beaucoup de locutions autorisées par l'usage du temps où l'auteur écrivoit, et qu'il emploie constamment dans ses écrits, parce qu'on ne les trouvoit pas strictement conformes aux règles actuelles de la grammaire. Mais, puisque l'imprimeur *certifioit la fidélité de* son *édition*, il devoit suivre rigoureusement les manuscrits qu'il avoit sous les yeux, ou du moins ne pas taire qu'il avoit pris, en certains endroits, la liberté de faire des corrections, afin qu'on n'attribuât point à Fénelon les fautes de son éditeur.

27. — Depuis la publication des éditions de Didot, qui ont servi de modèle à un grand nombre d'autres, le docteur Bosquillon (5) en fit imprimer une nouvelle en 1799; elle forme deux volumes *in*-18. Le titre annonce qu'elle est *enrichie de variantes, de notes critiques, de plusieurs fragments extraits de la copie originale, et de l'histoire des diverses éditions de ce livre*. Par *variantes*, l'éditeur entend les diverses leçons qu'il a recueillies, soit dans le manuscrit autographe, le seul qui existât à la Bibliothèque du Roi lorsqu'il fit son travail, et le seul qu'il ait connu; soit dans quelques-unes des premières éditions, et dans les principales qui ont été faites depuis 1717. Ces *variantes* sont assez incomplètes : d'ailleurs il les a placées à la fin de chaque volume, avec un renvoi à la page et à la ligne auxquelles elles se rapportent; ce qui est si incommode, que la plupart des lecteurs ne prennent pas la peine de les consulter. Son texte est celui de Didot, auquel il

qui concerne l'*Examen de conscience pour un Roi*; ci-après, art. V, n. 1.

(1) Un très-bel exemplaire qui renfermoit ces pièces, a été vendu 506 fr. à Paris, à la vente de la bibliothèque de M. Caillard, en 1810. Le même exemplaire a été vendu de nouveau, en 1838, 306 fr. seulement; et il est passé en Angleterre.

(2) Il en fit trois éditions; une en 1783, 2 vol. *in*-4°, tirée à deux cents exemplaires; une seconde, la même année, 4 vol. *in*-18, tirée à quatre cent cinquante; une troisième, en 1784, 2 vol. *in*-8°, tirée à trois cent cinquante. Didot le jeune, imprimeur de MONSIEUR, en donna aussi deux belles éditions, en 1785, 2 vol. *in*-4°, et en 1790, 2 vol. *in*-8°.

(3) Ce sont les mêmes qui ont été décrits ci-dessus.

(4) On a fait observer dans la *Préface* qui est en tête des *Œuvres*, dans l'édition de Versailles (tome Ier, page 4, note 2), que, pendant le temps que l'abbé Gallard fut chargé de diriger l'édition des *Œuvres de Fénelon*, on avoit imprimé seulement le tome II et une partie du tome IIIe. On sait d'ailleurs qu'il s'occupoit uniquement de préparer, pour la *Vie* de l'illustre prélat, les matériaux depuis employés par le P. de Querbeuf; et qu'il abandonnoit à l'imprimeur et à ses correcteurs le soin de revoir les écrits qui devoient faire partie des *Œuvres*.

(5) Edouard-François-Marie Bosquillon, né à Montdidier en 1744, professeur à l'Ecole de médecine, et de littérature grecque au Collége de France, a publié une bonne édition des *Aphorismes* d'Hippocrate, et une traduction françoise du même livre. Il mourut en 1814. Aucune Biographie ne fait mention de son édition du *Télémaque*.

a fait un petit nombre de corrections. Il reproche aussi à cet imprimeur *d'avoir changé, sans autorité, des manières de parler propres à Fénelon, et qui indiquent le temps où il a écrit.* Souvent, dans ses *variantes*, il propose d'adopter des leçons tirées du manuscrit autographe, mais que l'auteur a changées dans les copies qu'il a revues : et c'est à quoi se bornent ses *notes critiques.* Les *fragmens* tirés de l'original se réduisent à l'histoire d'Œdipe, gravée sur les armes de Télémaque, et supprimée depuis; et à quelques passages effacés par l'auteur lui-même dans ce manuscrit. Bosquillon a cru devoir les conserver, comme un échantillon de la manière dont Fénelon travailloit à perfectionner son ouvrage en le limant sans cesse. Il n'y a rien de neuf dans ce qu'a écrit cet éditeur, touchant l'*histoire des diverses éditions du Télémaque;* nous avons même déjà remarqué qu'il a pris, pour la première édition, celle qui n'est évidemment qu'une réimpression, du moins pour les 208 pages de Barbin.

28. — J. F. Adry, ancien Oratorien, publia en 1811, une édition du *Télémaque*, en deux volumes *in*-8. Il a mis à la tête un *Précis de la vie de Fénelon*, avec une *Liste raisonnée des principales éditions qui ont paru* jusqu'à la sienne; et il a ajouté, à la fin du tome II, une Table des matières, et les *principales variantes.* Dans son *Avertissement*, il s'élève avec raison contre la témérité des éditeurs modernes qui ont *osé corriger le style de Fénelon.* Il a pris pour base de son édition le texte de Didot; mais l'ayant conféré avec le manuscrit original, et avec les principales éditions qui ont été données depuis 1717, il a choisi, *après un mûr examen*, parmi les variantes que présentent ces diverses éditions, *celles qui devoient être admises dans le texte, préférablement aux autres.* On peut conclure de là, qu'il n'a eu aucune règle fixe : aussi lui a-t-on reproché d'avoir introduit dans le *Télémaque* au moins mille fautes; et, en effet, on trouve dans son édition des leçons arbitraires, ou changées par l'auteur, et jusqu'à des lignes entières omises (1). La *Liste des diverses éditions* est curieuse; mais elle est grossie fort inutilement de toutes celles que publioient successivement les libraires de Paris, et qui sont de pures réimpressions, sans aucun égard à la correction du texte. Comme Adry n'a connu d'autre manuscrit que l'autographe, ses *variantes* sont insignifiantes, et moins complètes que celles de Bosquillon. Elles sont même à peu près inutiles, parce qu'il n'a mis aucun renvoi pour indiquer les pages auxquelles elles se rapportent.

29. — Enfin, M. Lequien, libraire de Paris, donna, en 1820, (2 vol. *in*-8°) la première édition de *Télémaque* qu'on puisse dire généralement conforme au texte original. Il l'annonce comme ayant été collationnée sur les trois manuscrits connus, qui sont les mêmes dont nous avons parlé; et, par l'examen approfondi que nous avons fait de ces manuscrits, nous nous sommes assurés des soins et de la diligence que cet éditeur a mis dans son travail. Cependant, comme il étoit obligé de collationner chaque manuscrit séparément, et souvent à mesure que l'on imprimoit, il n'est pas étonnant qu'il lui soit échappé un certain nombre de fautes. Nous en avons remarqué une centaine, la plupart d'omission, parmi lesquelles quelques-unes sont assez considérables (2) : mais nous ne comptons pas dans ce nombre plusieurs corrections de la seconde copie, qu'il a adoptées avec trop de confiance, comme venant de l'auteur même. Pour nous, qui, dans la confrontation que nous avons faite, pour notre édition, de tous les manuscrits de l'archevêque de Cambrai, avons eu le temps et l'occasion de reconnoître toutes les additions et corrections apocryphes que des mains étrangères ont glissées dans ces écrits, nous n'avons pas dû adopter aveuglément tout ce que nous avons trouvé dans cette copie. Il a fallu l'examiner en détail, la comparer avec l'autographe, et avec la première copie; c'est ce que nous avons fait, comme on le verra dans le compte que nous allons rendre de notre travail.

30. — Ce n'est pas la première fois que nous reprochons aux anciens éditeurs la liberté qu'ils se sont donnée (3), en publiant les ouvrages

(1) Cette édition a servi depuis, de modele a plusieurs autres, notamment à celle qui fait partie de la *Collection des meilleurs ouvrages françois*, imprimée chez P. Didot, 1814; et a la célebre édition qui fut donnée à Parme, par Bodoni, en 1812, 1 vol. *in*-fol.

(2) Voici les principales : Tome I, p. 226, on lit : *sa haine*, au lieu de *sa peine;* page 230 : *dans une propreté*, au lieu de *dans un ordre et une propreté;* page 233 : *les troupeaux*, pour *le lait des troupeaux;* page 283 : *en état de combattre*, pour *en âge.* Tome II, page 123 : apres *en brûlant le camp*, ajoutez *des alliés* qui est omis; page 336 : après *qu'à l'ambition sans bornes*, ajoutez *qu'à la jalousie* pareillement omis; page 351, *le vrai bonheur*, au lieu de *le vrai honneur.*

Des éditions du *Télémaque*, publiées depuis 1820, portent sur le titre, comme celle de M. Lequien : *collationnée sur les trois manuscrits connus à Paris.* Il ne faut pas croire néanmoins qu'on ait entrepris une nouvelle confrontation : on s'est borné uniquement à copier ce dernier éditeur, parce qu'on supposoit que son travail étoit le plus parfait. Nous pouvons affirmer avec certitude, que, depuis sa collation des manuscrits jusqu'à la notre, il n'en a été fait aucune autre.

(3) On peut revoir ce qui a été dit ci-dessus touchant les traités *De l'Existence de Dieu*, (art. 1, section 1re, n. 1, pages 7 et 8); et *De l'Education des Filles*, (art. 2, n. 1, pages 84 et 85); enfin

posthumes de Fénelon, de corriger ses expressions et son style, d'ajouter et de retrancher, non-seulement sans aucune raison, mais souvent contre toutes les règles du goût (1). Le *Télémaque* n'a pas été plus respecté. Nous avons déjà fait remarquer l'inattention et l'inexactitude des copistes, qui ont souvent transposé des mots, quelquefois en ont omis ou substitué d'autres, et ont même passé des lignes entières : venons aux éditeurs. La seconde copie, qu'on a suivie principalement en 1717, est chargée, sur les marges, d'un grand nombre de croix, indiquant les passages que les éditeurs avoient dessein de corriger, soit pour quelque tournure qui leur paroissoit incorrecte, ou pour quelque expression qui ne leur sembloit point assez noble; soit à cause de la répétition trop rapprochée des mêmes termes, que Fénelon affecte fort souvent, à l'imitation des anciens, et surtout des classiques Grecs, dont il s'étoit pénétré. C'est en effet dans tous les endroits ainsi notés, qu'on s'est éloigné davantage de l'original. Le marquis de Fénelon est celui qui s'est le plus exercé sur cette copie; on y remarque un grand nombre de corrections de sa main (2); et nous avons indiqué les plus importantes dans les *variantes*. Mais il n'avoit ni le goût assez sûr, ni le style assez élégant, pour entreprendre de corriger le *Télémaque*. On voit aussi, en examinant la copie, qu'il alloit à tâtons dans ses corrections; car tantôt il efface un mot, puis lui en substitue un autre, qu'il efface ensuite pour rétablir le premier.

31. — Encore si les éditeurs s'étoient bornés à faire ces changemens sur les manuscrits, il eût été plus facile de rétablir le texte dans sa pureté. Mais non; dans le cours de l'impression, en 1717, en 1734, et même en 1781, ils se sont permis une multitude de corrections arbitraires, selon leur caprice, ou selon les règles de grammaire que s'étoit faites chacun d'eux. Il y a des différences surprenantes entre ces trois éditions. Dans plusieurs passages où celle de 1717 s'éloigne des manuscrits, celle de 1734 y est conforme; puis en 1734 on change ce qu'on avoit respecté en 1717; et Didot, en 1781, a suivi tantôt une édition et tantôt l'autre (3). Enfin il se rencontre des endroits,

touchant les *Fables* et les *Dialogues des Morts*, (art. 4, n. 1 et 2, pages 95 et suiv.)

(1) Les premiers éditeurs des écrits posthumes de Bossuet ont fait la même chose, en retouchant le style des *Elévations sur les Mystères*, des *Méditations sur l'Evangile*, etc. comme nous l'avons remarqué dans l'*Avertissement* du tome VIII de ses *Œuvres*. On n'a point eu plus d'égard pour ses *Oraisons funèbres*. Nous avons aussi montré qu'on n'avoit pas, jusqu'à nos jours, donné d'édition exacte et complète du *Discours sur l'Histoire universelle*. (Voyez la *Notice sur les éditions de ce Discours. Œuvres de Bossuet;* tome XXXV, page 461.) Enfin les littérateurs, qui, depuis quelques années, se sont occupés de revoir le texte des autres classiques françois, pour le rétablir dans sa pureté primitive, ont fait, par rapport à eux, les mêmes observations que nous faisons ici à l'égard des écrits de Bossuet et de Fénelon. Mais ce n'est pas seulement en France que les éditeurs et les imprimeurs ont défiguré, les uns par des corrections arbitraires, les autres par leur ignorance ou leur incurie, les chefs-d'œuvre des grands écrivains. Un Recueil périodique, imprimé en Italie, a consacré plusieurs articles à relever des fautes qui déparent presque toutes les éditions de la *Jérusalem délivree* du Tasse; il fait voir qu'on auroit pu les éviter en consultant, soit les manuscrits, soit l'édition originale. *(Memorie di Religione*, etc. tome IV, VI et VII. *Modena*, 1823, *e seq.)*

(2) Outre les changemens faits par le marquis de Fénelon, et ceux qui appartiennent à l'auteur, comme nous l'avons dit, on rencontre, dans cette copie, de *nombreuses corrections interlinéaires*, dont il est parlé dans l'*Histoire de Fénelon*, livre IV, n. 19. Elles offrent le résultat de la collation, faite en son temps, de cette copie avec la première, et la restitution des *nombreux* passages omis par les copistes. Le cardinal de Bausset n'ayant pas vu la première copie, et trouvant dans celle-ci tant d'additions qui en proviennent, et qui manquent dans l'autographe, n'a pu les attribuer qu'à l'auteur.

(3) Nous en rapporterons ici quelques exemples, tirés seulement des cinq premiers livres.

PARIS, 1717 : tom. I, *pag* 2.	HOLLANDE, 1734, *pag.* 1 et 2 DIDOT, 1787, *pag.* 7.
Mais ces beaux lieux, loin de modérer sa douleur, *lui faisoient rappeler* le triste souvenir, etc.	Mais ces beaux lieux, loin de modérer sa douleur, NE *faisoient* QUE LUI *rappeler* le triste, etc.
P. *p.* 4. D. *p.* 9.	H. *p.* 4.
Son nom fut célèbre dans *toute* la Grèce et dans toute l'Asie par sa valeur... Maintenant errant dans *toute* l'étendue des mers.	Son nom fut célèbre dans la Grèce et dans toute l'Asie par sa valeur... Maintenant errant dans l'étendue des mers.
P. *p.* 11. H. *p.* 7.	D. *p.* 13.
Est-ce donc là, ô Télémaque, les pensées, etc.	*Sont-ce* donc là, ô Télémaque, les pensées, etc.
P. *p.* 17.	H. *p.* 9. D. *p.* 17.
Vous savez mieux que moi *comme* il mérite d'être pleuré.	Vous savez mieux que moi *combien* il mérite d'être pleuré.
P. *p.* 20. H. *p.* 10.	D. *p.* 19.
Télémaque *reprit* ainsi.	Télémaque *répondit* ainsi.
P. *p.* 29. D. *p.* 24.	H. *p.* 14.
Les beufs mugissans et *les* brebis bêlantes venoient en foule.	Les *troupeaux* de bœufs mugissans et *de* brebis bêlantes venoient en foule.
P. *p.* 94. D. *p.* 67.	H. *p.* 42.
portent leurs branches épaisses jusque *vers* les nues.	portent leurs branches épaisses jusque *dans* le nues.
P. *p.* 131.	H. *p.* 58. D. *p.* 90.
Je m'éveillai, et je *sentis* que ce songe, etc.	Je m'éveillai, et je *connus* que ce songe, etc.
P. *p.* 143. D. *p.* 98.	H. *p.* 62.
Je sentis comme un nuage épais *sur* mes yeux.	Je sentis comme un nuage épais, qui *se dissipoit de dessus* mes yeux.
P. *p.* 153. D. *p.* 104.	H. *p.* 67.
Leurs yeux étoient enflammés, et leurs bouches *etoient fumantes.*	Leurs yeux étoient enflammés, et leurs bouches *écumantes.*

dans la seconde copie, où l'on a corrigé le texte, sans qu'on ait eu égard ensuite à ces changemens dans l'impression; comme aussi on trouve changés, dans les imprimés, beaucoup de passages où les trois manuscrits sont conformes entre eux (1), aussi bien qu'avec les premières éditions. On peut se convaincre, par là, de l'attention minutieuse qu'il falloit apporter à l'examen de chaque passage, pour ne pas donner lieu d'imputer à l'auteur les fautes des copistes et des éditeurs, et pour discerner la véritable leçon au milieu de tant de corrections apocryphes.

32. — Nous avons eu l'avantage de pouvoir consulter à la fois les trois manuscrits; et cela nous a été d'un grand secours, pour remonter à la source des diverses leçons des différentes éditions, et pour reconnoître l'origine des fautes qui s'y sont glissées, ou des changemens faits par les éditeurs. Nous avons commencé notre travail, par confronter avec l'autographe l'imprimé qui devoit nous servir de copie pour notre édition. A mesure que nous apercevions quelque différence entre l'un et l'autre, nous recourions à la première copie, puis à la seconde quand la première étoit conforme à l'original. Si le copiste, par ses omissions ou autrement, avoit détruit le sens, et que l'auteur, pour le rétablir, eût dû suppléer d'autres mots, nous le remarquions chaque fois sur notre exemplaire, et nous avons rendu compte, dans les notes jointes aux *variantes*, des raisons qui nous ont portés à adopter la leçon que nous suivons (2). Nous avons aussi noté toutes les corrections et additions que l'auteur a écrites sur les deux copies qu'il fit tirer successivement de son livre;

P. *p.* 167. D. *p.* 113.	H. *p.* 73.
mais bientôt il sentit combien *ses vœux* lui *étoient funestes.*	mais bientôt il sentit combien *ils* lui *devoient être* funestes.
P. *p.* 169.	H. *p.* 74. D. *p.* 114.
Offrez *cent taureaux plus blancs que la neige à Neptune.*	Offrez *à Neptune cent taureaux plus blancs que la neige.*
P. *p.* 189.	H. *p.* 81. D. *p.* 127.
sans avoir beaucoup *à souffrir* de son ambition.	sans avoir beaucoup *souffert* de son ambition.
P. *p.* 190.	H. *p.* 82. D. *p.* 128.
voulant vaincre les autres *peuples*, que la justice ne lui a pas *soumis.*	voulant vaincre les autres *nations*, que la justice ne lui a pas *soumises.*

(1) En voici quelques exemples, choisis entre beaucoup d'autres. Les pages citées sont celles de l'*édition de Versailles.*

Les trois manuscrits portent :	*On lit dans les trois imprimés :*
Liv. II, *page* 28. Il nous renvoya à un de ses officiers, qui fut charge de *savoir* de ceux qui avoient pris notre vaisseau, etc.	Il nous renvoya à un de ses officiers, qui fut chargé de *s'informer* de ceux, etc.
p. 32. J'aperçus tout à coup un vieillard qui tenoit *dans sa main un livre.*	J'aperçus tout à coup un vieillard qui tenoit *un livre à la main.* Didot a mis : *un livre dans sa main.*
p. 36. Tout y étoit *devenu* doux et riant.	Tout y étoit doux et riant.
p. 41 *et ailleurs.* Chypre, Chypriens.	Cypre, Cypriens.
Liv. VI, *p.* 75. elle semble *ranimer* toute la nature.	elle semble *animer* toute la nature.
Liv. VI, *p.* 126. et la douleur répandant *sur son visage de nouvelles grâces*, elle parla ainsi.	et la douleur SE repandant SUR son visage ORNÉ de nouvelles grâces, etc. *On lit dans Didot :* et la douleur répandant de nouvelles grâces sur son visage, etc.
Liv. VII, *p.* 165. On craignoit toujours qu'il *finiroit* trop tôt.	On craignoit toujours qu'il ne *finît* trop tôt.
Liv. IX, *p.* 229. Tout à coup Mentor dit *aux* rois et *aux* capitaines assemblés : Désormais, sous divers noms et *sous* divers chefs, vous ne *ferez* plus qu'un seul peuple.	Tout à coup Mentor dit : *O rois*, ô capitaines assemblés ! désormais, sous divers noms et divers chefs, vous ne *serez* plus, etc. *Didot a mis :* Tout à coup Mentor dit aux rois et aux capitaines assemblés : Désormais, sous divers noms et divers chefs, vous ne *serez* plus, etc.
Liv. X, *p.* 249. Le soleil se levoit déja.	Le soleil s'élevoit déjà, *excepté l'edit. de Holl.* 1734.
p. 253. Tous les esclaves seront *vêtus* de gris brun.	Tous les esclaves seront *habillés* de gris brun.
Liv. XII, *p.* 320. Ceux qui m'avoient promis de *le* lui dire, ne l'ont pas fait.	Ceux qui avoient promis de lui dire *ma misère*, ne l'ont pas fait.
Liv. XIII, *p.* 343. aussi agréables aux princes que leurs passions *dominent.*	aussi agréables aux princes, que ceux qui *flattent* leurs passions *dominantes.*

(2) Pour faire mieux comprendre notre travail, nous donnerons ici les principaux passages que nous avons restitués, d'après le manuscrit original.

Vers la fin du livre VI, Télémaque dit : « Je ne me sens que de » l'amitié et de la reconnoissance pour Eucharis. Il me suffit de » *le* lui dire encore une fois, et je pars. » Le copiste avoit omis *le ;* la phrase alors n'ayant plus de sens, Fenelon ajouta *adieu*, qu'on lit dans l'édition de 1717, etc.

Au commencement du livre VII, Adoam, lorsqu'il reçoit dans son vaisseau Télémaque et Mentor, dit en parlant de l'île de Calypso : « On ne pourroit en approcher sans faire naufrage. *Aussi* » *est-ce par un naufrage*, répondit Mentor, que nous y avons » été jetés. » Le copiste ayant passé les mots soulignés, l'auteur, pour rétablir le sens, corrigea : *Mentor répondit : Nous y avons été jetés.* Les éditions antérieures à 1717 sont conformes à l'original.

Livre IX. Lorsque Mentor eut parlé aux alliés pour procurer la paix, on dit : « Ses paroles avoient *paru courtes, et on au-* » *roit* souhaité qu'il eut parlé plus long-temps. » L'omission des mots soulignés obligea Fénelon d'effacer *ses paroles*, et de mettre *on auroit*, au lieu d'*avoient.*

Livre XIII. Le vieux Phérécide, en présence du bûcher d'Hippias, s'écrie : « O mon cher Hippias, c'est moi qui *t'ai* » *donné la mort ; c'est moi* qui t'ai appris à la mépriser. » Les mots soulignés ont été omis par le copiste; l'auteur, qui voyoit le sens incomplet, corrigea : C'est moi *cruel, moi impitoyable*, qui t'ai appris à mépriser *la mort.* La première leçon l'emporte certainement par le naturel.

Livre XIV. Minos, parlant de la reconnaissauce que l'on doit aux dieux, dit : « Ne leur doit-on pas sa naissance, plus qu'au » père *même* de qui on est né ? » Le copiste a écrit MÈRE au lieu de *même ;* Fénelon, pour parfaire le sens, ajouta *et à la* avant *mère ;* leçon moins bonne que la première.

et si les manuscrits venoient à se perdre, notre exemplaire pourroit les suppléer, puisqu'il contient tout ce qu'ils renferment d'essentiel. De cette manière, nous avons lu le *Télémaque* écrit tout entier de la main de Fénelon, si l'on en excepte dix lignes, comme nous l'avons fait observer au livre x, pages 244 et 248, et un petit nombre de mots écrits entre les lignes de la main même des copistes, et que l'auteur aura pu leur dicter en collationnant son ouvrage : car ces corrections ne peuvent être attribuées aux copistes, qui n'étoient point assez habiles pour les faire d'eux-mêmes.

Nous avons donc rétabli le *Télémaque* tel que l'auteur l'a laissé, sans nous permettre d'y rien changer (1). Les amis à qui Virgile confia en mourant son *Enéide*, pour le publier, n'osèrent point achever les vers restés imparfaits. Quelques modernes ont tenté de les finir, et y sont quelquefois parvenus assez heureusement; mais ne les eût-on pas blâmés avec raison, s'ils avoient voulu faire passer leurs corrections dans le texte du poëme? En dernier lieu, on s'est moqué à juste titre d'un éditeur, qui a *transcrit*, dit-il, l'ouvrage *de Fénelon* (*De l'Education des Filles*), *dans un style plus correct* (2). A plus forte raison doit-on s'élever contre ceux qui ont osé toucher au *Télémaque*. Si l'auteur y a laissé des incorrections (3), et même des fautes de grammaire, ce n'est pas à un éditeur obscur à les corriger : tout au plus peut-on y joindre des notes, pour éclairer les étrangers qui étudient notre langue. Un jour peut-être, quelque docte commentateur, voulant faire vivre son nom en l'accolant à celui de Fénelon, relèvera les beautés du *Télémaque*, et en même temps notera sur son passage les négligences qui s'y rencontrent; il en aura la liberté : mais il devra faire attention, qu'aujourd'hui des ignorans voient des fautes, dans certaines locutions de cet ouvrage, qui peuvent être justifiées par l'usage des auteurs contemporains, et souvent même par la première édition du *Dictionnaire de l'Académie*, de 1694, que Fénelon a toujours suivie scrupuleusement.

33. — Nous avons mis au bas des pages, et au-dessous du texte, les *variantes* du manuscrit autographe, et celles des deux copies. En les lisant, et en les comparant avec le texte, on suivra, pour ainsi dire, l'auteur à la trace, lorsqu'il revoyoit son ouvrage; on jugera quelle attention il apportoit aux plus petits détails; et l'on se convaincra que, s'il n'a pas fait disparoître de son livre ce qui nous semble des négligences, c'est peut-être à dessein qu'il les a laissées. On ne trouvera, dans ces *variantes*, que celles qui sont de Fénelon, c'est-à-dire, les changemens qu'il a faits lui-même sur les copies, et non pas les *variantes* qui proviennent de l'ignorance ou de l'inattention des copistes : nous en avons néanmoins conservé plusieurs de ce dernier genre, parce qu'elles avoient été insérées dans le texte par les autres éditeurs, et aussi afin qu'on ne prît pas les véritables leçons pour des fautes que nous y aurions introduites. Il nous a paru inutile de relever, comme l'ont fait Bosquillon et Adry, les phrases et les mots effacés, par l'auteur même, dans l'autographe : personne n'eût pris la peine de les lire; et nous aurions ainsi surchargé les notes, sans aucun fruit. Pour éviter les répétitions, et pour donner en même temps une clef facile des abréviations de ces *variantes*, nous nous sommes servis de lettres : A désigne le manuscrit autographe; B, la première copie; C, la seconde copie; P, l'édition de Paris, 1717; H, celle de Hollande, 1734; D, celle de Didot; et toutes les fois que ces trois éditions s'accordent, dans un passage cité, nous l'avons marqué par ce signe, *Edit.*

34. — Quelque attention que nous ayons apportée à la confrontation des manuscrits, craignant encore de n'avoir pas bien saisi les corrections de l'auteur, ou que quelqu'une n'eût échappé à nos recherches, et voulant rendre notre travail aussi complet et aussi exact que le méritoit un des chefs-d'œuvre de notre langue, nous avons accepté l'offre que nous a faite M. Bertrand (4), ancien professeur, de nous communiquer une collation qu'il avoit faite des mêmes manuscrits. Nous pensions que si quelque mot s'étoit dérobé à notre vue, il étoit difficile que M. B. ne l'eût pas remarqué, ayant fait son travail plus à loisir. Nous nous sommes presque toujours trouvés d'accord avec lui. Nous avons recueilli nos observations mutuelles sur les passages douteux; et quand nous ne pouvions nous réunir au même avis, nous allions vérifier de nouveau dans les manuscrits

(1) On doit, en effet, compter pour rien la correction de quelques *lapsus calami*, qui échappent à tous les auteurs, et que les éditeurs, même avant 1717, avoient pour la plupart corrigés. Nous en avons fait chaque fois la remarque. Voyez entre autres les pages 66, 246, 309, 377, 416, 448.

(2) Voyez ci-dessus, art. II, n. 1, page 85, *note* 1re.

(3) On a vu plus haut, n. 3, Fénelon lui-même, en 1710, dire du Télémaque : *Il y auroit beaucoup à corriger.*

(4) Jean-Baptiste Bertrand, né à Cernay-les-Reims, le 8 septembre 1764, est mort à Paris le 11 octobre 1830. Il a publié deux brochures sur des questions de grammaire. Voyez le *Journal de la Librairie*, du 12 mars 1831.

le passage contesté, afin de ne rien décider par notre propre autorité : de sorte que si nous n'avons pas réussi à donner le texte du *Télémaque* dans toute sa pureté, nous n'avons pas du moins à nous reprocher d'avoir épargné les soins et les peines. Nous devons aussi à M. B. la communication d'un grand nombre d'éditions, les plus remarquables entre les premières, et d'autres qui, étant imprimées chez l'étranger, se trouvent rarement en France, notamment celle de Cologne 1699, que nous avons fait connoître, n. 15, et celle de Londres 1745, qui n'est dans aucune des bibliothèques publiques de Paris.

35. — Il nous reste à parler de la division en dix-huit livres que nous avons adoptée, au lieu de celle en vingt-quatre livres qui étoit en usage depuis 1817. On a vu que l'original n'a aucune division. La première copie, comme nous l'avons dit, a été divisée en dix-huit livres par Fénelon lui-même ; et on s'aperçoit qu'il n'a pas fait cette division à la légère, et sans l'avoir bien méditée, puisque plusieurs fois il a effacé l'indication du commencement d'un livre, pour l'écrire, tantôt avant, tantôt après l'endroit où il l'avoit d'abord fixée. Cette même division a été conservée dans la seconde copie revue par Fénelon. On dit, à la vérité, dans l'*Avertissement* mis en tête de l'édition de 1717, qu'*il avoit partagé* l'ouvrage *en vingt-quatre livres, à l'imitation de l'Iliade.* Néanmoins, il est permis de croire que c'étoit plutôt un projet de division, qu'une division tout-à-fait arrêtée ; car elle a été indiquée après coup, dans cette même copie, par de simples crochets, avec les mots *livre II,* etc. tracés de la main du copiste. Comme jusque-là le *Télémaque* n'avoit été partagé qu'en dix ou en seize livres, selon le caprice des différents éditeurs, il est naturel de penser qu'en 1717, on crut important d'annoncer la division en vingt-quatre livres, pour donner à entendre que l'édition nouvelle offroit des additions considérables. Mais ce qui nous a surtout déterminés à suivre la division faite indubitablement en dix-huit livres par l'auteur, et écrite de sa main, ce sont les mauvaises coupures qu'on a été forcé de faire pour arriver à vingt-quatre livres. Par exemple, l'assemblée des Crétois pour élire un roi (liv. v) ; la négociation de Mentor avec les Manduriens et leurs alliés, qui venoient assiéger Salente (liv. IX) ; le récit qu'Idoménée fait à Mentor, des artifices de Protésilas, qui avoit en grande partie causé les malheurs de ce prince (liv. XI) ; l'attaque du camp des alliés par Adraste, et le combat qui s'ensuivit (liv. XIII) ; enfin la descente de Télémaque aux enfers (liv. XIV) ; tous ces épisodes, compris chacun en un seul livre dans la division en dix-huit livres, sont coupés par le milieu pour en faire deux, dans l'autre partage. Le cardinal de Bausset, consulté à ce sujet, a pensé qu'on ne devoit point hésiter à substituer la première division qui est incontestablement de Fénelon, à la nouvelle qui ne paroît pas avoir les caractères d'une division définitive. Si ce prélat, dans l'*Histoire de Fénelon,* n'a parlé que de la division en vingt-quatre livres, c'est que la copie où l'autre est tracée n'étoit point encore à la Bibliothèque royale quand il composa son *Histoire*, et qu'il n'en a eu aucune connoissance. Au reste, nous avons indiqué exactement, dans les *variantes,* le commencement de chacun des vingt-quatre livres.

36. — On a vu plus haut (page 100, etc.) ce qui nous a déterminés à placer à la tête du *Télémaque* le *Discours* du chevalier de Ramsay *sur la poésie épique*, qui l'a toujours accompagné depuis 1717. Nous l'avons donné tel que l'auteur le retoucha en 1734, et avec les additions qu'il y fit alors. C'est une chose digne de remarque, qu'en réimprimant ce *Discours* avec le *Télémaque,* on ait suivi en France, jusqu'à nos jours, l'édition de 1717 (1), et qu'on ne se soit pas douté des changemens qu'il a subis en 1734 ; tandis qu'une note en avertit, et qu'on le trouve imprimé à Londres avec ces mêmes changemens dès l'année 1742.

37. — Quant à l'orthographe, nous n'avons pas suivi celle de Fénelon, qui paroîtroit singulière aujourd'hui. Il n'est pas lui-même bien constant dans sa manière d'écrire certains mots, qu'il met tantôt d'une façon, tantôt d'une autre ; comme, par exemple, dans les noms propres, *Enne* et *Enna, Phalantus* et *Phalante.* Quoiqu'il conserve ordinairement les étymologies, puisqu'il écrit *debtes, tempestes*, etc. il supprime le *p* au mot *tems,* et il ajoute une *f* à *deffendre, deffense.* Il met toujours un *s* au participe en *ant,* lorsqu'il suit un nom pluriel ; et c'étoit l'usage général de son temps, comme le prouve, sans qu'il soit besoin de citer d'autres exemples, ce vers tant cité de Boileau :

Et plus loin des laquais, l'un l'autre s'agaçants

Les éditeurs modernes ont supprimé l'*e* dans *toute*, quand ce mot est pris pour *quoique, entièrement ;* nous avons conservé l'orthographe

(1) Nous citerons entre autres l'édition de Didot, dans les *Œuvres de Fenelon*, 1787, *in-4°* ; et un *Télémaque* de Lyon, 1829, *in-8°*.

de Fénelon, qui a écrit constamment *toute entière, toute interdite*, selon l'usage qui a persévéré presque jusqu'à nos jours; car Wailly est peut-être le premier qui s'en soit écarté (1). Il n'avoit peut-être pas senti qu'il faut, en général, conserver aux écrits des auteurs réputés classiques la physionomie de leur temps : cela sert à faire connoître les changemens qu'a subis la langue, à différentes époques. Nous avons donc, pour cela même, laissé l'*o* dans les imparfaits des verbes et dans quelques noms, au lieu d'y substituer l'*a* introduit par Voltaire, et autorisé dernièrement par l'Académie. Quoiqu'en réimprimant Montaigne, on ne s'astreigne pas à suivre en tout l'orthographe en usage de son temps, on ne pourroit néanmoins s'empêcher de blâmer celui qui, dans une édition des *Essais*, introduiroit l'orthographe de Voltaire. Pourquoi n'auroit-on pas les mêmes égards pour les écrivains du siècle de Louis XIV? La ponctuation a été aussi l'objet de notre attention particulière; et nous avons corrigé quelques passages, où, en s'éloignant de celle de Fénelon, on avoit changé le sens de sa phrase.

II. *De quelques éditions faites sur les authentiques, et accompagnées de remarques ou de notes.*

38. — Notre travail seroit imparfait, si nous passions sous silence les éditions du *Télémaque* faites sur les précédentes, en Hollande et ailleurs, et accompagnées de *remarques* satiriques, où l'on prétend donner la clef de ce livre, en appliquant à Louis XIV et aux principaux personnages de sa cour, les portraits et les actions de ceux que l'auteur met en scène pour conduire sa fable.

La première de ces éditions fut publiée en 1719, à Rotterdam (2), en deux vol. *in*-12, par *Jean Hofhout*, libraire, qui a signé l'*Epître dédicatoire* à Guillaume-Charles-Henri, prince d'Orange. Elle est ornée d'une carte géographique, et de gravures médiocres à chaque livre, et terminée par une table des matières. On se conforma, pour le texte, à l'édition de Paris 1717, et on ajouta au titre : *avec des Remarques pour l'intelligence de ce poëme allégorique.* De ces *Remarques*, dit l'*Avertissement*, « les unes sont historiques, et regardent la » fable ou l'histoire ancienne; les autres sont » allégoriques, et se tirent des caractères par» ticuliers de ceux que l'auteur n'a tracés qu'en » général. » Mais ces allégories sont des allusions personnelles et *odieuses, des interprétations d'une basse malignité*, fondées sur des *rapports imaginaires :* et elles ont été inventées et répandues, par les *ennemis* de Fénelon, *pour empoisonner les intentions les plus pures.* C'est le jugement qu'en porte Ramsay dans son *Discours.* A ces judicieuses raisons, les libraires répondent, « que c'est précisément ce qui a » réveillé l'attention des curieux, pour trouver » dans cet ouvrage des *rapports* non *imagi-* » *naires,* mais fondés sur des présomptions très- » fortes; non *pour empoisonner les intentions de* » *l'auteur*, mais pour en tirer des applications » conformes à la vérité : d'où ils infèrent qu'un » lecteur judicieux peut découvrir ce que l'on » doit penser de ces *Remarques;* car, ou elles » s'éloignent du but de l'auteur, et elles sont » chimériques; ou bien elles ont quelque fon» dement dans le bon sens, et cela suffit pour » ne les pas rejeter. » Mais quand ils ajoutent que *les peintures* du Télémaque *ont servi de prétexte à la persécution suscitée* à l'auteur, et qu'ils citent à l'appui ces six méchants vers, qu'on fit courir en ce temps-là :

Contre Cambrai de Meaux chicane;
Quoi! pour des contes de Peau-d'Ane
Falloit-il en venir aux mains?
Mais Cambrai s'attire l'attaque,
Moins pour les *Maximes des Saints*,
Que pour celles de *Télémaque;*

ils ne font que prouver leur ignorance; car ils auroient dû savoir que le livre des *Maximes* fut condamné au mois de mars 1699, et que le *Télémaque* ne parut qu'à la fin de mai suivant (3). Quoi qu'il en soit, cette édition, qui ne passe point pour correcte, obtint de la vogue à cause de ces *Remarques*. Elle fut réimprimée, avec un peu plus de correction, en 1725; et plusieurs fois depuis, en Hollande et dans les Pays-Bas.

39. — La même année 1719, ces mêmes *Remarques* furent reproduites dans une édition de Londres, *Tonson,* 2 vol. grand *in*-12, qui est aujourd'hui d'une excessive rareté. Plusieurs bibliographes en ont parlé sans l'avoir vue; et ils en ont parlé d'après la *Bibliothèque Britannique* (4). On lit, dans ce recueil, que Jean-Armand Dubourdieu « pré» sida à l'édition, qu'il en revit le texte, qu'il

(1) Ce grammairien eût-il dit : Eucharis fut *tout* surprise?

(2) Des exemplaires portent : *A Amsterdam, chez Wetstein.*

(3) Cette épigramme paroît n'avoir été composée qu'à l'époque où Bossuet fit à l'assemblée du clergé de France la relation de l'affaire du livre des *Maximes*, au mois de juillet 1700; mais il n'y eut alors aucun débat, et Fénelon fut entièrement passif. Voyez les *Œuvres de Bossuet;* édition de Versailles, tom. XXX, page 421 et suiv.

(4) *Bibl. Britan.* avril, mai et juin 1742; tome XIX, page 65. Le rédacteur se trompe en datant cette édition de 1718.

» y ajouta les notes (les *Remarques* des éditions de Hollande), et qu'il dédia le tout à » Frédéric (alors duc de Glocester), petit-fils » de Georges Ier. » L'*Épître dédicatoire* est en effet de Dubourdieu; mais la conséquence qu'on a voulu tirer des soins qu'il a donnés à cette édition, pour le faire croire auteur des notes, est tout-à-fait sans fondement. Il s'exprime ainsi dans son *Avis* préliminaire : « Comme on » vient de publier en Hollande une édition de » ce poëme, accompagné de diverses Remarques » historiques et allégoriques, on a jugé à propos de les joindre ici... Ce n'est pas qu'on les » croie fort nécessaires, chaque lecteur pouvant » y suppléer facilement de lui-même; mais » c'est afin qu'on ne puisse pas dire que cette » nouvelle édition, d'ailleurs si préférable à » celle de Hollande, lui cède en rien de ce que » les libraires hollandois ont imaginé pour » faire valoir la leur. » De plus, en examinant l'édition de Londres, on se convainc qu'elle étoit imprimée, quand l'éditeur eut connoissance de celle de Hollande : car la page 528, où se termine l'*Ode* à l'abbé de Langeron, a pour réclame TABLE; et à la page suivante, au lieu de la *Table*, on a mis AVERTISSEMEET *des libraires hollandais sur ces Remarques;* enfin à la troisième page : REMARQUES *sur le poëme de* TÉLÉMAQUE, *tirées de la dernière édition de Hollande.* Elles sont imprimées de suite, avec renvois aux pages auxquelles elles se rapportent, et remplissent trente-sept pages non chiffrées; à la 38e page on a placé un *Errata* pour l'*Épître dédicatoire ;* après, vient la *Table* (1).

L'éditeur n'a point exagéré, en assurant que son édition est la plus belle de celles qui ont été faites hors de France. Le portrait de Fénelon en médaillon, soutenu par deux figures allégoriques, orne le frontispice. Il est copié sur l'édition de Paris, mais mieux exécuté. On a mis au commencement une carte géographique, et en tête de chaque livre de petites vignettes, gravées sur bois, représentant des allégories ou des sujets tirés du livre.

40. — Les *Remarques* dont on vient de parler, sont généralement attribuées à Ph. de Limiers; et Fr. Bruys, qui l'a connu en Hollande, en parlant, dans ses *Mémoires historiques*, de l'édition du *Télémaque* donnée en 1734 par le marquis de Fénelon, dit positivement : « M. Limiers avoit fait un très-mauvais commentaire sur cet excellent poëme » épique (2). » Depuis, quelques bibliographes (3) ont prétendu que ces *Remarques* étoient de Dubourdieu; et ils citent à l'appui de leur assertion la *Bibliothèque Britannique*. Mais l'auteur de l'article inséré dans ce recueil, loin de favoriser cette opinion, dit de ces *Remarques : J'en ignore absolument l'auteur* (4).

41. — Le fond de ces odieuses allusions se trouvoit, dès 1700, dans la *Critique du Télémaque* par Gueudeville, dont nous parlerons bientôt; et alors elles furent accueillies, par les gens honnêtes et sensés, avec le mépris qu'elles méritoient. Ceux mêmes qui les avoient avancées, convenoient qu'elles manquoient par le fondement. Comme ils n'écrivoient que par intérêt, ils comptoient plus, pour le débit de leurs pamphlets, sur la malignité du public, que sur la solidité de leurs raisons. Au reste, les libraires justifient eux-mêmes Fénelon de ces imputations calomnieuses, en déclarant, dans leur *Avertissement*, que, « comme on dé» couvre presque à chaque page du *Télémaque* » un dessein formé de combattre les vices et » les défauts des hommes partout où ils sont, et » que ces vices et ces défauts doivent être ap» pliqués aux hommes corrompus en qui ils se » trouvent; peut-être aussi que, dans les *Re» marques*, on en fait, du moins en quelques » endroits, l'application aux personnes mêmes » à qui ils conviennent le mieux. Une énigme, » ajoutent-ils, peut convenir à diverses choses: » il est permis à tout le monde de la deviner. » Ce qui a pu faire croire que M. de Cambrai » n'a eu aucunes vues dans les tableaux de son » livre, c'est que les caractères y sont si variés, » que l'on peut difficilement les appliquer tous » à un même sujet. » Le rédacteur de la *Bibliothèque Britannique*, dans l'article déjà cité, reconnoît aussi combien est injurieuse à la mémoire de Fénelon, et combien est peu fondée

(1) L'édition de Londres, *J. Brotherton*, 1732, est une réimpression, et non pas celle de 1719 *avec un titre rafraîchi*, comme le dit Barbier, *Dict. des Anon.* tome Ier, page 108. Les *Remarques* ne sont point à la fin du livre, mais au bas des pages où se trouvent les passages correspondans.

(2) *Mémoires sur les Hollandais;* tome I, page 305. Bruys n'avoit pas examiné l'édition qu'il loue : s'il eût ouvert le livre, il n'auroit pas dit qu'il est accompagné *de notes également judicieuses et instructives ;* en ajoutant, après ce qu'on a vu sur Limiers : « Il étoit juste que le neveu du célèbre archevêque de » Cambrai purgeât de ces notes satiriques un aussi bel ouvrage, » et qu'il se donnât la peine de leur en substituer d'autres, qui » fussent plus conformes aux vues de l'Homère françois. » L'édition de 1734 ne renferme aucune note; et on affirme de la manière la plus expresse, dans l'*Avertissement*, que l'ouvrage n'en a pas besoin.

(3) *Biogr. univers.* tome XIV et XXIV, art. FÉNELON et LIMIERS.—*Biogr. des hommes vivans*; Paris, *Michaud*, 1816; art. ADRY. — *Liste des écrits de Fénelon*, par M. Beuchot, insérée dans le *Télémaque*; édition de Lyon, 1829. (*Voyez* ci-après, n. 47).

(4) *Bibl. Britann.*; ibid. page 61.

l'intention qu'on lui prête dans ces *Remarques*; et il le justifie pleinement à cet égard. En même temps, pour faire voir avec quelle gratuité on attribue aux auteurs des intentions malignes qui ne leur sont jamais venues dans l'esprit, il rapporte ce qui est arrivé un peu après à un autre prélat, Fléchier, évêque de Nîmes, qu'on accusa pareillement d'avoir voulu, dans un *Mandement* au sujet des calamités publiques qui suivirent l'hiver de 1709, « reprocher à la Cour la cassation de l'*Edit de » Nantes,* avec toutes les duretés qui l'avoient » suivie; *Mandement* qu'un ministre de La » Haye avoit fait réimprimer, avec une *Préface* » de sa façon. » Le rédacteur se moque à bon droit de ces suppositions absurdes, et dit que le prélat *n'y a pas entendu finesse*.

42. — Enfin, l'illustre et judicieux historien de Fénelon a montré que, « quand même nous » n'aurions pas les preuves les plus certaines, » qu'il n'a pu avoir ni l'intention ni la pensée » de faire la satire d'un grand roi, dans un ou- » vrage écrit pour son petit-fils, les faits mêmes » résisteroient à cette supposition (1). » Nous nous bornerons donc à extraire, du *Mémoire* déjà cité, ce passage, où il semble que Fénelon ait voulu démentir d'avance ceux qui pourroient lui prêter des intentions si odieuses, et si éloignées de la droiture de son âme. « Pour » Télémaque, écrivoit-il en 1710, c'est une » narration fabuleuse, en forme de poëme hé- » roïque, comme ceux d'Homère et de Vir- » gile, où j'ai mis les principales instructions » qui conviennent à un prince que sa naissance » destine à régner. *Je l'ai fait dans un temps » où j'étois charmé des marques de confiance et » de bonté dont le Roi me combloit.* Il auroit » fallu que j'eusse été non-seulement l'homme » le plus ingrat, mais encore le plus insensé, » pour y vouloir faire des portraits satiriques et » insolens. J'ai horreur de la seule pensée » d'un tel dessein. Il est vrai que j'ai mis dans » ces aventures, toutes les vérités nécessaires » pour le gouvernement, et tous les défauts » qu'on peut avoir dans la puissance souve- » raine : mais je n'en ai marqué aucun avec » une affectation qui tende à aucun portrait, ni » caractère. Plus on lira cet ouvrage, plus on » verra que j'ai voulu dire tout, sans peindre » personne de suite (2). »

43. — Parmi les autres éditions faites en pays étrangers, et qui sont dignes d'une attention particulière, nous nous bornerons à en indiquer une, qui porte au frontispice : *Nouvelle édition, corrigée, et enrichie des imitations des anciens poëtes, de nouvelles notes, et de la vie de l'auteur. Hambourg,* 1731 (3), 2 vol. *in*-12. En examinant cette édition, on voit que les éditeurs n'ont rien omis pour la rendre très-exacte. Ils confessent même, qu'ils ont fait au texte *quelques corrections, dans divers passages altérés certainement, ou par l'infidélité des copistes, ou par la négligence des correcteurs;* et quelquefois ils ont rencontré juste. Dans leur *Avertissement*, ils relèvent les fautes de l'édition d'Amsterdam 1725, qu'on donnoit pour très-correcte, et de celle de Paris 1730, *in-4º*. Pour prouver que l'auteur étoit né poëte, ils transcrivent à la suite, un certain nombre de vers alexandrins, qu'on trouve dans le *Télémaque.* Leur édition est enrichie de notes sur la mythologie et la géographie, tirées en grande partie de l'édition de Hollande 1719; des passages des anciens auteurs Grecs et Latins que Fénelon paroît avoir imités; et d'une *Table des matières*.

44. — On a attribué cette édition à David Durand, ministre protestant de Languedoc, réfugié à Londres; et, dans une lettre au rédacteur de la *Bibliothèque Britannique*, il avoue qu'il y a *eu quelque part*. Consulté par le libraire, il lui dit qu'il convenoit que ce poëme fût précédé « d'une espèce de *Vie de l'auteur,* » chacun étant bien aise de connoître celui » dont on va lire l'ouvrage; qu'il falloit conser- » ver l'*Approbation* de M. de Sacy, et le *Dis- » cours préliminaire* de M. de Ramsay; et que, » par rapport à l'ouvrage même, comme ce » n'étoit qu'un précis d'Homère et de Virgile, » il étoit à propos qu'on indiquât au moins les » principales imitations : mais qu'il en falloit » bannir toute allégorie et toute personnalité. » Il me pria, ajoute-t-il, d'exécuter moi-même » ce plan-là, de revoir le texte, d'en fixer les » meilleures leçons, et surtout de n'oublier » pas l'Eloge historique de l'auteur, ni les pas- » sages imités. » Durand n'ayant guère eu

(1) *Histoire de Fénelon;* tome III, liv. IV. n. 10, etc.

(2) Voyez ci-dessus, la *note* 4e de la page 110.

(3) Une partie des exemplaires porte la date de 1732 : mais on n'a réimprimé que les titres et les pièces liminaires, dont voici les différences. On a ajouté sur le titre, *Grecs et Latins* après *anciens poëtes.* L'*Epître dédicatoire* aux magistrats de Hambourg, est signée des libraires, au lieu des lettres initiales de leurs noms. On a mis ensuite, *Avis des éditeur et libraires,* au lieu *des libraires et éditeurs.* Quelques fautes de plus sont marquées dans l'*Errata*. Après le *Discours* de Ramsay, qui est en caractères plus serrés, on trouve l'*Approbation du censeur de Paris,* et un *Avertissement* pour défendre cette édition contre les libraires Wetstein et Smith d'Amsterdam, qui l'avoient décriée dans la Gazette françoise de cette ville.

qu'un mois pour exécuter son travail, il l'abandonna à l'éditeur, qu'il ne nomme point, mais dont il loue l'exactitude. Les libraires consultèrent aussi Jean-Albert Fabricius, « qui fournit » les imitations grecques, outre diverses re- » marques de géographie, qui ne sont rien » moins que communes. Ainsi les accompagne- » mens de cette édition appartiennent à trois » personnes (1). »

45. — L'*Eloge historique* de Fénelon, qu'on lit en tête, est, comme l'on voit, de D. Durand. Outre qu'il y répond pertinemment aux critiques du *Télémaque*, le témoignage qu'il y rend à la mémoire de l'archevêque de Cambrai a d'autant plus de poids, qu'il vient d'un homme qu'on ne peut aucunement soupçonner de partialité et d'exagération à l'égard d'un catholique et d'un évêque. Personne, que nous sachions, n'a jusqu'ici rapporté ce témoignage; et cependant il mérite d'autant plus d'être recueilli, qu'il détruit les imputations et les réticences calomnieuses dont Voltaire a essayé de flétrir la vertu sans tache de Fénelon (2). Après le récit des actes de charité que ce prélat exerçoit envers les malheureux de tout genre, surtout dans les temps où la guerre augmentoit encore les calamités, l'auteur de l'*Eloge* ajoute : « Quelques médisans ont voulu flétrir cette » gloire, en publiant, dans le monde, que » toute sa théologie n'étoit qu'un véritable » déisme. Mais j'avoue qu'après toutes mes re- » cherches, et l'examen sévère de tous ses » écrits, et surtout après la lecture de sa *Vie* » par un homme qui doit l'avoir bien connu » (Ramsay), non-seulement je n'ai rien trouvé » qui rendît vraisemblable l'accusation, mais » j'ai même trouvé des raisons suffisantes pour » l'anéantir, au moins dans mon esprit...... Il » mourut comme il l'avoit toujours souhaité, » sans bien et sans dettes; et donna à la France, » et à toutes les provinces d'alentour, un » exemple achevé de la charité et de la vigilance » pastorale; et encore à présent, s'il nous est » permis d'emprunter une de ses figures, *son* » *nom est comme un parfum délicieux, qui s'ex-* » *hale de pays en pays, chez les peuples les plus* » *reculés* (3). »

46. — D. Durand paroît avoir seul donné ses soins à l'édition faite à Londres, en 1745, avec les mêmes notes; et, à cette occasion, il nous apprend, ce qu'on a déjà vu dans sa lettre citée, que les passages des auteurs Grecs, rapportés dans celle de 1731, sont en grande partie de Fabricius; que lui, de son côté, a fourni les imitations ou allusions latines; et qu'il en a ajouté, dans cette édition, un grand nombre qui n'avoient point encore paru, tirées surtout des auteurs tragiques. A la place des notes mythologiques et géographiques, qu'on a supprimées en partie, on a mis à la fin du volume un petit *Dictionnaire de mythologie et de géographie comparée, ancienne et nouvelle*, qui avoit déjà paru dans une édition de Londres 1742; et que jusqu'à nos jours on a réimprimé, dans cette ville, à la suite du *Télémaque*.

47. — Les imitations des anciens, tirées de l'édition de D. Durand, ont été reproduites dans un *Télémaque* imprimé à Lyon, en 1815, 3 vol. *in*-8° (4). Le tome Ier renferme les pièces suivantes : la *Préface* de l'abbé de Saint-Remi, moins les épigrammes et autres pièces; une *Notice sur Fénelon*, et la *Liste chronologique de ses écrits*, par M. Beuchot; le *Discours* de Ramsay *sur la poésie épique*, selon l'édition de 1717, et à la suite un morceau intercalé dans l'édition de Londres; les *six livres de l'Odyssée* traduits par Fénelon, avec le *précis* des autres, donné par le P. de Querbeuf; enfin les *Aventures d'Aristonoüs*. Les tomes II et III contiennent le *Télémaque*, texte de Didot, avec les imitations, et les notes mythologiques et géographiques, correspondantes à chaque livre, et placées à la fin des volumes. Pour les *imitations*, au lieu de donner le texte original, on a quelquefois mis les passages traduits, surtout des auteurs Grecs. Pour les *notes*, on n'a pas pris garde qu'elles avoient été fort abrégées en 1745, parce que l'éditeur y a suppléé par un *Dictionnaire de mythologie*, etc. comme on l'a dit ci-dessus. Afin de rendre leur édition complète, les éditeurs auroient dû y joindre ce *Dictionnaire*, ou bien se conformer, pour les *notes*, à l'édition de 1731. En dernier lieu, viennent les *Notes critiques et historiques de* 1719 (5). Quant aux *variantes* et *fragmens* annoncés dans la *Préface des éditeurs*, on n'en trouve nulle trace. Au reste, cette édition de Lyon, que nous citons comme imprimée en 1815, n'a, de

(1) *Biblioth. Britan.* avril, mai et juin 1742; tome XIX, page 69.

(2) *Siècle de Louis XIV*; chap. 38. — Voyez les *Mélanges littér.* de M. de Boulogne, év. de Troyes. Paris, 1828. tome III, page 21.

(3) Nous citons ce passage d'après l'édition de Londres, 1745, où l'Eloge a été réimprimé avec cette note à la fin : *A Londres, en juillet* 1731 : *retouché en septembre* 1744.

(4) Elle est mentionnée dans la *Liste des écrits de Fénelon*, à la suite de son article, au tome XIV de la *Biographie universelle*, publié cette année-là. On sait que cette liste est de M. Beuchot.

(5) Voyez ci-dessus, n. 38.

fait, été publiée qu'en 1829. La *Notice*, et la *Liste des écrits*, ont été composées à cette dernière époque, et lorsque notre édition des *Œuvres de Fénelon* étoit à peu près terminée.

48. — Mais une édition vraiment remarquable, est celle que le libraire Lefèvre publia en 1824, dans sa *Collection des Classiques François*, 2 vol. grand *in*-8º. Elle est accompagnée de notes géographiques et littéraires, qui sont de M. Boissonnade, littérateur distingué et savant helléniste. « Dans les premières, il a indiqué brièvement les noms modernes des lieux » dont parle Fénelon. » Son principal objet, dans les notes littéraires, « a été d'indiquer les » passages des auteurs anciens que Fénelon a » formellement imités, ceux aussi qui offrent » avec ses paroles une ressemblance utile ou » agréable à remarquer. Il a profité du travail » de l'édition citée de 1731, et quelquefois il a » comparé des passages d'écrivains modernes, » ou discuté une variété de leçons, ou noté » quelque négligence de style. » Il a adopté le texte et la division de l'*édition de Versailles*, et ne s'en est écarté qu'en trois endroits, fondé sur des raisons qui ne nous paroissent pas concluantes (1). Le libraire y a joint l'*Eloge de Fénelon*, par La Harpe, auquel il a ajouté des notes biographiques, prises de toutes sortes d'auteurs. Il auroit pu se borner à l'*Histoire de Fénelon;* car, pour ne parler que des anecdotes empruntées au cardinal Maury, elles sont loin d'être avérées : on sait assez, comme nous l'avons déjà remarqué, que cet écrivain n'étoit pas fort sur l'histoire, et qu'il prenoit quelquefois ses réminiscences, ou même les rêves de son imagination, pour des réalités (2).

§ IV.

Des Traductions.

Le *Télémaque* a été traduit en latin, en grec moderne et dans la plupart des langues vivantes de l'Europe. Nous citerons les traductions qui sont venues à notre connoissance.

49. — Traductions latines en vers.

M. Heurtaut, professeur d'humanités en l'Université de Caen, fit réciter dans un exercice public, au mois de septembre 1729, les cinq premiers livres du *Télémaque*, traduits en vers latins. Il ne paroît pas que cette traduction ait été imprimée.

Fata Telemachi; Berolini, 1743, 2 vol. *in*-8º; traduction peu estimée : l'auteur y a laissé des vers imparfaits, et des fautes de quantité. Aussi, dans une *préface* de quelques lignes, demande-t-il pardon de sa hardiesse.

Le *Mercure* de 1753 (juin, t. II, p. 49, etc.) contient la traduction en vers latins de trois morceaux du *Télémaque;* la *Description de la grotte de Calypso*; *Télémaque présenté à Sésostris*, et la *Description de Tyr*. La versification en est facile et élégante.

Le livre Ier a été traduit en vers par M. de Bologne, et imprimé dans ses *Œuvres diverses*, en 1758. En 1753, il avoit envoyé, sans se nommer, au *Journal de Verdun*, quelques vers de la dédicace, et la *Description de la grotte de Calypso :* on les inséra dans le numéro du mois d'août. Le numéro du mois d'avril précédent de ce même journal contient la même *Description*, traduite aussi en vers latins, par M. Charpentier, maître ès-arts en l'Université de Paris. Le premier livre de M. de Bologne ne se trouve pas dans l'édition de ses *Œuvres* réimprimées en 1769, à *Paris*, chez Boudet.

Ch. Le Beau, célèbre professeur de l'Université de Paris, a aussi traduit, en vers latins, trois morceaux du *Télémaque*, savoir : l'*Arrivée de Télémaque dans l'île de Calypso*, début du livre Ier; *Idoménée immolant son propre fils*, livre V; et le *récit que Philoctète fait de ses malheurs et de la mort d'Hercule*, livre XII (ou XV). J. F. Adry, ancien Oratorien, les a publiés pour la première fois, dans le *Nouveau Supplément* qu'il a ajouté aux *OEuvres latines de Le Beau*, réimprimées en 1816 : *Paris*, Aug. Delalain, 2 vol. *in*-8º.

Telemach (sic) *Ulyssis filius*, *seu exercitatio ethica moralis*, *ex lingua gallica in carmen heroïcum translata*, *auctore Josepho Claudio Destouches*, *J. U. licentiato*, etc. *Monachii*, 1759, *in*-4º. Ce n'est qu'un abrégé, en douze livres. Il a été réimprimé à Augsbourg, en 1764, *in*-4º.

Telemachi, *Ulyssis filii*, *Peregrinationes; opus epicum, gallico sermone ab Archiepiscopo Cameracensi editum, nunc in latina carmina, qua*

(1) Au livre III, page 90, adoptant la leçon introduite dans le texte par un éditeur de Gottingue 1731, M. B. veut qu'on doive mettre *Lyctien*, et non pas *Lydien*, parce qu'il y avoit en Crète une ville nommée *Lyctus*. Mais il s'agit ici précisément de ce que l'auteur a écrit, et non pas de le corriger par l'étymologie. Or il a écrit d'abord : « Il y avoit à Tyr un jeune *Crétois*, nommé » Malachon ; » puis il a effacé *Crétois*, pour y substituer *Lydien*, en lettres bien formées, et sans aucune ambiguïté, comme pourra s'en convaincre celui qui examinera le manuscrit, ainsi que nous l'avons fait de nouveau tout exprès. Si l'auteur a oublié de faire la même substitution de mot à la page suivante, on n'en peut rien conclure contre la première correction; et on ne doit pas blâmer les éditeurs, qui, depuis 1717, ont tous mis *Lydien* au lieu de *Crétois*.

(2) Voyez la *note* 5, ci-dessus, page 112.

par est fidelitate, redactum, opera Josephi et Joachimi Henriquez de Luna et Roxas, clarissimorum fratrum, in Complutensi lyceo jurisprudentiæ Professorum. Matriti, Ibarra (absque anno), 173 pages *in*-4°. Il n'y a que les six premiers livres. Adry pense que l'impression est de 1760, ou 1775 environ. On ignore si le reste a paru.

Le *Parnasse latin moderne*, Lyon, 1808, donne quelques fragmens du *Télémaque*, imités en vers latins, par un anonyme. (T. II, pag. 450 et suiv.)

Telemachiados libros XXIV *e gallico sermone in latinum carmen transtulit Stephanus* Alexandre-Viel, *Presbyter, in academia Juliacensi studiorum olim moderator. Lutetiæ, ex typis* P. Didot, 1808. 1 vol. *in*-12. Il fut réimprimé sous ce titre : *Telemachiada e gallico sermone*, etc. *transtulit Stephanus-Bernardus* Viel, etc. *secunda editio, emendata et accurata. Parisiis*, Delalain, 1814, *in*-12.

L'auteur de cette traduction, Etienne-Bernard Alexandre, surnommé Viel, et plus connu sous ce nom, naquit à la Nouvelle-Orléans, dans la Louisiane, le 30 octobre 1736. Il entra dans la congrégation de l'Oratoire, et devint grand préfet des études au collége de Juilly, où il sut se faire de ses élèves autant d'amis. Ayant quitté la France, en 1791, pour retourner dans sa patrie, il laissa en partant son manuscrit du *Télémaque* au père Dotteville, son confrère, connu par ses traductions de Salluste et de Tacite, et qui l'avoit aidé de ses conseils dans la sienne. On en doit la publication à la piété filiale et à la reconnoissance des élèves du père Viel. « Il semble, dit le cardinal de Bausset (1), qu'il soit donné aux admirateurs de » Fénelon, comme à Fénelon lui-même, de » trouver toujours des amis fidèles et des disciples reconnoissans. C'est ce double sentiment » que les éditeurs ont exprimé dans une inscription latine, qui atteste tout leur attachement et toute leur reconnoissance pour leur » respectable instituteur. »

STEPHANO ALEXANDRE-VIEL,
PRESBYTERO,
IN ACADEMIA JULIACENSI
STUDIORUM OLIM MODERATORI,
HOC IPSIUS OPUS,
QUOD TYPIS MANDARI RELIGIOSE CURAVERUNT,
OFFEREBANT
AMANTISSIMI ET MEMORES ALUMNI
AUG. CREUZÉ DE LESSER. J. M. E. SALVERTE.
J. B. B. EYRIÈS. A. V. ARNAULT.
J. A. J. DURANT. EUSEBIUS SALVERTE.

(1) *Histoire de Fénelon*. Edition de 1817 ; tome III. p. 462.

« Les éditeurs nous font connoître le Père » Alexandre-Viel sous les rapports les plus attachans, et qui expliquent comment leur » reconnoissance a survécu aux terribles évé» nemens qui les ont séparés, depuis dix-sept » ans, d'un maître chéri. » Ils mirent à la tête un *Avertissement*, où M. Eusèbe Salverte, l'un d'eux, rend un compte succinct des essais et des deux traductions complètes du *Télémaque* en vers latins, mentionnées ci-dessus.

Celle du P. Viel fut bien accueillie des gens de lettres. L'auteur, étant repassé en France en 1812, s'occupa de la revoir, et donna des soins à la seconde édition, qu'il dédia à ces mêmes élèves qui avoient publié la première. Il conserva l'avertissement qu'ils y avoient mis, et en joignit un autre où il expose les raisons qui lui ont fait entreprendre ce travail, et les règles qu'il y a suivies. Cet estimable littérateur a terminé sa carrière au collége de Juilly, le 16 octobre 1821, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans presque accomplis.

Le premier livre du *Télémaque*, traduit en vers latins par J. M. J. Bouddelt, a été imprimé à Toulouse en 1824, *in*-12.

Il existe à la bibliothèque publique de la ville de Rouen (mss. O. 25.) une traduction manuscrite du *Télémaque* en vers latins, sous ce titre : *Telemachidis libri decem.* Elle forme un vol. petit *in*-4°, qui a été écrit au commencement du XVIIIe siècle. La division en dix livres, et l'histoire d'Œdipe, dans la description des armes de Télémaque, montrent que cette traduction a été faite sur quelqu'une des éditions qui ont paru de 1699 à 1717. Il n'y a rien au titre qui en indique l'auteur; mais on lit, en deux endroits, sur les gardes du volume, ces mots : *Ex operibus Joannis-Baptistæ de Boissière.* Doit-on considérer cette note comme une indication du nom de l'auteur, ou simplement comme un titre de propriété ? c'est ce que nous ne déciderons pas. Du reste, cette traduction, qui ne comporte pas moins de quatorze mille cinq cents vers, paroît fort médiocre, ainsi qu'on peut s'en convaincre par la lecture du commencement du premier livre, que nous donnons ici.

Ipse canam Superumque manus, juvenisque labores,
Oraque ficta senis, faciem celante Minervâ.
Carminis optatum referes mihi, Musa decorem.
  Mœsta per æquoreas ibi sola vagatur arenas,
Et fusa in fletus amissum luget Ulyssem
Calypso, nec habent sævi solatia luctus.
Immortale decus pœnæ tormenta voracis
Auget, et æternæ crudelia tempora vitæ.
Nec domus assueti resonabat murmure cantus,

Cujus ad auditum gaudebant sistere pisces,
Quo sedabantur, durissima corda, leones,
Saxaque mota loco cedebant; deserit illa
Jucundas cunctis sedes tristissima semper
Calypso, postquam sua regna deserit Ulysses;
Nec comites audent tam longa silentia Nymphæ
Rumpere. Sæpe errat deserto in littore sola:
Multa movens animo viridanti in cespite stabat,
Quem flores ornant, quem lilia odore coronant,
Ver ubi principium non sumit, quo viget æstas
Æterna, et fructus autumni tempore abundant.

Traductions en prose latine :

Fr. de Salignac Fata Telemachi, filii Ulyssis. Ulmæ, 1755, petit *in*-8°, imprimé à deux colonnes, le françois en italique et le latin en romain. Cette édition est bien exécutée, et assez rare. La traduction est de Grégoire Trautwein, chanoine régulier; on l'annonce comme une nouvelle édition; la première paroît avoir été imprimée à Francfort, sans date d'année. La même traduction a été réimprimé à Stuttgard, en 1758, et depuis dans d'autres villes. Elle le fut à Vienne, en 1807, avec des changemens qui ne la rendent pas meilleure.

Autre traduction avec le texte françois en regard, par *L. N. T.* D. B. (De Bussy), *ancien instituteur*. Paris, Delalain, 1819; 2 vol. *in*-12.

50. — Traductions en grec vulgaire, et en arménien :

Tyxai Thaemaxoy, *Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse;* ou *Suite du quatrième livre de l'Odyssée d'Homère, en dix livres; ouvrage composé en langue françoise, par le très-sacré* François Salignac; *traduit pour la première fois en grec vulgaire, par* A. S. *dédié au très-noble et très-savant seigneur, le seigneur* Athanase Karaïoanni; *et imprimé à Venise*, 1742, *chez* Antoine Bortoli; 2 vol. *in*-8°.

A la tête du premier volume, se trouve la *dédicace* du traducteur, ainsi qu'un avis au lecteur, contenant l'éloge de Fénelon et de son livre. Cette traduction a été faite sur une édition antérieure à 1717; aussi n'est-elle divisée qu'en dix livres. Nous avons en main une lettre du P. Joseph, directeur des Ursulines de Crépy, écrite à l'abbé Gallard, dans le temps où celui-ci préparoit l'édition des *Œuvres de Fénelon.* Ce religieux lui envoie une traduction de la *dédicace* et de l'*avertissement* du *Télémaque* grec, et lui apprend en même temps que *le gros de la nation Grecque croit le* Télémaque *fait par Homère, ou par quelque savant Grec qui a voulu continuer l'Odyssée.* Nous ne sommes pas garans de cette assertion. Il est certain qu'aujourd'hui les Grecs savent très-bien que le *Télémaque* a pour auteur un évêque François, qui l'a composé pour l'éducation du fils d'un roi de France.

Il existe une autre traduction, dans la même langue, par Démétrius-Panagiotis Gowdelaas, savant Grec de Thessalie. *Pest* ou *Bude*, 1801, 2 vol. *in*-8°, fig.

En *arménien littéral*, par Dr. Manuel Dchakhdchakian. *Venise*, imprimerie de S. Lazare, 1826, grand *in*-8°.

51. — Traductions en langues modernes d'Europe.

1° En *italien.* — Traductions en prose.

Gli avvenimenti di Telemaco, tradotti per B. D. Moretti. Cette traduction parut à Leyde, en 1702, *in*-12; elle fut réimprimée dans la même ville, en 1704; puis en 1719, avec des additions et corrections; et plusieurs fois depuis.

Autre, par un anonyme; *Venise*, *Savioni*, 1729, *in*-12; et 1768, 2 vol. *in*-12.

Autre, par J. B. de Pagani; *Francfort-sur-le-Mein*, 1760, 2 vol. *in*-8°; réimprimée à Vienne, en 1807.

Autre, *Paris*, 1767, 2 vol. *in*-12.

Autre traduction, avec des notes; *Naples*, *Gravier*, 1768, 2 vol. *in*-8°.

Traductions en vers. — *Il Telemaco, in ottava rima,* da Flaminio Scarselli; *Roma*, 1742, 2 vol. *in*-4°; réimprimée en 1747, et à *Venise*, en 1748, 2 vol. *in*-8°.

Autre traduction, *in verso sciolto*, avec des notes; par Fr. Herman. *Venise*, *Bettinelli;* 1749, *in*-12.

Autre traduction, par Jérôme Polcastro; 1795, 3 vol. *in*-8°.

2° En *espagnol.*

Aventuras de Telemaco, hijo de Ulysses, por el arcobispo de Cambrai. En La Haya, Moetjens, 1713, *in*-12.

Autre. *Paris*, 1733, 2 vol. *in*-12; nouvelle édition; *En Amberes* (Lyon), 1756, 2 vol. *in*-12.

Autre, imprimée vers 1780, 2 vol. *in*-8°; précédée d'un Discours préliminaire sur le mérite du *Télémaque.*

Autre, par D. Jose de Covarrubias. *Madrid*, 1797, 2 vol. *in*-4°, fig. — D. Ant. Campany a fait une critique de cette traduction. *Madrid*, 1798, *in*-4°.

En *portugais.*

Aventuras de Telemaco, por D. Manuel de Souza. *Lisboa*, 1776, 2 vol. *in*-8°. — Autre édition, 1785, *in*-8°.

3° En *allemand.*

Traductions en prose, anonymes. — *Breslau*, 1722, *in*-8° : *Francfort*, 1745, 2 vol. *in*-8°.—

Par L. Von-Faramond; 1733, *in*-8°; réimprimée à *Francfort* et *Leipzig*, 1756, 2 vol. *in*-8°.

Autre, anonyme; *Ulm*, 1771, 2 vol. *in*-8°. On donne, à la suite, des morceaux imités en vers allemands, et des essais de traduction, tant en prose latine qu'en grec littéral.

Traduction en vers; par Benj. Neukirch. *Onoltzbach* ou *Anspach*, 1727 et 1739, 3 parties *in-fol.* Réimprimée à *Nuremberg*, en 1751, *in*-8°; à *Francfort* et *Leipzig*, en 1756 et en 1766, 2 vol. *in*-8°.

Autre traduction. *Nuremberg*, 1806, *in*-8°, fig.—Autre en françois et en allemand. *Vienne*, 1814, 2 vol. *in*-8°.

4° En *anglois*.

Traductions en prose.— Par Desmaiseaux; *Londres*, 1719, *in*-4°; 1755, 2 vol. *in*-12, avec le texte; souvent réimprimée depuis.

Autre, par Littlebury et Boyer; *Dublin*, 1725, *in*-12; et *Iéna*, 1749, *in*-12.

Autre, anonyme; *Londres*, 1754, *in*-12.

Autre, par Hawkesworth; *Londres*, 1776, 2 vol. *in*-12.

La même Traduction en prose, d'Hawkesworth, revue et corrigée par Gregory; *Londres*, 1795, 2 vol. *in*-4°, fig. — Autre, par Job Smollett, M. D. *Londres*, 1776, 2 vol. *in*-12. — Autre, par J. Israeli; *Londres*, 1790, 1 vol. *in*-4°. — Autre, par J. Robertson; 1795, 2 vol. *in*-12.—Autre, par Charles Lamb; *Londres*, 1808, 1 vol. *in*-12.

La plus estimée de ces traductions est celle d'Hawkesworth.

Traductions en vers. — Par Georges Graham, M. A. *Londres*, 1762, 1 vol. *in*-4°.

Autre, par Mark-Antony Meylan; 1776, 4 vol. *in*-8°.

Autre, anonyme; *Londres*, 1785, 1 vol. *in*-8°.

Autre, en vers non rimés, par John Canton; 1788, 1 vol. *in*-4.

Autre, par Gibbons Bagnal, vicaire de Howle-Lacy, en Herefordshire, terminée en 1791. Il ne paroît pas qu'elle ait été imprimée.

Autre, en vers non rimés, par J. Youde, M. A. 1793, 3 vol. *in*-12.

Autre, par lady Burrel; 1794, 1 vol. *in*-8°.

5° En *flamand*.

Traduction en prose; par D. Ghiis; *Utrecht*, 1700, *in*-8°.

Autre, par un anonyme; *Amsterdam*, 1715, *in*-8°.

Traduction en prose; *Rotterdam*, 1720, 1 vol. *in*-8°. — *Amsterdam*, 1730, 2 vol. *in*-8°.

6° En *hollandois*.

Traduction en vers, fort estimée; par Sibrand Feitama; *Amsterdam*, 1733, *in*-4°; seconde édition, retouchée, 1763.

Traduction en prose; par Isaac Verbury; *Amsterdam*, 1770, 2 vol. *in*-8°.

7 En *polonois*.

Traduction en prose; *Leipzig*, 1750. Il y a des éditions antérieures.

Autre, par J. Stawiarski; *Breslau*, 1810, 2 vol. *in*-8°, fig.

8° En *russe*.

Traduction en prose, faite par ordre de l'impératrice Elisabeth; *Pétersbourg*, 1747, *in*-8°.

9° En *danois*.

Traduction en prose; *Copenhague*, 1727, *in*-8°.

10° En *suédois*.

Traduction en prose, par Dietr. Granadenflicht; *Stockholm*, 1721, *in*-4°. — Autre, par Dn. Ehrenadier; *Stockholm*, 1727, 2 vol. *in*-8°.

11° En *langue de Bohême*.

Traduction en prose; *Prague*, 1814 et 1815, 2 vol. *in*-8°.

52. — Télémaques polyglottes.

Essai d'un Télémaque polyglotte; ou les Aventures du fils d'Ulysse, publiées en langues françoise, grecque-moderne, arménienne, italienne, espagnole, portugaise, angloise, allemande, hollandoise, russe, polonaise, illyrienne; avec une traduction en vers grecs et latins, par l'éditeur; *Paris*, 1812. Ce n'est qu'un prospectus, publié par M. Fleury l'Ecluse. « Il n'est » pas à croire, dit la *Biographie universelle* » (art. Fénelon), que cette entreprise gigan- » tesque puisse s'exécuter. »

Télémaque polyglotte *contenant les six langues européennes les plus usitées : le françois, l'anglois, l'allemand, l'italien, l'espagnol et le portugais.* Paris, *Baudry*, 1837; un vol. *in*-4° oblong. Le texte est celui des éditions en vingt-quatre livres. Pour les traductions, le libraire a choisi celles qu'on réimprime communément parmi les anciennes, et il en a fait en même temps des éditions séparées *in*-12. Chaque page de ce *Télémaque* est divisée en trois colonnes, qui contiennent chacune une langue; de sorte que l'on a les six textes à la fois sous les yeux.

53. — Traductions en vers françois.

Traduction complète, par J. E. Hardouin; avec le texte en regard, et les imitations tirées de l'édition de Hambourg, 1731. *Paris*, Didot l'aîné, 1792 et 1793, 6 vol. in-12.

Autre traduction complète, par Nicolas Bugnet; 1797, *in*-4°.

Autre traduction, par P. N. Lemarchant, ancien conseiller à la Cour des aides de Paris; *Paris*,

1825, 2 vol. *in*-8°. L'auteur, dans sa *Préface*, se fait gloire d'avoir été disciple du père Viel.

Malfilâtre avoit traduit les deux premiers livres : il n'en reste que les trente premiers vers, imprimés dans le *Journal françois*, 1777, n. 17.

Le septième livre ; *Paris*, 1777, *in*-8° ; et le premier, en 1778 ; par M. Pelletier.

Le premier livre, traduit par M. Bouriaud aîné, ancien professeur aux écoles centrales; *Limoges*, 1814, *in*-8°.

Le même traducteur a publié depuis, les trois premiers livres seulement, sous ce titre : *La Télémaquéide, ou les Aventures de Télémaque, traduites en vers françois;* Paris, 1823, *in*-8°.

Le troisième livre, par un anonyme; *Tarbes*, 1815 : il paroît que le même auteur avoit donné auparavant les deux premiers livres.

Les sept premiers livres, par Gamon; *Vevay*, 1817.

Aventures de Télémaque, poëme imité de Fénelon, divisé en vingt-quatre chants, par le chevalier de Baptendier. Manuscrit *in-fol.* daté de 1764, qui se trouvoit dans la bibliothèque de Savoye, ancien libraire de Paris, et qui fut vendu avec ses livres, en 1828.

Jean-Camille Duband, curé d'Epiais, près Louvres en Parisis, a mis le *Télémaque* en vers, ou plutôt en rimes, et l'a divisé en cinquante-six chants. L'ayant recopié lui-même, en 1765, il le présenta à Louis XVI, alors duc de Berri, à son passage à Louvres, au retour d'un voyage de Compiègne. Il y a mis pour épigraphe ces deux vers d'Horace (*Ep.* 2, lib. 1) :

Qui, quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non,
Planiùs ac meliùs Chrysippo et Crantore dicit :

qu'il traduit ainsi :

Le seul beau, le seul vrai, l'utile, le frivole,
Il le démontre mieux que la plus docte école.

Le *versificateur*, c'est le nom qu'il se donne, y a joint son épitaphe, datée du 17 août 1765, et composée par lui-même : elle fait juger qu'il avoit ruiné sa santé par ce long travail.

Je rimai Télémaque : il m'en coûta la vie :
Ce fut encor trop peu pour ma chère patrie.

Ces deux échantillons suffisent pour apprécier le talent poétique de ce bon curé. Il auroit pu certainement employer d'une manière plus utile les loisirs que lui laissoit l'exercice du ministère pastoral. Son manuscrit, relié en cinq vol. *in*-4°, a été acheté à la vente des livres de M. Boulard, ancien notaire, pour la bibliothèque de la ville de Paris, où il se trouve maintenant.

Nous nous abstiendrons de parler des autres ouvrages composés à l'instar du *Télémaque*, ou pour y faire suite. Tous sont restés bien loin de leur modèle. D'ailleurs ce détail seroit ici un hors-d'œuvre, et nous feroit sortir de notre plan.

§ V.

Des Critiques.

54. — Personne ne doit s'étonner qu'on ait critiqué le *Télémaque*, puisque nous avons vu Fénelon lui-même reconnoître qu'*il y auroit beaucoup à corriger*. Quelques mois seulement après que ce livre eut paru, un homme d'un goût sûr, capable d'en apprécier les beautés et les défauts, Boileau, le législateur du Parnasse, qui ne connoissoit que les éditions tronquées qu'on débitoit alors, en écrivoit ainsi à son ami Brossette (1) : « Vous m'avez fait un fort grand » plaisir en m'envoyant le *Télémaque* de M. de » Cambrai. Il y a de l'agrément dans ce livre, » et une imitation de l'*Odyssée* que j'approuve » fort. L'avidité avec laquelle on le lit, fait » bien voir que si on traduisoit Homère en » beaux mots, il feroit l'effet qu'il doit faire, et » qu'il a toujours fait. Je souhaiterois que M. de » Cambrai eût rendu son Mentor un peu moins » prédicateur, et que la morale fût répandue » dans son ouvrage un peu plus imperceptible- » ment, et avec plus d'art. Homère est plus » instructif que lui; mais ses instructions ne » paroissent point préceptes, et résultent de » l'action du roman, plutôt que des discours » qu'on y étale. Ulysse, par ce qu'il fait, nous » enseigne mieux ce qu'il faut faire, que par » tout ce que lui ni Minerve disent. La vérité » est pourtant que le Mentor du *Télémaque* » dit de fort bonnes choses, quoique un peu » hardies, et qu'enfin M. de Cambrai me pa- » roît beaucoup meilleur POÈTE que théolo- » gien (2). »

55. — Bayle, dans sa Correspondance, nous fait connoître ce qu'on pensoit en Hollande du *Télémaque*, à l'époque où il parut. « Moetjens, » dit-il (3), vient de nous donner le second

(1) Lettre du 10 novembre 1699 : *OEuvres de Boileau; Paris*, Blaise, 1821 : tome IV, page 345.

(2) Boileau fait ici allusion au livre des *Maximes des Saints*, qui avoit été condamné cette même année.

(3) Lettre 234, 17 août 1699.

» tome des *Aventures de Télémaque* : il y a » quelques vides à remplir... On trouve beau- » coup de beautés dans cet ouvrage : cepen- » dant quelques-uns de nos connoisseurs n'y » en trouvent pas autant que dans le premier » volume. Bien des gens ont peine à se persua- » der qu'il soit de M. de Cambrai. » Trois mois après, il écrivoit à milord Ashley (1) : « Il est » certain que c'est un ouvrage de l'archevêque » de Cambrai, et qu'il a donné pour thèmes à » son disciple, le Duc de Bourgogne, les prin- » cipales réflexions qui se trouvent dans ce » livre. On fait grand cas de cet écrit : on trouve » que le style en est vif, heureux, beau ; le » tour des fictions bien imaginé, etc. Mais, sans » doute, ce qui a le plus contribué au grand » succès de la pièce, est que l'auteur y parle » selon le goût des peuples, et principalement » des peuples qui, comme la France, ont le » plus senti les mauvaises suites de la puis- » sance arbitraire, qu'il a touchées, et bien » exposées. » Au reste, Bayle avoue qu'il n'a lu ni le *Télémaque*, ni aucun des écrits pour et contre (2).

Nous n'avons point feuilleté les autres correspondances de ce temps-là, pour recueillir les divers jugemens qu'on porta sur le *Télémaque* lorsqu'il parut : c'eût été trop embrasser. Nous nous bornons à une mention briève des *Critiques* imprimées, en rapportant le titre et la date de chacune, avec d'autant plus de soin, que plusieurs de ceux qui en ont parlé ont manqué d'exactitude sur ce point.

56. — *Six Lettres écrites à un ami, sur le sujet des nouvelles* Avantures de Télémaque ; 103 pages *in*-12, sans lieu d'impression, ni année. La première lettre est datée du 30 novembre 1699, et la dernière lettre du 16 février 1700.

La censure du critique s'exerce, tant sur le plan, les épisodes, les caractères des personnages, la politique, que sur le style du *Télémaque*. Ses remarques, quoique sévères, sont souvent assez justes. Il s'appesantit trop sur ce que l'ouvrage, étant annoncé comme une suite du quatrième livre de l'*Odyssée*, n'a pas assez de liaison avec ce poëme ; mais ici il a été trompé par le titre que les libraires ont ajouté : car Fénelon n'avoit pas dessein de continuer Homère. Toutefois il rend justice à son mérite. « Si l'auteur, dit-il (3), s'étoit proposé de don- » ner son livre au public, nous aurions pu l'a- » voir dans une plus grande perfection. Mais » comme c'étoit un projet qui devoit faire l'a- » musement de son prince, dans son cabinet » d'étude, pendant ses jeunes années, l'auteur » n'a pas cru qu'il en fallût regarder de si près » toutes les parties. Il ne s'est pas attaché à » toutes les règles de la vraisemblance,... à la » justesse des expressions ; en un mot, il n'a » pas eu tous les égards d'un auteur qui veut » exposer son ouvrage au grand jour. Ce sont » des bagatelles, où n'a pas cru devoir s'arrêter » *un homme qui avoit l'idée remplie de tout ce* » *que les vertus morales et politiques semblent* » *avoir de plus élevé.* »

57. — *Critique générale des* Avantures de Télémaque ; *Cologne*, chez les héritiers de Pierre Marteau, 1700 ; 87 pages *in*-12. La quatrième édition, 1701, en plus petits caractères, n'a que 70 pages.

L'auteur de cette *Critique* est Nicolas Gueudeville, fils d'un médecin de Rouen, qui, d'abord Bénédictin, se fit ensuite Calviniste en Hollande, où il s'étoit retiré et marié, et où il mourut dans la misère, en 1720. Il publia successivement les autres parties de sa *Critique*, en les partageant selon la distribution des volumes du *Télémaque* de Moetjens. Ce libraire paroît avoir fait imprimer la *Critique* en même temps que le *Télémaque* ; car c'est le même format, le même caractère et le même papier dans les deux ouvrages. Voici l'ordre des différentes parties :

Critique du premier tome des Avantures de Télémaque. *Cologne*, 1700 : 154 pages, et un *Errata*. La troisième édition, publiée en 1702, n'a que 127 pages.

Critique du second tome des Avantures de Télémaque, etc. Le volume finit à la page 303. (La troisième édition, 1702, n'a que 248 pages).

Critique de la Suite du second tome, etc. Ces deux parties ont une même suite de pages ; en tout 444.

Critique de la première et seconde Suite du tome second des Avantures de Télémaque. 406 pages.

Ces cinq parties sont ordinairement reliées en deux volumes. Il paroît qu'elles eurent d'abord quelque vogue, puisqu'on en fit de suite plusieurs éditions. Gueudeville finissoit la dernière partie par cette phrase : « En voici bien » assez, tout d'une haleine ; c'est tout ce que » vous aurez jusqu'à l'examen du troisième et » dernier tome. » Il tint parole en publiant, deux ans après, le volume suivant :

Le Critique ressuscité, ou fin de la Critique

(1) Lettre 239, 23 novembre.
(2) Lettre 272, à Marais, 6 mars 1702.
(3) *Lettre* 1re, page 6.

des Avantures de Télémaque, *où l'on voit le véritable portrait des bons et des mauvais rois; Cologne*, etc. 1702. 200 pages, plus petit caractère; réimprimé en 1704. Il termine ainsi cette dernière partie : « Au fond, j'admire le » livre plus que personne, et je vénère encore » plus l'auteur. »

Cette suite de *Critiques* contient quelques bonnes observations, dont Fénelon peut avoir profité; car il a corrigé depuis, plusieurs endroits que le critique avoit censurés. Le reste n'est qu'un ramas de mauvaises plaisanteries et de froides déclamations, qu'on reprochoit à l'auteur dès 1701; et lui-même en tombe d'accord, lorsqu'il dit (1) : « Je conviens aisément » que ce petit ouvrage, qui n'est qu'un tissu » de remarques satiriques et outrées, choque » l'esprit d'un lecteur délicat, par la confusion » et le galimatias qu'il n'est pas difficile d'y » apercevoir. On y trouve des termes ambigus, » des phrases louches, des expressions triviales; » en un mot, c'est un visage difforme de soi- » même, et qui offre des taches qui le rendent » encore plus dégoûtant. »

Il eût pu ajouter, avec autant de vérité, qu'il est plein de contradictions, et qu'il y avance, à tort ou à raison, le pour et le contre sur les mêmes matières. Ainsi, aux marques de vénération et aux louanges sans mesure qu'il donne à Fénelon, il mêle parfois bien des sarcasmes. Ainsi, il fait tantôt un éloge pompeux de Louis XIV et de son gouvernement; tantôt et plus souvent il cherche à rabaisser ce monarque, le dénigre grossièrement, et blâme avec une ironie amère les actes les plus louables de son administration. Il s'acharne surtout contre madame de Maintenon, qu'il voit désignée dans une foule de passages; il veut qu'elle ait été *l'âme et le mobile du gouvernement*, et va jusqu'à l'appeler *furie* (2). Il réserve toute son admiration pour les réfugiés qui l'avoient accueilli en Hollande; et, remontant à une époque plus ancienne que celle où il écrivoit, il remarque, à l'occasion de la mort tragique de Pygmalion, que « cela est conforme à la justice » des dieux; que cela cadre avec l'expérience, » qui nous fait voir quatre morts tant avancées » que tragiques, dans la famille d'un roi persé- » cuteur, qui avoit laissé en héritage ce cruel » esprit à ses descendants. » On reconnoîtra aisément, dans ce passage, Henri II et ses trois fils, dont pourtant Louis XIV ne descendoit pas.

(1) *Critique du second tome;* page 5, 3e édition.

(2) *Critique du premier tome;* page 119.

Son héros favori est Guillaume, roi d'Angleterre, qu'il présente comme le modèle des princes. Aussi ne manque-t-il point, à l'occasion, de tomber sur Jacques II, que, selon lui, Fénelon a eu souvent en vue, dans la personne d'Idoménée. Enfin, sa critique est remplie de principes antimonarchiques, et de maximes destructives de toute subordination.

58. — On fit à Gueudeville, dès l'année 1700, une fort bonne réponse, sous ce titre : *Lettre de M. l'abbé de G**** à un de ses amis, sur la* Critique générale *des Avantures de Télémaque*. Cette *Lettre* a 40 pages *in*-8°. Gueudeville en parle dans sa *Critique du second tome* (3) : « Je sou- » haiterois, dit-il, un meilleur apologiste à l'in- » comparable prélat dont il entreprend la dé- » fense assez mal à propos. Je l'ai déjà dit en » plusieurs endroits (4), et je le répète encore » une fois pour toutes; j'ai une profonde véné- » ration pour M. l'archevêque de Cambrai : ce » digne homme est assurément un des premiers » de nos jours. Je dis bien plus : c'est que je ne » crois point que personne au monde admire » plus que moi les beautés de son *Télémaque*, » s'il est vrai que cet ouvrage soit sorti de sa fine, » naturelle, ingénieuse et savante plume. Pour- » quoi donc le critiquer? J'attaque simplement » le ridicule d'une prose versifiée; et je ne » donne aucune atteinte au mérite, aux belles » idées, et à la solide morale de l'auteur. »

59. — *La* TÉLÉMACOMANIE; *ou la Censure et critique du roman intitulé :* les Avantures de Télémaque, fils d'Ulysse. *A Eleutérople, chez Pierre Philalète* (A la ville de la liberté, chez l'ami de la vérité; vraisemblablement Rouen.) 1700 : 477 pages *in*-12; et de plus, un *Avis au lecteur*, de 23 pages, avec un *Errata* au verso. Ce livre fut réimprimé la même année, avec cette différence que l'*Avis* finit à la page XXIV, et l'*Errata* est supprimé. Il a pour auteur Pierre-Valentin Faydit, prêtre, de Riom en Auvergne (5).

Il débute ainsi, dans son *Avis au lecteur :* « Le profond respect et la haute estime que j'ai

(3) Troisième édition, page 113.

(4) Il avoit dit, dans sa *Critique générale :* « Ce n'est point ce » grand archevêque qui est l'auteur du *Télémaque;* et si j'avois » autant de facilité pour écrire, que j'ai de vénération pour son » mérite, j'entreprendrois hautement sa défense, et je ferois son » apologie. »

(5) Le même auteur avoit publié, en 1699, *Le Télémaque spirituel*, ou *le Roman mystique sur l'amour divin et sur l'amour naturel, condamné par N. S. P. le Pape... dans le livre intitulé :* Explication des Maximes des saints, *etc.* 84 pages *in*-12. Il y témoigne son admiration pour la prompte soumission de Fénelon au jugement du saint siége. Mais comme il étoit très-peu au courant de la controverse du Quiétisme, il n'en donne que des idées superficielles et inexactes.

» toujours eus pour le grand homme que la voix » publique fait auteur de *Télémaque*, m'avoient » fait prendre une ferme résolution de suppri- » mer et de jeter au feu la critique que j'avois » faite de ce livre. La vénération due à son ca- » ractère m'auroit toute seule déterminé à lui » faire ce sacrifice, quand bien même ses vertus » personnelles, et cette soumission si édifiante » qu'il a faite depuis peu aux décrets du saint » siége, n'auroient pas ajouté un nouveau lustre » à sa dignité. Mais, ajoute-t-il, l'injustice de » mes ennemis, qui ont fait courir le bruit que » la *Critique* brutale et séditieuse, qui a paru » contre le même livre (1), venoit de moi;..... » et la malice du gazetier de Hollande, qui at- » tribue mon exil en Auvergne à la composition » de cet infâme et scandaleux libelle, m'ont fait » enfin consentir, quoique malgré moi, que la » mienne fût imprimée. »

Dans la première partie de sa critique, enchérissant sur les éloges qu'on vient de lire, il loue encore, dans Fénelon, « ses aumônes, son » désintéressement, sa douceur pastorale, son » exactitude à remplir ses devoirs, sa pauvreté » et sa modestie au milieu des plus grandes ri- » chesses et des plus grands honneurs. » Mais bientôt après, supposant que ce prélat a écrit le livre depuis son élévation à l'épiscopat, et que c'est lui-même qui l'a mis au jour, il prononce « que M. de Cambrai a plus offensé Dieu, et » fait plus de mal en composant son *Télémaque* » qu'en composant ses *Maximes des Saints;* » et il entasse les exemples et les autorités, pour prouver qu'il faudroit l'anathématiser, et même le chasser de son église.

Dans la deuxième partie, il juge l'ouvrage comme si l'auteur avoit eu dessein d'écrire une histoire; et partant de là, il accumule un énorme fatras de passages des auteurs Grecs et Latins, ramassés sans discernement et sans ordre, cités souvent hors de propos, et entremêlés d'anecdotes plus que bizarres, pour montrer que le *Télémaque* est plein d'anachronismes, et de graves erreurs contre la géographie et l'histoire. Et pour assaisonner sa critique, il laisse couler de sa plume les mots de *grand ignorant, impertinent, qui n'a pas un once de sens commun, Iroquois, Goth*, etc. auxquels viennent s'unir les termes gracieux de *fatuité, sottise, absurdité, pauvreté d'esprit.*

60. — Aussi un critique judicieux (2), qui s'est amusé à relever ces gentillesses de Faydit, et les nombreuses bévues sur la chronologie et l'histoire, semées dans son livre, remarque qu'il « n'avoit que faire de chercher une *ville* » *libre,* (allusion au nom d'*Eleutérople*, où le » livre est dit imprimé) pour parler durement » comme il a fait; dans les villes les plus libres, » ajoute-t-il, on aime la politesse; et la politesse » est incompatible avec cette manière d'écrire. » Il montre très-bien que Fénelon n'a prétendu « faire qu'une allégorie; qu'il a voulu impri- » mer la morale dans l'imagination, par une » enveloppe qui la fît remarquer; et qu'il a pris » mille tours différens pour insinuer la sagesse, » afin de ne pas rebuter les hommes, en donnant » les préceptes d'une manière sèche. » Il cite, à l'appui de ces observations, saint Basile, qui, approuvant qu'on fasse lire Homère aux jeunes gens, dit que les ouvrages de ce poëte ne sont qu'une louange continuelle de la vertu, que tout y tend à cette fin; et c'est aussi, ajoute-t-il, le but que M. de C. s'est proposé. Le critique n'a pourtant pas relevé toutes les bévues de notre érudit, entre autres celle-ci, où il avance (p. 203) « que le nom de *Pétilie* est inconnu à » toute l'antiquité, et de l'invention de l'auteur » du roman. » Lui, qui connoissoit si bien Virgile, auroit dû se rappeler ce vers de l'Enéide (III, 402) :

Parva Philoctetæ subnixa Petilia muros.

Au reste, les écrivains postérieurs ont porté le même jugement de la critique de Faydit. *C'est un chef-d'œuvre de pédanterie,* dit le P. Nicéron (3). Et M. Boissonnade (4), remarquant « qu'il y auroit une rigueur presque ri- » dicule, et trop de pédanterie, à relever, » comme des fautes graves, les anachronismes » d'un roman, ajoute : L'abbé Faydit a poussé » à l'extrême, et pour mieux dire à l'absurde, » ce genre de critique, dans sa *Télémacomanie.* » Ce livre a pourtant été traduit en italien, et imprimé à Venise en 1751, *in*-8°.

61. — L'abbé de Saint-Remi, dans sa *Pré-*

(1) Gueudeville, attaqué par ces paroles, termine ainsi une longue diatribe contre Faydit et son livre : « Il faut bien que ce » pauvre homme soit soupçonné d'être un esprit brutal, sédi- » tieux et infâme, puisqu'il avoue lui-même qu'il n'a publié sa » *Télémacomanie*, que pour assurer sa réputation contre le » sentiment du public qui lui attribuoit ces trois mauvaises qua- » lités. » (*Crit. de la 1re et 2e Suite du Télémaque*, page 276.) « Les honnêtes gens se divertirent, dit la *Bibliothèque Britan-* » *nique* (page 65) déjà citée, comme on se divertissoit autrefois » à Rome, à voir de vils gladiateurs se porter l'un à l'autre des » coups sanglans. »

(2) Jean-Pierre Rigord, antiquaire, né à Marseille en 1656, et mort en 1727, dans sa *Critique de la Télémacomanie;* Amsterdam, 1706, 46 pages *in*-12. Elle étoit composée dès 1701.

(3) *Mémoires pour servir à l'histoire des Hommes illustres*, etc. tome XXXVIII, page 359.

(4) Note 1re du livre II de *Télémaque*, page 33.

face pour l'édition du *Télémaque* de 1701, dont nous avons parlé (n. 17), fait également remarquer les bévues grossières où étoient tombés Gueudeville et Faydit, et le peu de cas qu'on faisoit déjà de leurs *critiques* : « Je ne prétends » pas, dit-il, justifier *Télémaque* contre les » dégoûts injustes de quelques censeurs : le » public le justifie assez, et par l'estime qu'il » fait du livre, et par le mépris qu'il témoigne » pour la critique. Ces auteurs se décrient eux-» mêmes, en voulant se tirer de l'obscurité, où » leur peu de mérite les a réduits malgré eux. » En effet, leur plume seroit à jamais ignorée, » s'ils n'avoient eu la hardiesse de se faire un » si noble adversaire. Ce sont proprement des » pygmées qui attaquent un Hercule. » Il examine ensuite les objections d'un critique plus judicieux, probablement de l'auteur des *six Lettres,* quoiqu'il n'en fasse pas mention; et tâche, en y répondant, de montrer que le *Télémaque a toute la perfection qu'on peut demander.*

62. — Pour achever de rendre ridicules ces deux critiques, qui avoient commencé à se décrier eux-mêmes, par les injures qu'ils s'étoient dites réciproquement, l'abbé de Saint-Remi termine sa *Préface* par deux Epigrammes ; la première est *contre l'auteur de la Télémacomanie :*

Qu'une âme tendre et pieuse,
Dans l'excès de son zèle un peu trop scrupuleuse,
S'alarme sans sujet d'un fabuleux écrit,
Je pardonne à ce foible esprit.
Mais je ne puis souffrir le scrupule bizarre
Que forme un libertin, d'un feint zèle emporté,
Et dont on vient à Saint-Lazare (1)
De châtier l'impiété.
A peine en sort-il, qu'il attaque
Le sage auteur de *Télémaque ;*
Et fait si bien, par ses raisons,
Qu'il va de Saint-Lazare aux Petites-Maisons.

L'autre Epigramme, dirigée contre les deux critiques, est d'un poëte nommé Térond, réfugié en Hollande; il l'intitula : *Le Différend terminé entre les deux auteurs qui ont critiqué* Télémaque.

Gueudeville et Faydit, ces critiques fameux,
Qui contre Télémaque ont fait mainte satire,
Depuis naguère ont un débat entre eux.
Votre style plaisant, dit l'un, est ennuyeux :
Le vôtre, répond l'autre, est d'un pédant crasseux.
Qui l'auroit jamais osé dire ?
Ils ont trouvé moyen d'avoir raison tous deux.

(1) Faydit avoit été renfermé à Saint-Lazare, pour un traité sur la Trinité, qu'il publia en 1696, sous ce titre : *Altération du dogme théologique par la philosophie d'Aristote ;* ouvrage dans lequel on l'accusa de favoriser le trithéisme. Il fut ensuite exilé à Riom, sa patrie, où il mourut en 1709.

63. — *Conversation sur le livre de* Télémaque. 18 pages petit *in*-12; sans titre et sans date.

C'est plutôt un éloge qu'une critique. Les interlocuteurs sont, une princesse, désignée par les lettres S. C. D. B. E. D. B. et le jeune prince son fils, âgé de douze ans. Elle lui demande s'il a lu les *Avantures de Télémaque.* Sur sa réponse, qu'il a entendu dire beaucoup de bien de ce livre, elle l'engage à le lire, non une fois ni deux, mais à le repasser cent fois, et à considérer avec attention les caractères qui y sont tracés, pour se former sur le modèle de Télémaque, pour apprendre de Sésostris combien un prince est heureux quand il est aimé de ses sujets; et de Pygmalion, ce qui rend un prince odieux à ceux qui vivent sous sa domination. Le reste est dans le même goût. Après que le jeune prince a rendu compte à sa mère de l'impression qu'avoit faite sur lui la lecture du *Télémaque,* la princesse l'exhorte à graver dans son esprit les conseils de Mentor, pour en faire la règle de sa conduite. Il est facile de lever le voile qui couvre les personnages entre lesquels est supposée cette *Conversation.* Comme le lieu qu'on lui assigne est *une maison de plaisance, bâtie sur les bords de la Sprée, à une lieue de Berlin,* les lettres initiales, citées plus haut, ne peuvent convenir qu'à *Sophie-Charlotte de Brunswick, électrice de Brandebourg.* Le jeune prince, âgé de douze ans, est Frédéric-Guillaume, fils de cette princesse et de Frédéric, électeur de Brandebourg. Il étoit né en 1688; ce qui fixe la date de la *Conversation* à l'année 1700. On ne peut non plus la mettre plus tard, parce que Frédéric ayant été proclamé roi de Prusse en janvier 1701, sa femme seroit qualifiée de reine.

64. — Parmi les journaux qui rendirent compte du *Télémaque,* lorsqu'il parut, nous citerons l'*Histoire des ouvrages des savans,* par Basnage de Beauval, juin 1699; les *Mémoires de Trévoux*, mai 1717; et le *Mercure* du mois de juin de la même année, où l'abbé Trublet inséra une critique de cet ouvrage, qui fut ensuite réimprimée dans le tome XIX du *Choix des Mercures.* Cette critique est assez sévère; mais quelque talent qu'eût l'abbé Trublet, il est permis de lui disputer sa compétence. Trop jeune (2) encore, il n'avoit point le goût assez exercé pour juger le *Télémaque,* et en relever les défauts. On sait d'ailleurs, qu'imbu des opinions de La Motte sur les écrits des anciens, il cherchoit à lui faire sa cour; et sa critique,

(2) Il avoit tout au plus vingt ans.

comme lui-même l'avoue, est fondée sur les principes posés par ce littérateur, et par l'abbé Terrasson, pour déprécier les écrivains de l'antiquité. Il s'attache spécialement aux comparaisons et autres morceaux imités d'Homère; et il prononce que, sur cet article, le poëte grec *a un peu égaré son imitateur;* il assure « même, » que le goût fin et judicieux, qu'on a toujours » admiré dans les écrits de Fénelon, se révol- » toit de temps en temps contre une imitation » où le cœur avoit plus de part que l'esprit. » En terminant, il fait un bel éloge de la morale du *Télémaque*, et de la manière dont elle est présentée.

La *Bibliothèque Britannique*, tome XIX, année 1742, renferme des détails curieux sur le *Télémaque*, et sur ses principales éditions. Nous en avons extrait ci-dessus quelques passages. Mais l'auteur de l'article s'est trompé, en disant que le livre avoit paru en 1698, et qu'on l'avoit réimprimé à La Haye l'année suivante. On a vu qu'il fut publié presque en même temps à Paris et en Hollande vers le milieu de l'année 1699.

65. — Nous n'avons fait jusqu'ici aucune mention de deux anecdotes sur le *Télémaque*, publiées il y a plus de trente ans; et nous les aurions même laissées dans l'oubli où elles étoient ensevelies, si, en 1823, un écrivain qui se pique de connoissances et d'exactitude en bibliographie, n'eût tenté de les en tirer, *pour diminuer,* dit-il, *les torts de Fénelon,* auquel il en suppose de très-graves dans la composition du *Télémaque* (1).

Voici les faits tels qu'on les expose (2) : « L'*European Magazine* de janvier 1806, extrait » dans *le Publiciste* du 10 mars suivant, affirme » qu'à cette époque, dans la bibliothèque du » feu marquis de Lansdown, il existoit un » exemplaire d'un roman grec, imprimé à Flo- » rence en 1465, sous le titre d'*Athènè skelkatè,* » et où est contenue presque en entier la fable » de l'ouvrage de Fénelon. On pouvoit rappro- » cher de cette annonce, l'*Approbation* donnée » par le président *Cousin* au *Télémaque, comme* » *traduit fidèlement du grec.* (Voyez *Magazin* » *encyclopédique,* 1807, tome II, page 304.) » Néanmoins, des personnes très-versées dans » la littérature angloise, et toujours au courant » des nouveautés de ce pays, m'ont assuré, » qu'après avoir pris tous les renseignemens » possibles sur cet article de l'*European Ma-* » *gazine,* elles le regardoient comme une inven- » tion du journaliste. »

En copiant la note précédente (3), non *pour diminuer les torts* de l'auteur, mais bien certainement pour atténuer le mérite du *Télémaque,* le critique auroit dû, ce semble, n'en pas omettre la dernière partie, où l'on finit par *regarder comme une invention du journaliste* l'existence du roman grec, dans lequel Fénelon auroit puisé sa fable. Mais, pour achever d'éclaircir tout doute, il suffit d'observer qu'on n'imprima, pour la première fois en caractères grecs, que onze ans après la date assignée au prétendu roman; et tous les bibliographes sont unanimes en ce point, que le premier livre publié en cette langue, par la voie de l'impression, est la *Grammaire Grecque* de Lascaris, imprimée à Milan en 1476. Un autre fait aussi certain, c'est que l'on ne trouve aucun livre imprimé à Florence, en latin seulement, avant 1471, six ans par conséquent après l'époque où l'on place la date de l'impression du roman. Et qu'on ne dise point que les bibliographes auroient pu n'en pas connoître l'existence. Quelque rares que soient tous les livres qu'a produits l'imprimerie à son origine, on a encore aujourd'hui, quoiqu'en petit nombre, des exemplaires de tous ceux qui ont été exécutés dans différents pays; celui qui nous occupe seroit-il le seul dont il ne fût resté aucune trace?

66. — Quant à l'*Approbation* qu'on prétend avoir été donnée par le président Cousin au *Télémaque, comme traduit fidèlement du grec,* ce fait a été démenti dans la *Biographie universelle* (Art. Cousin, tome X), sur ce fondement, que « l'édition pour laquelle cette *Approbation* » auroit été donnée, ne fut point achevée, » qu'elle s'arrêta à la 208e page, et qu'on n'y » voit point d'*Approbation* du censeur. Mais, dit » le critique, cette raison n'est d'aucune valeur » pour ceux qui n'ignorent pas que de pareilles » pièces ne se mettent dans un livre qu'après » que l'édition en est terminée. » Soit : mais on sait aussi que c'étoit alors la coutume universellement suivie, et qui a encore duré longtemps après, de mettre à la tête des livres, l'*Approbation* du censeur, aussi bien que le *Privilége du Roi*. Or, le *Privilége* est en tête des

(1) Aimé Guillon de Moulléon, prêtre du Diocèse de Lyon, conservateur de la bibliothèque Mazarine à Paris, où il mourut en 1842, âgé de 84 ans, Voyez son art. dans le *Dict. hist.* de Feller; Besançon, 1848, tome IV, *in*-8°.

(2) Note à la suite de l'*Avertissement* du *Télémaque* latin, traduit par le P. Viel. *Paris,* 1808.

(3) *Hist. gén. de l'Eglise pendant le dix-huitième siècle.* Besançon, 1823; tome I, page 398, *note.* C'est un ouvrage mort-né, dont il n'a paru que ce seul premier tome. Les souscripteurs ont été généralement révoltés de la partialité avec laquelle ce volume est rédigé; si bien que la plupart l'ont renvoyé aux libraires, et ceux-ci ont abandonné l'entreprise.

208 pages : pourquoi l'*Approbation* n'y seroit-elle pas, si elle eût existé ?

D'ailleurs, lorsqu'on remonte à l'origine de cette anecdote, on voit qu'elle ne peut se soutenir. Elle est tirée d'une *Lettre de M. D. L. C. P. D.* attribuée au P. Ducerceau, Jésuite, *sur l'Histoire des Flagellans* de l'abbé Boileau. Dans cette *Lettre*, Cousin est traduit comme un « approbateur banal de tout livre dangereux et » suspect ; et qui apparemment, ajoute-t-on, a » aussi peu lu l'*Histoire des Flagellans* avant » que d'y donner son *Approbation*, qu'il avoit » lu *Télémaque* lorsqu'il l'approuva comme » fidèlement traduit du grec. » Camusat, en rapportant ce passage de la *Lettre*, dans son *Histoire critique des Journaux* (1), ne peut s'empêcher de s'écrier : « Franchement, le trait est » trop fort ; et, quelque considération que puisse » mériter l'écrivain qui l'a lancé, il est impos- » sible de ne le pas condamner. Tout ce qu'on » peut faire, c'est d'épargner toute qualifica- » tion odieuse, et de montrer simplement que » la conduite qu'on attribue à M. Cousin est » fort éloignée de son caractère. En effet, on » s'est plutôt plaint de la rigueur de M. Cousin, » que de sa facilité ; et jamais censeur n'a ap- » porté plus d'attention à empêcher qu'il ne se » glissât rien de suspect dans les livres qu'il ap- » prouvoit. » Camusat cite des faits à l'appui de son assertion. Le P. Niceron, qui vivoit alors, et qui a recueilli, dans ses *Mémoires*, les témoignages des contemporains, nous peint Cousin comme « un homme d'une justesse d'esprit ad- » mirable, d'un jugement droit et fin (2). » En faisant l'histoire de la traduction du livre *des Flagellans* (3), ce Père ne parle de l'*Approbation* qu'on prétend avoir été donnée à ce dit livre par Cousin, que comme d'un fait douteux ; *s'il en faut croire*, dit-il, *un critique anonyme* ; et il indique la *Lettre* déjà citée. Mais il ne fait aucune mention de la prétendue *Approbation* du *Télémaque*, ni en cet endroit ni ailleurs. Cet écrivain entre ordinairement dans des détails minutieux, pour peu qu'ils piquent la curiosité ; il étoit à portée de vérifier le fait : s'il l'a passé sous silence, il l'a donc cru invraisemblable. Que si notre *historien* persiste à dire, après cela, « que ce Louis Cousin, qui devint ensuite » président à la Cour des Monnoies, n'étoit en- » core qu'avocat et censeur des livres, quand il » approuva le *Télémaque*, en 1699 ; » quelque désir que nous ayons *d'épargner toute qualification odieuse*, nous ne pouvons faire moins que de le taxer de légèreté. Car, s'il avoit lu la *Biographie* qu'il cite, il y auroit vu que L. Cousin, né en 1627, devint président à la Cour des Monnoies en 1659 (4) ; qu'il travailloit au *Journal des Savants*, depuis 1687 ; qu'il avoit alors publié ses traductions des *Historiens Grecs*, tant ecclésiastiques que profanes ; et qu'il devoit être assez versé dans la littérature grecque, pour ne pas commettre une bévue aussi grossière que celle qu'on lui impute.

67. — Nous joignons à ces *Recherches* deux pièces de poésie latine, une *Fable* et une *Ode*, à la louange de Fénelon, qui ont paru pour la première fois dans l'édition du *Télémaque* donnée par Moetjens en 1708. Nous ignorons l'auteur de ces deux pièces. Aucun éditeur, à notre connoissance, n'en a fait mention jusqu'ici ; le cardinal de Bausset n'en parle point dans son *Histoire* ; ce qui fait juger qu'il ne les a pas connues. Comme elles se rattachent à l'histoire de l'archevêque de Cambrai, et qu'elles ont d'ailleurs, surtout la seconde, quelque mérite littéraire, nous avons cru devoir les préserver de l'oubli, en les insérant ici. La première fait allusion aux *Instructions pastorales* que Fénelon publioit alors pour défendre l'autorité de l'Eglise, à l'occasion du fameux *Cas de Conscience* (5) ; l'autre ne regarde que le *Télémaque*. L'une et l'autre montrent l'intérêt qu'on prenoit, même hors de France, à toutes les productions de Fénelon, et l'ardeur que l'on mettoit à le venger de ses détracteurs.

AD ILLUSTRISSIMUM ARCHIEPISCOPUM,

ACERRIMUM RELIGIONIS VINDICEM.

AQUILA ET NOCTUÆ.

FABULA.

Contra potentem nil juvant fallaciæ,
Et ad perniciem plerumque auctores trahunt.
Olim, dum solis fugere conantur jubar,
Secretam in silvam se condiderant Noctuæ ;
Procax, obscœnum, lucis impatiens genus.
Huc ubi Bubonum turma confluxit frequens,
Ut est in tenebris improbitas audacior,
Avibus extemplò miseris exitium parant ;
Et fœdere icto, quæcumque obstiterint sibi
Se perdituros fas per omne dejerant :

(1) Tome II, page 35. *Amsterdam*, 1734.
(2) *Mémoires*, etc. tome XVIII, page 189.
(3) *Ibid.* tome XX, page 46.
(4) Dupin et d'autres disent en 1657.
(5) Voyez l'art. 1, sect. 4, § 1, de cette *Histoire littéraire* ; ci-dessus, page 56, etc.

Nec dicta res moratur. Instructo agmine,
Per amica noctis exeunt silentia,
Nec suspicantes, et sopore languidas,
Sparsasque temere silvis volucres opprimunt.
Ut se viderunt alites dolis peti,
Coëunt in unum, et viribus multò impares
Conferti tentant vocibus lacessere,
Fremituque crebro territant hostem procul;
Sed imbecilli futiles jactant minas:
Astuta namque notas ad latebras cohors
Per cæca raptim devolat compendia;
Rursusque erumpit noctis ad crepusculum,
Et stragem in silvis alitum immanem ciet.
Sic demum invaluit pavor et consternatio,
Ut noctu somnum carpere, aut interdiu,
Aves nequirent; nam timidum spernens gregem,
Ut est ignavis insolens victoria,
Se luce media victrix extulerat cohors:
Totoque volucres æthere dispersas necat.
Morientum gemitus audiit e vicinia,
Partæ olim in bello gloriæ non immemor
Aquila, et præsidium offert, ac spondet vindicem.
Afflictis animus rediit sub tanto duce,
Quosque erat effugere triumphus, ultro provocant.
Plerumque incautos ut prosperitas efficit,
Passim Bubones toto volitabant die
Securi ab hoste, dociles jam lucem pati.
Quos cernens Aquila: Discite, temerarii,
Inquit, quam prompta scelus comitetur ultio,
Et quid prosint insidiæ, si virtus deest.
Dixerat, et alas simul immensas explicans,
Rapido volatu infra se tollit nubila:
Tum prono labens impetu in prædam ruit;
Hos rostro petit, illos discerpit unguibus.
Trepidi Bubones sese ruderibus cavis
Tentant certatim condere, vanisque artibus
Deludi posse credunt armigeram Jovis,
Frustra. Namque alis fulmine pernicior,
Corripere cœpit singulos; alto æthere
Vulsæque plumæ, pariter et sanguis pluit.
Hanc stragem Cornix cernens ex alta ilice
Clamasse fertur: Quam meruistis, Noctuæ,
Pœnam sensistis. Simili procumbat modo
Virtutis laudem qui dolis intercipit.
    Quid hæc fabella velit planius ostenderem,
Feneloni; tua me sed retinet modestia.
Nam vindicasse Numinis offensum decus,
Satis est victori; parcere subjectis decet,
Quorum obstinatos dum retundis impetus,
Et veritatis ire compellis viam,
Vincendo sanas; tibi laudem victoria
Ingentem, at quæstum victis æternum parit,
Si te ducem sequuntur; quod si pernegant,
Magno labore ludibrium ement sibi.

AD ILLUSTRISSIMUM VIRUM ***.

ODE.

Quis mentem attonitam rapit
    Vates, Mæonio carmine concinens?
Fallor? Num subito Orpheus
    Ereptus Stygiis fluctibus adstitit,
Docto pollice temperans
    Auditam rigidis arboribus fidem?
Ut cantu insolito movet
    Aures atque animos! Jam videor mihi
Inter saxa sonantia,
    Ventorumque minas Telemachum sequi.
Puram Mentoridæ juvat
    Nunc doctrinam avidis excipere auribus;
Nunc blandum eloquium lubet,
    Et præcepta sacro digna silentio
Mirari. Ut juvenem excitans
    Ad virtutis iter provocat arduæ!
Ut fomenta libidinis,
    Molles delicias effugere admonens,
Pejus naufragio malum,
    Nil horrere nisi flagitium jubet!
Ceu Reges gravibus minis
    Terrens, justitiæ frena docet pati, et
Sceptrum ponere ferreum,
    Ut leni populos imperio regant,
Humanæ memores vicis,
    Prudens admonet; ac sollicitas opes,
Regum perniciem jubet,
    Fortunamque simul spernere lubricam.
Nunc me littore Atlantico
    Sistit, quà placido defluit agmine
Bætis Gadibus obstrepens.
    Hic mores populorum exhibet aureos;
Quos nec dira fames lucri,
    Nec prava ambitio, nec pavor excitat.
Pacem hic perpetuam fovent,
    Hic secura quies, sanctaque veritas;
Hic pietas viget, et fides;
    Hos fraternus amor jungit, et æmulæ
Virtutis stimulat decus.
    Hanc vitam Latiis gentibus intulit
Saturnus, procul ab Jove
    Optatum populis exilium ferens.
Nunc me fluminis ad caput
    In molli statuens gramine, floribus
Atque umbra nemorum obtegit;
    Festis carminibus littora personant.
Ut lætor, tenerum pecus,
    Pastoresque videns collibus aviis
Saltantes pede libero!
    In silvis utinam sic liceat mihi
Ævum transigere innocens!
    Quam lætus Zephyri frigus amabile
Captarem! Requiescere
    In denso hic lubeat cespite languidum!
Sed me hinc Mentorides agit
    Visurum Stygiæ regna Proserpinæ;
Jamque immane recluditur
    Stridore horrisono Tartareum specus.
Hinc fletus miserabiles
    Audiri, et gemitus, sævaque verbera.
Sontes Tisiphone unguibus
    Attollensque facem territat: hic dolor
Et mens conscia criminum
    Torquet, perpetuis ignibus acrior.
Fraterno hic jugulo manus
    Tinxit sanguineas; ille tyrannidem
Invasit patriæ; at Jovis
    Iram non potuit fallere vindicem.
Alter blanditiis fovens
    Terrarum dominos ad scelus impulit,
Sternens nequitiæ viam.
    Æternum hos cohibent portæ adamantinæ;
Nec spes illacrymabilem
    Longis Tisiphonem flectere planctibus.
Tantis attonitum malis
    Aspectu recreat Elysium nemus.

Felices animæ, quibus
    Hæc secura domus contigit! hinc labor,
Bellumque, et metus exulat.
    Plenius ore avido gaudia fontibus
Potant; nec satietas tenet
    Mentem deliciis jugibus ebriam;
At virtus sibi conscia
    Tangit deliciis blandior omnibus,
Quæ jactata diu æquore
    Hîc portu in placido, transque pericula,
Tutis splendet honoribus.
    Sed quis me subito per liquidum æthera
Salentum citus attulit?
    Artem hîc Mentorides hactenus abditam,
Nil mortale sonans, docet;
    Regnandique viam, quam Jovis ex sinu
Hausit, gentibus explicat,
    Inconcessa prius carmina dividens.
Non bello, aut populi metu
    Stat firmum imperium, credite, principes;
Vinclis fortior omnibus
    Vobis jungat amor indocilem gregem,
Vinctum compede amabili.
    Formident Superos, et propriam audeant
Refrenare cupidinem
    Pastores hominum, quos pariter manet
Mortis sæva necessitas.
    Rex custos potius, vel pater urbium
Dici, quam dominus velit:
    Et vitam populis devoveat suam,
Lætus pro patria mori.
    O! semper liceat vivere legibus
Vinctum, Mentoride, tuis!
    Insuetum per iter te rapidis ducem
Gaudens passibus insequar,
    Extremaque jugum solvet amor die.

ARTICLE V.

ÉCRITS POLITIQUES (1).

L'admiration et la censure se sont exercées d'une manière également excessive, sur la doctrine politique de Fénelon, pendant sa vie et après sa mort. D'un côté, on a donné à sa philanthropie les éloges les plus outrés : on l'a exalté comme l'écrivain qui a le mieux connu les vrais principes du bonheur des Etats, et présenté sous un jour plus favorable, les doctrines salutaires qui tendent à rendre les rois sages et les peuples heureux. D'un autre côté, on l'a représenté comme un politique de cabinet, séduit par les rêves d'une imagination brillante, n'ayant que des idées romanesques en matière de gouvernement, et décriant, par ses peintures séduisantes, les institutions les plus sages et les plus respectables(2). Mais ce qu'il y a ici de plus singulier, c'est que la plupart des panégyristes et des censeurs de l'archevêque de Cambrai ignoroient également sa doctrine politique. Ils croyoient la trouver toute entière dans les agréables fictions du *Télémaque;* et ils ne soupçonnoient pas même l'existence des ouvrages plus sérieux que Fénelon, avoit composés, sur une matière si importante.

Le *Télémaque* est sans doute, comme l'a remarqué un célèbre critique de nos jours (3), « un des meilleurs ouvrages qui soient sortis » d'une plume élégante et d'un cœur vertueux.» Mais ce seroit méconnoître absolument le caractère et les intentions de Fénelon, que de chercher, dans cet ingénieux roman, un code de lois adapté à l'état présent de la société. Jamais Fénelon n'a songé à donner une si grande importance à la politique du *Télémaque :* son unique but, en composant cet ouvrage, étoit d'inspirer au jeune prince, son élève, les sentimens vertueux et les principes de justice qui doivent servir de base à tous les gouvernemens, et à tous les systèmes politiques.

Pour connoître la véritable doctrine politique de Fénelon, il faut la chercher dans les écrits dont nous avons maintenant à parler. Quelques-unes de ses opinions pourroient sans doute donner lieu à bien des observations et des difficultés : c'est le sort inévitable de tout ouvrage qui a pour objet des questions si délicates, et d'un ordre si relevé. Mais on conviendra du moins, en lisant cette partie des *Œuvres de Fénelon,* que peu d'auteurs ont écrit si sagement, et montré des vues aussi solides et aussi étendues, sur une matière si difficile. On conviendra surtout que Fénelon étoit infiniment éloigné des vues chimériques et puériles, qu'on lui a si légèrement attribuées; et que les règlemens imaginaires de la petite colonie de Salente, ne lui ont jamais paru applicables au gouvernement d'un grand empire.

I. *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* (4).

Cet ouvrage, composé par Fénelon depuis sa

(1) Ces ouvrages se trouvent dans le tome XXII de l'*Edition de Versailles,* et dans le tome VII de l'*Edition de Paris.*

(2) Ce reproche a été renouvelé de nos jours, par M. D. Nisard, dans plusieurs articles de la *Revue des deux mondes,* que nous avons déjà cités (ci-dessus, page 2, n. 1er; page 106, note 5e). Mais l'article du *Correspondant,* que nous avons cité à cette occasion, montre combien la critique de M. Nisard est peu fondée.

(3) L'abbé de Boulogne (depuis évêque de Troyes), dans le *Journal des Débats,* 19 octobre 1802. Cet article a été inséré dans le dernier tome de la *Corresp. de Fénelon,* avec deux autres auxquels il sert de complément, et dans lesquels l'auteur examine ce qu'il faut penser de la *tolérance philosophique,* attribuée à Fénelon. (*Corresp. de Fénelon,* tome XI, page 216, etc.)

(4) *Histoire de Fénelon*; liv. VII, n. 2, etc. 77. — *Pièces justificatives* du même livre, n. 1er.

retraite à Cambrai, pour l'instruction du Duc de Bourgogne, fait tout à la fois le plus grand honneur à l'auguste élève et à son habile instituteur, en montrant le premier aussi digne d'entendre la vérité, que le second étoit digne de l'annoncer. Dans cette admirable production, ce n'est plus à l'imagination riante d'un enfant, c'est à la conscience d'un prince religieux que Fénelon s'adresse, pour lui montrer l'importance et l'étendue de ses obligations, pour le prémunir contre les dangers et les piéges de la royauté, en un mot, pour lui faire comprendre tout ce qu'il devra un jour à Dieu, dont il sera l'image, et au peuple, dont il sera le père et le pasteur.

L'*instruction* nécessaire à un prince, l'*exemple* qu'il doit à ses sujets, la *justice* qui doit présider à tous les actes de son gouvernement, tels sont les trois principaux objets auxquels Fénelon lui-même rapporte tous les avis qu'il adresse au Duc de Bourgogne, dans cet important ouvrage. La forme d'*Examen de conscience*, que Fénelon donne à ses instructions, semble leur ajouter un nouveau poids, et une nouvelle autorité : « On croit voir l'humanité s'asseoir, » avec la religion, aux côtés du jeune prince, » pour lui inspirer, de concert, toute la délicatesse de conscience que l'Evangile exige d'un » roi; pour lui révéler tous les dangers, toutes » les illusions, tous les piéges dont il est obligé » de se préserver; tous les jugemens de Dieu » et des hommes qu'il doit prévenir; enfin tous » les conseils de la véritable gloire qu'il doit » ambitionner, et toutes les règles de morale » qu'il doit suivre, s'il veut rendre les peuples » heureux (1). »

En lisant ces instructions si nobles et si touchantes, on se rappelle avec peine, que l'archevêque de Cambrai étoit réduit à faire un mystère à Louis XIV, du service inappréciable qu'il rendoit à sa famille et à son royaume, en leur préparant un prince qui en devoit faire un jour la gloire et les délices. Mais Louis XIV, rempli comme il l'étoit des fâcheuses impressions qu'on lui avoit données contre l'auteur et les maximes du *Télémaque*, se seroit peut-être cru encore plus offensé, en lisant l'*Examen de conscience*, dans lequel il étoit bien plus facile d'apercevoir de prétendues allusions, et des rapprochemens injurieux à son gouvernement.

Aussi le Duc de Bourgogne, non moins attentif aux intérêts de son vertueux instituteur, qu'à profiter de ses conseils, eut-il la précaution de ne point garder lui-même un ouvrage qu'il importoit si fort de tenir secret. Il se contentoit de le lire fréquemment, et le laissoit habituellement en dépôt entre les mains du duc de Beauvilliers. C'est à cette sage prévoyance que l'on doit la conservation d'un ouvrage si important, que Louis XIV eût vraisemblablement détruit, avec les autres manuscrits de l'archevêque de Cambrai, après la mort du Duc de Bourgogne.

Le duc de Beauvilliers, dépositaire du manuscrit original, le confia, en mourant, à la duchesse son épouse, qui crut devoir le remettre au marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai. C'est d'après ce manuscrit, que le marquis de Fénelon fit imprimer l'ouvrage pour la première fois, en 1734, sous le titre d'*Examen de conscience pour un Roi*, à la suite de la belle édition *in-fol.* du *Télémaque* (2) : mais cette première édition fut supprimée, par ordre du ministère, avant d'avoir pu se répandre dans le public; en sorte que les exemplaires en sont devenus extrêmement rares. Ce fut sur un de ces exemplaires, échappés à la proscription, que lord Granville fit imprimer séparément l'*Examen*, à Londres, en 1747, in-12. L'imprimeur en fit en même temps deux éditions, l'une en françois, l'autre en anglois. Ces éditions sont remarquables par l'addition de plusieurs pièces, tirées de l'édition de 1734, savoir : 1° une *Vie abrégée de Fénelon*, composée par le marquis de Fénelon, son petit-neveu ; 2° la *Généalogie de Fénelon* ; 3° le *Catalogue de tous les ouvrages imprimés de Fénelon*. Ce Catalogue est le même, à quelques différences près, que celui qui avoit été publié en 1722, à la suite du *Recueil de quelques Opuscules de l'archevêque de Cambrai*. L'*Examen*

(1) *Eloge de Fénelon*, par le cardinal Maury, vers la fin de la première partie. On peut voir, à l'appui de ces réflexions, un article de l'abbé de Boulogne (depuis évêque de Troyes), inséré, en 1806, dans les *Annales littéraires et morales* (tome IV, page 267, etc.), et reproduit dans le *Spectateur françois*, (tome IV, page 76, etc.)

(2) Le marquis de Fénelon, lui-même, dans le *Catalogue des ouvrages de Fénelon*, placé à la suite de l'édition de 1734, dit expressément que « l'*Examen de conscience* a été imprimé sur » le manuscrit original, tout écrit de la propre main de M. l'ar» chevêque de Cambrai. » Ce témoignage décisif en lui-même, pour établir l'authenticité de l'ouvrage, est d'ailleurs confirmé par le *manuscrit original* de l'*Examen de conscience*, qui se conserve aujourd'hui à la *Bibliothèque du Roi*. Conçoit-on, après cela, qu'un auteur estimable ait pu dire avec tant de confiance : « Ce n'est assurément point le fameux archevêque de Cambrai » qui a composé cet ouvrage; il s'en faut beaucoup que le style » ressemble au sien, et que le fond de l'ouvrage soit digne de » lui? » (De Réal, *Science du Gouvernement*; tome VIII, page 338.) Ces assertions singulières font aussi peu d'honneur au goût de l'écrivain, qu'à ses connaissances bibliographiques. Sa méprise est d'autant plus étonnante, qu'il avoit sous les yeux, et cite lui-même en cet endroit, l'édition de l'*Examen de conscience* donnée à La Haye (ou plutôt Paris) en 1747, et dans laquelle on a reproduit le texte du *Catalogue* de l'édition de 1734, que nous venons de citer.

fut aussi imprimé à Paris en 1747 (*in*-8°), avec un *Avertissement* de Prosper Marchand, sous le nom emprunté de Félix de Saint-Germain (1). Cette nouvelle édition étoit intitulée : *Directions pour la conscience d'un Roi*, titre sous lequel l'ouvrage est plus connu, et qu'il a conservé dans les éditions postérieures, publiées en France. Nous avons préféré à ce nouveau titre, imaginé par un éditeur, celui que Fénelon lui-même indique dans le préambule de son ouvrage : *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*.

Enfin, l'ouvrage fut de nouveau publié à Paris, en 1774, sous le titre de *Directions*, etc. *avec le consentement exprès du Roi*, comme les éditeurs eurent soin d'en avertir. Une note manuscrite de M. le comte de Sèze, publiée en 1822, par M. Billecocq, bâtonnier de l'ordre des avocats, nous apprend, en ces termes, l'occasion de cette nouvelle édition : « Louis XVI » ayant, par hasard, dans les premiers momens » de son avénement au trône, découvert les » *Directions pour la conscience d'un Roi*, qui » étoient dans ce temps-là devenues fort rares, » et en ayant été extrêmement content, chargea l'abbé *Soldini*, son confesseur, de les » faire réimprimer, en lui disant : *Comme je » suis résolu de remplir tous mes devoirs, je » n'ai pas d'intérêt à en faire un mystère au » public : il seroit fâcheux, d'ailleurs, pour mes » successeurs, qu'un aussi bon livre vînt à se » perdre*. Admirable exemple, ajoute l'illustre » défenseur de Louis XVI, admirable exemple » de sagesse et de courage, donné par un prince, » qui, par ses vertus et par ses malheurs, sera » l'objet éternel des souvenirs et des regrets de » toute la France (2). »

La liberté que nous avons eue d'examiner à loisir le manuscrit autographe de l'*Examen de conscience*, aujourd'hui déposé à la bibliothèque du Roi, nous a mis dans le cas de corriger, en plusieurs endroits, le texte des éditions précédentes. Parmi ces corrections, nous devons surtout remarquer la division de l'ouvrage en trois articles principaux, et l'addition d'une partie assez considérable du n. XXXII, sur la fidélité avec laquelle le prince doit exécuter les traités de paix.

Le manuscrit original qui nous a fourni ces corrections, ne renferme point le *Supplément*, en deux articles, qui se trouve dans toutes les éditions imprimées. Mais le marquis de Fénelon lui-même, dans la première édition de l'*Examen*, avertit qu'il publie le premier article de ce *Supplément*, d'après un manuscrit original, entièrement écrit de la main de Fénelon. Quant au second article, il est certain que ce n'est pas proprement l'ouvrage de l'archevêque de Cambrai, mais un simple extrait de ses conversations avec Jacques III, prétendant à la couronne d'Angleterre. Cet extrait est tiré de la *Vie de Fénelon*, par Ramsay (*Amsterdam*, 1727, page 175, etc.) Les principes que l'auteur y expose, sont développés dans l'*Essai philosophique sur le gouvernement civil*, composé par le même auteur, et que nous avons placé à la suite de l'*Examen sur les devoirs de la royauté*. Voyez en particulier les chapitres V, XV et XVII de l'*Essai*.

II. ESSAI PHILOSOPHIQUE SUR LE GOUVERNEMENT CIVIL, *où l'on traite de la nécessité, de l'origine, des droits, des bornes et des différentes formes de la souveraineté, selon les principes de feu M. François de Salignac de la Mothe Fénelon, archevêque duc de Cambrai*, par le chevalier de Ramsay (3).

Quoique cet ouvrage n'ait pas été rédigé par Fénelon lui-même, nous n'avons pas cru pouvoir nous dispenser de le joindre à la collection de ses *Œuvres*. On y trouve le résultat et le développement de ses conversations avec le roi Jacques III, prétendant à la couronne d'Angleterre, pendant le séjour que ce jeune prince fit à Cambrai, en 1709 et 1710. Le chevalier de Ramsay, ami intime de Fénelon, et témoin de ses entretiens avec le prince, s'empressa de publier et de développer les principes qu'il y avoit puisés sur la souveraineté. Son ouvrage parut pour la première fois à La Haye, en 1719, sous ce titre : *Essai de politique, où l'on traite de l'origine, des droits, des bornes, et des différentes formes de la souveraineté, selon les principes de l'auteur du* Télémaque. (*La Haye*, sans date, 2 vol. *in*-12.) Le même ouvrage fut réimprimé à Londres, en 1721, sous le titre d'*Essai sur le gouvernement civil* (*in*-12). L'auteur déclare, dans la *Préface*, qu'il a composé cet ouvrage d'après les principes et les instructions

(1) Quoiqu'on lise au frontispice : LA HAYE, *chez Jean Neaulme*, 1747, l'ouvrage fut réellement imprimé à Paris. L'*Avertissement* est daté du 11 mars 1747. L'éditeur annonce qu'il publie l'ouvrage de Fénelon, d'après une copie faite sur une autre, *qui sortoit de l'hôtel de Beauvilliers*, et qu'il le *donne avec la plus scrupuleuse exactitude*. S'il eût connu l'édition de l'*Examen* jointe au *Télémaque* de 1734, il eût mieux fait de s'en servir; car on trouve dans son édition, outre beaucoup de mots omis ou changés, des lignes entières sautées. C'est pourtant ce texte qu'on a suivi dans l'éditions de Didot, 1787, *in*-4°.

(2) Voyez la 2e et la 3e éditions de l'ouvrage intitulé : *De la Religion chrétienne relativement à l'Etat, aux familles et aux individus*, par M. Billecocq, avocat; chapitre 1er, *Note*.

(3) *Histoire de Fénelon*, liv. IV, n. 122. — *Pièces justificatives* du même livre, n. 4.

de Fénelon. « Nous devons le croire avec d'autant plus de confiance, dit un de ses derniers » éditeurs, que les sentimens qu'il assure avoir » recueillis de la bouche de ce prélat, sont » parfaitement d'accord avec ceux qu'on voit » répandus dans le *Télémaque*, les *Dialogues* » *des morts*, et les autres productions de l'ar- » chevêque de Cambrai (1). » — Après ce témoignage d'un éditeur aussi judicieux que M. l'abbé Emery, témoignage confirmé depuis par l'illustre auteur de l'*Histoire de Fénelon* (2), nous n'avons pas hésité à regarder l'ouvrage du chevalier de Ramsay comme une partie essentielle, ou du moins comme un appendice nécessaire des *Œuvres* de l'archevêque de Cambrai.

Toutefois, nous ne croyons pas qu'on puisse lui attribuer indistinctement toutes les idées politiques énoncées dans cet ouvrage. L'auteur lui-même ne dit rien qui nous oblige à le faire; ou plutôt, il fait assez entendre qu'*en profitant des instructions de Fénelon,* il ne s'est pas rigoureusement astreint à rendre compte de ce qu'il avoit entendu. « Le seul mérite de l'au- » teur, dit-il dans la *Préface* de l'*Essai*, est » d'avoir été nourri, pendant plusieurs années, » des lumières et des sentimens de l'archevêque » de Cambrai; *Il a profité des instructions* de » cet illustre prélat, pour écrire cet *Essai*. »

III. *Divers Mémoires concernant la guerre de la succession d'Espagne.*

1° *Mémoire sur les moyens de prévenir la guerre de la succession.* 28 *août* 1701.

2° *Fragment d'un Mémoire sur la campagne de* 1702.

3° *Mémoire sur la situation déplorable de la France en* 1710.

4° *Mémoire sur les raisons qui semblent obliger Philippe V à abdiquer la couronne d'Espagne.* 1710.

5° *Observations du duc de Chevreuse sur le Mémoire précédent.* 1710.

6° *Examen des droits de Philippe V à la couronne d'Espagne.* 1710 ou 1711.

7° *Mémoire sur la campagne de* 1712.

8° *Mémoire sur la paix.* 1712.

9° *Mémoire sur la souveraineté de Cambrai.* 1712.

La guerre de la succession d'Espagne, qui donna lieu à ces *Mémoires*, fut occasionnée, comme on sait, par la mort de Charles II, roi d'Espagne, qui arriva le 1er novembre 1700. Ce prince, qui étoit le dernier rejeton de la race de Charles-Quint, se voyant sur le point de mourir sans enfans, avoit nommé par testament, pour héritier de sa couronne, Philippe de France, duc d'Anjou, son petit-neveu, et petit-fils de Louis XIV. L'Espagne s'empressa en effet de reconnoître pour son roi le duc d'Anjou, qui prit le nom de Philippe V, et fit son entrée solennelle à Madrid, le 14 avril 1701. Mais l'Europe crut avoir un intérêt capital à contester cet arrangement; elle craignit que ce nouvel ordre de choses ne donnât à la maison de Bourbon, déjà trop redoutable, une excessive prépondérance, et ne rompît l'équilibre nécessaire au maintien de la paix générale. De là, cette guerre désastreuse qui agita pendant douze ans l'Europe entière, et mit la France en particulier à deux doigts de sa perte.

Les *Mémoires* et la *Correspondance de Fénelon*, sur cette partie si importante de notre histoire, doivent sans contredit être rangés parmi les plus précieux monumens que nous ayons en ce genre (3). Quoique exilé de la Cour, l'archevêque de Cambrai étoit plus à portée que personne de connoître les agens publics et secrets de toutes les affaires. Il ne cessa jamais d'entretenir les relations les plus intimes avec les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, initiés, par leur position, à tous les secrets du conseil. D'ailleurs les liens qui l'attachoient à Cambrai, le retenoient en même temps sur le principal théâtre de la guerre; et la supériorité de son génie, relevée par ses malheurs et par sa disgrâce, lui concilioit l'estime et la confiance des généraux ennemis, aussi bien que des généraux françois ou alliés de la France.

Les détails intéressants que cette partie des *Œuvres de Fénelon* a fournis à son dernier historien (4), nous dispensent d'entrer, à ce sujet, dans de nouveaux développemens : il nous suffira de rappeler, en peu de mots, l'occasion et le sujet des divers *Mémoires* dont nous venons de donner la liste.

(1) *Préface* de l'ouvrage intitulé : *Principes de Bossuet et de Fénelon sur la souveraineté. Paris*, 1791. (1 vol. *in-8°*.) M. l'abbé Emery, supérieur général de Saint-Sulpice, dans une lettre au cardinal de Bausset, que nous avons entre les mains, se donne positivement pour l'éditeur de cet ouvrage. Il ajoute, en parlant de l'*Essai sur le gouvernement civil*, « M. de Querbeuf, » qui fut chargé de faire imprimer l'ouvrage, me le gâta un peu. » J'avois retranché toutes les applications qui sont faites au » gouvernement anglois; et il les a rétablies, sous prétexte qu'il » étoit bon d'avoir en entier le livre de M. de Ramsay. »

(2) Voyez, dans l'*Histoire de Fénelon*, les *Pièces justificatives* du liv. IV, n. 4.

(3) Voyez en particulier, dans la 1re section de la *Correspondance de Fénelon*, ses Lettres aux ducs de Bourgogne, de Beauvilliers et de Chevreuse, et à leurs familles, pendant le cours de cette guerre.

(4) Voyez le VIIe livre de l'*Histoire de Fénelon*; *passim*.

Le premier, daté du 28 août 1701 (1), a pour objet de prévenir l'orage qui menaçoit alors toute l'Europe, et la France en particulier. La guerre n'étoit pas encore déclarée, mais elle paroissoit inévitable. Fénelon propose divers expédiens pour éviter cette guerre, avec toutes les calamités qu'elle devoit entraîner. La suite des événemens montra que la politique de Fénelon étoit aussi favorable au bien de la France, qu'aux règles de la justice.

Le second *Mémoire*, sur la campagne de 1702 (2), est surtout remarquable par la revue que Fénelon y fait des généraux qu'on pourra employer dans cette campagne, et par la sagesse des jugemens qu'il porte sur chacun d'eux. Les premières pages de ce *Mémoire* ne se sont pas retrouvées parmi nos manuscrits : mais on voit clairement, par les fragmens qui nous en restent, qu'il a été rédigé au commencement de 1702, à l'époque où le roi d'Espagne devoit passer en Italie pour y commander les armées, et avant que Victor-Amédée, duc de Savoie, se fût déclaré contre la France.

L'état déplorable du royaume, à la fin de 1709 et au commencement de 1710, fait le sujet du troisième *Mémoire* (3). Après une peinture fidèle des maux qui accablent la France, Fénelon examine les expédiens qu'on pourroit employer, pour accélérer la conclusion de la paix. Il pense que, dans l'état désespéré où l'on se trouve, Louis XIV ne peut plus raisonnablement soutenir les droits de Philippe V à la couronne d'Espagne, et que le jeune prince lui-même est obligé de renoncer à son droit, plutôt que d'exposer la France à une ruine entière. La date de ce *Mémoire* n'est pas marquée sur le manuscrit; mais on voit, par le contenu, qu'il dut être rédigé pendant l'hiver de 1709 à 1710; car Fénelon y rappelle le voyage de M. de Torcy à La Haye, qui eut lieu au mois de mai 1709; et il souhaite qu'on entame avec les alliés une nouvelle négociation, dont il ne fut question que vers le mois de mars 1710, époque du congrès de Gertruydemberg.

La conclusion de ce congrès, vers le mois d'août 1710, donna lieu au quatrième *Mémoire* (4). Louis XIV avoit porté le désir de la paix, jusqu'à promettre aux puissances étrangères des subsides pour les aider à détrôner son petit-fils. Celles-ci, fières de leurs succès, poussèrent la dureté jusqu'à exiger que le roi de France se chargeât seul de détrôner Philippe V, et cela dans l'espace de deux mois. Louis XIV, justement indigné d'une condition si outrageante, résolut de soutenir la guerre jusqu'à la dernière extrémité. Fénelon étoit sans doute bien éloigné de blâmer cette résolution magnanime. Mais il persistoit à croire que, dans l'impossibilité manifeste où se trouvoit la France de maintenir Philippe V sur le trône d'Espagne, ce prince étoit obligé d'abdiquer lui-même sa couronne. Il expose, dans son *Mémoire*, tous les motifs propres à établir cette opinion, et capables de faire impression sur l'esprit et sur le cœur de Philippe V. Il souhaite que le roi de France « envoie au plus tôt en » Espagne l'homme le plus habile et le plus » propre de son royaume à être écouté et cru » par le jeune prince, » pour le déterminer à ce sacrifice; (n. 5.) et il croit que le duc de Chevreuse est l'homme le plus capable de réussir dans une négociation si délicate.

Le duc de Chevreuse, à qui ce *Mémoire* étoit adressé, ne partageoit pas entièrement l'opinion de Fénelon, sur la renonciation de Philippe V à la couronne d'Espagne : il croyoit que le jeune prince, lié comme il l'étoit à cette nation, ne pouvoit en conscience l'abandonner sans qu'elle y consentît, et que la nation refusant ce consentement, le prince devoit plutôt périr avec elle que de l'abandonner. Tel est le fond des *Observations* (5) que le duc de Chevreuse adressa à Fénelon, en réponse au *Mémoire* précédent, ou du moins à un autre *Mémoire* écrit vers le même temps, et sur le même sujet. L'indication que fait le duc de Chevreuse des articles du *Mémoire* sur lequel tombent ses *Observations*, nous porte à croire qu'il répond à un *Mémoire* différent de celui dont nous venons de parler.

Pour répondre aux *Observations* précédentes, Fénelon examine à fond, dans un dernier *Mémoire* (6), le droit de Philippe V à la couronne d'Espagne. Il conclut cet examen, en avouant qu'il avoit d'abord regardé comme bien fondé le droit de Philippe V, mais qu'en examinant les choses de plus près, il y trouve de grandes difficultés. « Mais enfin, ajoute-t-il, je ne vois » rien qui doive faire douter que ce prince ne » soit obligé de renoncer à son droit, bon ou » mauvais, sur l'Espagne, pour sauver la » France. » Il est impossible de lire ce *Mémoire* sans être frappé de la supériorité de vues que

(1) Voyez le VII[e] livre de l'*Histoire de Fénelon* ; n. 16.

(2) Ibid. n. 17.

(3) Ibid. n. 50. — Lettre de Fénelon au duc de Chevreuse, du 3 mai 1710.

(4) *Histoire de Fénélon*, livre VII, n. 52.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

porte l'illustre prélat, dans une discussion si étrangère à l'objet ordinaire de ses idées et de ses réflexions. Au reste, cette discussion, si importante et si délicate, tomba bientôt d'elle-même, par un événement aussi heureux pour la France, qu'il étoit imprévu. L'empereur Joseph, qui, depuis quelques années, avoit succédé à Léopold, mourut sans postérité, le 17 avril 1712, âgé seulement de trente-trois ans; et la couronne impériale tomba entre les mains de l'archiduc Charles son frère, que les puissances étrangères avoient prétendu substituer à Philippe V en Espagne. La crainte de voir passer à la maison d'Autriche la prépondérance qu'on n'avoit pas voulu laisser prendre à la maison de Bourbon, changea tout-à-coup les combinaisons de la politique Européenne, et donna lieu à de nouvelles négociations. La paix fut signée à Utrecht, en 1713, mais à des conditions bien différentes de celles qu'on avoit prétendu dicter à la France, dans le temps de ses désastres. La couronne d'Espagne fut assurée à Philippe V et à sa postérité, à condition qu'il renonceroit, pour lui et pour ses descendans, à la couronne de France.

Avant la conclusion de la paix, Fénelon eut encore lieu de rédiger quelques autres *Mémoires*, qui ne manifestent pas moins que les précédens, l'étendue et la sagesse de ses vues. Dans le septième, rédigé pendant l'hiver de 1711 à 1712, il expose au duc de Chevreuse ses idées sur le plan de la campagne de 1712, et sur le choix des généraux auxquels on pourra confier le commandement des armées (1).

Le huitième, rédigé dans le cours de l'année 1712, depuis la mort du Duc de Bourgogne, a pour objet les négociations de paix qui se poursuivoient alors avec activité (2).

Enfin, le neuvième, adressé au chancelier Voisin, au commencement de l'année 1712, pour être communiqué au Roi (3), propose à sa majesté un article à insérer dans le traité de paix, relativement à la souveraineté de Cambrai. Cette souveraineté avoit été cédée aux évêques de Cambrai, à titre de fief, depuis environ sept cents ans, par les empereurs d'Allemagne; et aucun acte légitime n'avoit dérogé depuis à cette disposition. Quelque temps avant le traité de Ryswik, signé en 1697, Fénelon avoit déjà proposé au Roi de se faire céder par l'Empire, et par l'archevêque, cette place importante; mais cette demande n'ayant eu aucune suite, l'archevêque de Cambrai crut que le bien de l'Église et de l'État devoit engager le Roi à revenir sur cet article. Tel est l'objet de son *Mémoire*, dans lequel on retrouve les sentimens du plus parfait dévouement aux intérêts du Roi, aussi bien qu'à ceux de la religion. Cependant il ne paroît pas que cette nouvelle démarche ait eu plus d'effet que la première.

Tous les *Mémoires* dont nous venons de parler, à l'exception du cinquième et du neuvième, paroissent avoir été adressés au duc de Chevreuse, pour être communiqués aux ducs de Bourgogne et de Beauvilliers, et les diriger dans le conseil. Le second et le septième, ainsi que l'addition au quatrième, ont paru pour la première fois, en 1824, dans le tome XXII des *Œuvres de Fénelon*. Les autres furent publiés en 1787, par le P. de Querbeuf, dans le tome III de sa collection; mais l'éditeur, faute de les avoir suffisamment examinés, réunit mal à propos le troisième et le sixième, qui doivent certainement être séparés. Il n'eut pas non plus la précaution de distinguer le *Mémoire* du duc de Chevreuse, d'avec ceux de Fénelon, ce qui donnoit lieu de les attribuer tous indistinctement à l'archevêque de Cambrai. L'examen attentif des manuscrits originaux, et du contenu des *Mémoires*, nous a mis à portée de remédier, dans l'édition de 1824, aux inadvertances du premier éditeur.

IV. *Plans de gouvernement* (4).

Pendant les négociations pour la paix, le nouvel ordre de choses qui se préparoit, et l'âge avancé de Louis XIV, firent penser à Fénelon, que le temps étoit arrivé où le Duc de Bourgogne devoit sérieusement s'occuper d'un plan général de gouvernement, fondé sur les maximes religieuses et politiques dont il avoit été nourri. Pour faciliter le travail au jeune prince, il crut devoir lui communiquer ses idées par l'entremise du duc de Chevreuse, avec qui il en traita de vive voix, dans une entrevue qu'ils eurent à Chaulnes (5), au mois de novembre 1711. A la suite de ces conversations, Fénelon en rédigea les résultats, sous la forme de tableaux synoptiques, destinés à rappeler d'un coup d'œil les maximes dont il étoit convenu avec son vertueux ami. Tous ces tableaux

(1) *Histoire de Fénelon*; ubi supra, n. 59, 60.

(2) *Ibid.* n. 61.

(3) *Ibid.* n. 62.

(4) *Histoire de Fénelon*; livre VII, n. 63, etc. 79, etc.—Lettres de Fénelon au duc de Chevreuse, des 9 juin et 27 juillet 1711, et du 8 mars 1712.

(5) Chaulnes est un petit bourg de Picardie, situé à trois lieues sud-ouest de Péronne, et dont le duc de Chevreuse étoit seigneur. C'est là que Fénelon et son vertueux ami avoient de temps en temps la consolation de se voir, et de conférer en liberté, depuis la disgrâce de l'archevêque de Cambrai.

ont paru pour la première fois en 1808, dans l'*Histoire de Fénelon,* parmi les *Pièces justificatives* du livre VII. Nous les avons reproduites en 1824, dans le tome XXII des *Œuvres de Fénelon*, d'après les manuscrits originaux.

Quelques-unes des dispositions proposées dans ces plans, pourroient sans doute donner lieu à de graves discussions; mais si l'on examine attentivement la suite et l'ensemble des idées de Fénelon, si l'on se transporte, comme l'équité le demande, aux circonstances dans lesquelles il écrivoit, on sera forcé de convenir qu'il étoit difficile de rien proposer de plus convenable et de plus utile au bien de la France, sous les rapports tant civils que religieux.

Mais tandis que Fénelon et la France entière se livroient aux plus douces illusions de l'espérance, et jouissoient déjà par avance, du bonheur que devoit leur procurer le règne d'un prince formé avec tant de soin et de succès par les plus vertueux instituteurs, un coup terrible porta, en un moment, la tristesse et le désespoir dans tous les cœurs. Le Duc de Bourgogne, accablé de douleur par la mort de la duchesse son épouse, succomba lui-même à sa profonde sensibilité, le 18 février 1712. Le même char funèbre porta à Saint-Denis les restes du prince avec ceux de la princesse: et la France vit reposer toutes ses destinées sur la tête d'un vieillard de soixante-quatorze ans, et d'un enfant de deux ans, seul rejeton de la famille royale.

La tendre affection que Fénelon avoit toujours portée au Duc de Bourgogne, lui fit ressentir plus vivement qu'à personne l'affreux événement qui plongeoit toute la France dans le deuil. Pendant plusieurs jours, il ne put s'exprimer que par le silence de la tristesse et de la plus accablante douleur. Mais l'amour de la religion et de la patrie lui rendit bientôt assez de force, pour s'occuper de prévenir les malheurs affreux que les circonstances présentes sembloient présager à la France.

Tel fut le sujet des nouveaux *Mémoires* qu'il adressa au duc de Chevreuse, dans le cours du mois de mars 1712. Un malheureux concours de circonstances, et particulièrement la mort du duc de Chevreuse, qui suivit d'assez près la rédaction de ces *Mémoires,* peut-être aussi les difficultés que présentoit l'exécution des mesures proposées par l'archevêque de Cambrai, rendirent tous ses projets inutiles; mais ils seront à jamais un monument précieux du zèle ardent et passionné que le vertueux prélat conserva toute sa vie, pour le bien de la religion et pour la prospérité de la France.

ARTICLE VI.

CORRESPONDANCE DE FÉNELON.

Quelque haute idée que donnent de l'archevêque de Cambrai les nombreux ouvrages sortis de sa plume, on ne connoîtroit qu'imparfaitement son caractère et son génie, si l'on n'en jugeoit que par ces productions si justement célèbres. Pour pénétrer, en quelque sorte, jusqu'au fond de cette belle ame, pour en découvrir toutes les grandes et aimables qualités, il faut surtout l'étudier dans ses lettres, écrites avec tant d'abandon et de simplicité. C'est là que Fénelon se montre, pour ainsi dire, tout entier, et d'autant plus à découvert, qu'il ne songe même pas à se montrer. C'est là qu'on ne peut s'empêcher d'admirer, à chaque instant, l'étonnante variété de ses talens, et ce rare assemblage de qualités qui commandent tout à la fois l'amour, l'estime et le respect. Tout ce que l'imagination a de plus riant et de plus gracieux, tout ce que l'amitié a de plus tendre et de plus touchant, tout ce que l'ame la plus noble, la plus douce et la plus sensible, peut offrir d'aimable et d'attachant, tout ce que l'amour de la religion et de la patrie peut inspirer de sentimens élevés et sublimes, se fait successivement remarquer dans cette *Correspondance.* On pourroit presque dire que chacune des pièces qui la composent est tout à la fois empreinte de ces divers sentimens, si profondément gravés dans le cœur de Fénelon. Aussi nous ne craignons pas d'être démentis, en avançant que sa *Correspondance,* si intéressante par elle-même, sous le rapport moral et historique, ne le cède en rien, sous le rapport même de l'agrément, aux principaux recueils du même genre qu'on a publiés jusqu'ici. En parcourant cette *Correspondance,* le lecteur n'aura pas à regretter les traits fins et délicats, les grâces vives et légères, qui distinguent si éminemment les *Lettres de madame de Sévigné.* L'élégante latinité des lettres de Fénelon aux papes Innocent XII et Clément XI, à plusieurs cardinaux, et à d'autres savans étrangers, ajoute à ce recueil un genre de mérite qui ne sera pas moins apprécié par les lecteurs familiarisés avec les meilleurs écrivains du siècle d'Auguste.

Cette dernière classe des *Œuvres de Fénelon* se compose principalement des 11 volumes *in*-8, qui ont paru successivement à Paris, de 1827 à 1829, sous le titre de *Correspondance de Fénelon.* Cette édition, qui forme tout à la fois la

suite et le complément des *Œuvres de Fénelon* publiées à Versailles, a été fidèlement reproduite dans celle de Paris, 1850 (tome VII et suivans); avec cette différence qu'on a de plus intercalé dans cette dernière édition, et mis à leur place naturelle, un certain nombre de Lettres publiées en dehors de l'*édition de Versailles*, dans les trois volumes suivans, destinés à lui servir de complément : *Lettres inédites de Fénelon au maréchal et à la maréchale de Noailles. Paris*, 1829, *in-8°.— Lettres et Opuscules inédits de Fénelon.* Paris, 1850, *in-8°.* — *Lettres inédites de Bossuet à Mme de la Maisonfort. Paris*, 1829, *in-8°.*

L'abondance et la diversité des matières dont se compose cette dernière classe des *Œuvres de Fénelon*, nous ont obligés à la partager en six parties ou sections principales, dont voici les titres :

1° *Correspondance de Fénelon avec le Duc de Bourgogne; les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, et leurs familles.*
2° *Correspondance de Fénelon avec sa famille.*
3° *Lettres diverses.*
4° *Lettres et Mémoires concernant la juridiction épiscopale et métropolitaine de l'archevêque de Cambrai.*
5° *Lettres spirituelles.*
6° *Correspondance sur l'affaire du Quiétisme.*

On peut rapporter à cette dernière section les *Lettres de Bossuet à madame de la Maisonfort*, communiquées à Fénelon par cette dame, après la mort de l'évêque de Meaux, et publiées séparément, en 1829, pour servir de supplément aux *Œuvres de Bossuet* et à celles *de Fénelon.*

Avant d'entrer dans les développemens nécessaires sur chaque section, nous exposerons ici, en peu de mots, le plan général que nous avons suivi dans les *éditions de Versailles et de Paris*, pour la disposition et l'éclaircissement des pièces dont se compose cette importante collection.

1° La plus grande partie de ces pièces ayant paru pour la première fois dans l'*édition de Versailles*, nous avons soigneusement distingué, dans cette édition, celles qui avoient déjà été publiées auparavant, d'avec celles qui étoient inédites. Les unes et les autres sont indiquées en détail, soit dans les *Avertissemens* et les *Notes* de chaque section, soit par des signes particuliers, joints aux titres des lettres.

2° Nous avons disposé toutes les lettres de chaque section selon l'ordre chronologique, autant qu'il a été possible. Ainsi placées, elles s'éclaircissent mutuellement, et offrent, en quelque sorte, une histoire suivie de l'auteur, et de ses rapports avec les divers personnages auxquels il écrit. Quelquefois, il est vrai, cet ordre oblige à séparer les unes des autres, des lettres qu'on aimeroit à voir réunies, parce qu'elles offrent un ensemble de notions, et comme un corps d'histoire ou de doctrine sur un sujet important. Nous avons tâché d'obvier à cet inconvénient, en indiquant, à l'occasion, par des notes, les différentes lettres à consulter sur un même sujet. Quand nous n'avons pu découvrir la date de celles qui n'en portoient aucune, nous les avons placées à la suite de quelques autres qui traitent des sujets analogues.

3° Nous avons mis, en tête de chaque lettre, un court sommaire, pour indiquer les principaux objets qui y sont traités. Le P. de Querbeuf avoit omis ce travail, dont l'utilité est manifeste, et qui offre au lecteur comme une table des matières, au moyen de laquelle il trouve sans peine les passages qu'il peut avoir besoin de consulter.

4° Quant aux notes historiques et explicatives, nous n'avons pu nous dispenser d'en mettre quelques-unes, et peut-être nous reprochera-t-on de ne les avoir pas multipliées davantage; mais nous avons craint par-dessus tout, de grossir une collection déjà si considérable. Nous avons été d'autant plus sobres en explications et en réflexions, qu'une simple indication de quelques passages des *Histoire de Fénelon* et *de Bossuet* suppléoit abondamment, en bien des cas, à tout ce que nous aurions pu dire.

5° Parmi les notes que nous ne pouvions nous dispenser de joindre à la *Correspondance de Fénelon*, on doit placer au premier rang, celles qui servent à faire connoître les personnes avec lesquelles l'illustre prélat étoit en relation, et les principaux personnages dont il est fait mention dans ses lettres. Mais nous n'avons pas cru devoir disséminer ces notes dans le cours de la *Correspondance*. La plupart des personnes dont il y est fait mention étant plusieurs fois nommées, dans des lettres fort éloignées les unes des autres, il nous a semblé plus convenable de renvoyer toutes les notices, sur ces différens personnages, à la fin de la *Correspondance*. Placées par ordre alphabétique, dans le dernier tome de cette collection, ces notices forment, en quelque sorte, un dictionnaire historique, beaucoup plus commode que n'eussent pu être des notes répandues çà et là dans plusieurs volumes. Nous avons trouvé de grands secours, pour cette partie de notre travail, dans les notes

jointes à la *Correspondance manuscrite de Fénelon*, par le cardinal de Bausset, qui l'avoit étudiée avec le plus grand soin, dans le temps où il s'occupoit à recueillir les matériaux de son *Histoire*.

6° Malgré l'engagement que nous avions pris, de publier une collection complète des *Œuvres de Fénelon*, nous n'avons pas balancé à omettre un certain nombre de lettres et de simples billets, dont l'intérêt, uniquement relatif au moment où ils ont été écrits, a nécessairement disparu avec le temps. Nous avons encore moins balancé à supprimer une multitude de pièces et de mémoires, concernant l'*Histoire de Fénelon*. Quelque curieux que soit par lui-même le recueil de ces pièces, il eût considérablement grossi notre collection ; et il eût offert peu d'intérêt, après que le cardinal de Bausset en a si habilement employé tout ce qui se rattachoit au plan de son ouvrage.

7° Enfin, pour ne rien négliger de ce qui pouvoit augmenter l'intérêt et l'utilité de notre collection, nous y avons joint des *fac simile* de l'écriture de Fénelon, et des principaux personnages avec lesquels il entretenoit des relations habituelles (1).

SECTION PREMIÈRE.

Correspondance de Fénelon avec le Duc de Bourgogne, les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, et leurs familles (2).

Les rapports intimes de Fénelon avec les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, et l'union constante de ces deux seigneurs avec l'archevêque de Cambrai pour l'éducation du Duc de Bourgogne, nous ont engagés à réunir ces lettres dans une section particulière. Trois objets principaux de cette *Correspondance* contribuent à lui donner un grand intérêt, sous le rapport moral et historique. On y trouve, en premier lieu, les détails les plus attachans, sur la tendre affection et sur la religieuse sollicitude des trois illustres amis pour le Duc de Bourgogne. Ces dispositions se font surtout remarquer dans les lettres de Fénelon au jeune prince. La noble franchise avec laquelle il le reprend de ses défauts, et lui fait entendre les vérités les plus sévères, est certainement un des plus beaux traits de sa vie et de son caractère. Non content d'adresser immédiatement à son auguste élève les plus sages conseils, il ne cesse d'exciter les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, à profiter de toutes les occasions qui se présentent, pour lui inculquer des leçons importantes, ou pour le corriger de quelque défaut. Jamais on ne vit un zèle aussi pur, un concert aussi parfait entre les instituteurs d'un prince ; jamais aussi on ne vit un succès plus complet, ni plus propre à consoler de vertueux instituteurs. Les lettres du Duc de Bourgogne à Fénelon seront à jamais un des plus précieux monumens du pouvoir de la religion pour former le cœur d'un prince, et pour lui inspirer les dispositions les plus favorables au bonheur des peuples.

Cette première section de la *Correspondance de Fénelon* n'est pas moins remarquable, par les témoignages de l'amitié si tendre et si pure, qui unit constamment l'archevêque de Cambrai avec les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, et leurs familles. Une heureuse conformité de mœurs, de pensées et de sentimens, forma de bonne heure cette liaison intime, que la disgrâce de Fénelon sembla rendre plus étroite. Du fond de son exil, l'archevêque de Cambrai fut toujours le guide et le conseil de ses vertueux amis. Le duc de Beauvilliers, que ses fonctions à la cour obligeoient à la plus grande circonspection, pour l'intérêt même de Fénelon, ne pouvoit correspondre immédiatement avec lui, aussi souvent qu'il l'eût désiré : mais ils avoient, dans la personne du duc de Chevreuse, un intermédiaire associé à toutes leurs pensées et à tous leurs sentimens, et qui n'étoit pas obligé à des précautions aussi rigoureuses. C'est par lui que Fénelon, depuis sa disgrâce, continua d'entretenir avec le duc de Beauvilliers, et même avec le Duc de Bourgogne, des relations intimes, uniquement fondées sur le goût de la vertu, et sur l'amour du bien public.

Le zèle constant de l'archevêque de Cambrai, pour entretenir les sentimens de la vertu et de la piété dans les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, s'étendoit, par une conséquence na-

(1) Voici la liste de ces *fac simile*, selon l'ordre qu'ils occupent dans l'*édition de Versailles*.

Fénelon	tome I,	page 401
L'abbé de Beaumont		527
Madame de Maintenon		556
Le Marquis de Fénelon	II,	3
Le cardinal de Bouillon	III,	123
L'abbé de Langeron		149
Le duc de Bourgogne		401
Le P. Le Tellier	IV,	482
Le pape Clément XI, et les cardinaux Gabrielli et Quirini		620
Le cardinal de Noailles	VII,	3
L'évêque de Chartres		58
Le duc de Beauvilliers		76
Madame Guyon		253
Le duc de Chevreuse		276
L'abbé de Chanterac	VIII,	3

(2) Voyez l'*Histoire de Fénelon* ; livre IV, n. 99, etc. liv. VII, n. 23, etc.

turelle, à toute leur famille. Les lettres de Fénelon aux duchesses de Beauvilliers et de Chevreuse, au marquis de Seignelai leur frère, à la duchesse de Mortemart leur sœur, au vidame d'Amiens, fils puîné du duc de Chevreuse, etc. unissent le langage d'une piété affectueuse à celui de la plus tendre amitié, en même temps qu'elles prouvent les sentimens d'estime et de vénération que l'archevêque de Cambrai inspiroit à tous les membres de cette illustre famille, dont il ne cessa jamais d'être l'ame et le conseil.

A l'histoire intéressante de ses rapports habituels avec de si vertueux amis, se joignent des détails non moins précieux, sur l'histoire politique et religieuse des dernières années du règne de Louis XIV. Tout l'intérêt des *Mémoires politiques* dont nous avons parlé dans l'article précédent, se retrouve dans cette partie de la *Correspondance de Fénelon,* qu'on doit par conséquent regarder comme le complément des *Mémoires*, et comme un recueil des plus importans à consulter, sur une époque si célèbre de notre histoire. Nous ne doutons pas que la lecture de ce recueil ne serve à corriger bien des erreurs et des préjugés, répandus dans les *Mémoires* composés à cette époque, par des écrivains qui n'avoient ni l'autorité de Fénelon, ni la droiture et la justesse de ses vues, ni les mêmes facilités que lui pour connoître les événemens et leurs causes secrètes.

La plus grande partie des lettres qui composent cette première section, ont paru pour la première fois, en 1827, dans le tome 1er de la *Correspondance de Fénelon.* Quelques-unes de celles au Duc de Bourgogne avoient été publiées, longtemps auparavant, dans les diverses éditions des *Lettres spirituelles* de l'archevêque de Cambrai, depuis celle de 1719 inclusivement. On trouve aussi, dans ce dernier recueil, plusieurs fragmens des lettres au duc de Chevreuse, que les circonstances ne permettoient pas aux premiers éditeurs de publier tout entières. Le P. de Querbeuf y ajouta, en 1792, (tome VI de l'édition *in-4°* des *Œuvres de Fénelon*) un choix d'autres lettres au même seigneur, et à quelques autres personnes de sa famille. Nous avons rétabli, dans l'édition de 1827, d'après les manuscrits originaux, ou des copies authentiques, toutes ces lettres, souvent tronquées par les premiers éditeurs. Pour ce qui regarde en particulier la *Correspondance de Fénelon avec le Duc de Bourgogne,* nous l'avons publiée d'après des copies prises sur les originaux, par M. de Devise (Augustin-César d'Hervilly), d'abord chanoine et archidiacre de Cambrai, mort évêque de Boulogne, en 1742. C'est ce que déclare M. de Devise lui-même, au bas de ces copies, qui furent envoyées en 1783 aux éditeurs de Fénelon, par l'abbé de Montgazin, alors grand-vicaire de Boulogne.

SECTION II.

Correspondance de Fénelon avec sa famille (1).

C'est principalement dans cette partie de sa *Correspondance*, que l'imagination riante et gracieuse de Fénelon se montre à découvert, en même temps qu'on y remarque davantage les douces effusions de son cœur sensible et aimant. Il n'est pas une de ses lettres à ses parents, qui ne soit remarquable, tantôt par un léger badinage, tantôt par les témoignages d'une tendre amitié, tantôt par un trait de piété, qui s'échappe naturellement d'un cœur embrasé des flammes de l'amour divin. Ces qualités brillent surtout dans les lettres du prélat au marquis son petit-neveu, qu'il avoit fait, en quelque sorte, son enfant adoptif, et en qui il avoit mis ses plus chères affections. Rien de plus sage, de plus touchant et de plus paternel, que les avis de Fénelon à son *Fanfan* (c'est le nom qu'il donne habituellement à ce cher neveu), sur les devoirs communs de la piété chrétienne, sur les usages et les bienséances du monde, sur la conduite que le jeune marquis doit tenir à la cour et à l'armée, sur le soin modéré qu'il doit avoir de cultiver les personnes qui peuvent procurer son avancement, et l'aider à soutenir l'honneur de sa famille. Aussi le dernier historien de Fénelon a-t-il judicieusement observé, que plusieurs lettres de ce prélat au marquis son petit-neveu, « semblent réunir en quelques pages tout ce que les » meilleurs traités d'éducation, et une longue » observation du monde, pourroient offrir de » plus juste et de plus délicat, pour l'instruction » des jeunes gens appelés, par leur naissance et » leurs emplois, à jouer un rôle sur le théâtre » du monde (2). »

Quelques-unes des lettres de Fénelon à sa famille parurent en 1792, dans le tome VI de l'édition *in-4°* des *Œuvres* de l'archevêque de Cambrai. Quelques autres, en très-petit nombre, avoient été insérées, dès l'année 1718, dans la collection de ses *Lettres spirituelles;* mais la plus grande partie des pièces qui com-

(1) Voyez l'*Histoire de Fénelon*; liv. VI, n. 104, etc.
(2) *Ibid.* livre IV, n. 109.

posent cette seconde section, ont paru pour la première fois en 1827, dans le tome II de la *Correspondance de Fénelon.*

SECTION III.

Lettres diverses.

Nous ne craignons pas d'avancer que tout l'intérêt des autres parties de la *Correspondance* de Fénelon se réunit dans cette troisième section. On y trouve des détails précieux, et inconnus jusqu'à ce jour, sur beaucoup d'événemens remarquables des dernières années du dix-septième siècle, et des premières années du dix-huitième. L'affaire des *Cérémonies chinoises* (1), l'histoire du *Cas de conscience,* et des diverses censures qui en ont été faites par le saint siége et par le clergé de France, la contestation du cardinal de Noailles avec les évêques de Luçon et de La Rochelle, la médiation du Duc de Bourgogne entre ces prélats, la bulle *Unigenitus,* destinée à terminer ces tristes discussions, et devenue elle-même l'occasion de nouveaux troubles, par l'opiniâtreté de quelques opposans, la situation critique du royaume, pendant les dernières années de Louis XIV, la mort funeste du Duc de Bourgogne, qui enleva tout-à-coup à la France ses plus douces espérances; tous ces événemens, et tant d'autres qui s'y rattachent plus ou moins prochainement, répandent sur la *Correspondance de Fénelon* un intérêt et une variété inépuisables (2). On voit successivement l'archevêque de Cambrai s'entretenir avec les plus célèbres personnages de son temps, avec le pape Clément XI, avec les cardinaux Gabrielli, Fabroni, de Noailles, de Bouillon, de Rohan et de Bissy; avec plusieurs évêques de France; avec les nonces de France, de Cologne et de Bruxelles; avec des savants et des académiciens distingués; avec les pères de La Chaise et Le Tellier, confesseurs du Roi; avec les supérieurs des Missions Etrangères et de la compagnie de Saint-Sulpice; avec la reine d'Angleterre, les maréchaux de France, et les ministres de Louis XIV; enfin avec Louis XIV lui-même, qui, malgré ses préventions ineffaçables contre Fénelon, reconnut toujours en lui un prélat dévoué aux intérêts de la religion, et accueilloit avec bienveillance les observations et les vues que ce grand prélat lui communiquoit, par le canal du père Le Tellier, pour procurer la paix de l'Eglise.

Ces dispositions, non moins honorables à la mémoire de Louis XIV qu'à celle de Fénelon, se font surtout remarquer dans la Correspondance des années 1711, 1712, 1713 et 1714, à l'occasion des longues et funestes discussions du Jansénisme (3). Louis XIV, en effet, n'avoit pas besoin de toute la pénétration de son esprit, pour voir, à cette époque, dans l'archevêque de Cambrai, celui des prélats de son royaume qui pouvoit influer davantage sur les résolutions du clergé, tant par l'éclat de ses lumières que par l'ascendant de sa vertu. Aussi tout porte à croire que le Roi fondoit principalement sur lui ses espérances, pour le succès du concile national qu'il étoit question de convoquer, en 1715, pour procéder contre les prélats réfractaires à la constitution *Unigenitus.* Cette conjecture semble fondée, non-seulement sur la Correspondance de Fénelon avec le P. Le Tellier, où l'on trouve des témoignages réitérés de l'estime de Louis XIV pour l'archevêque de Cambrai, mais sur ces paroles que madame de Maintenon écrivoit à M. Languet, curé de Saint-Sulpice, trois jours après la mort de ce prélat : « Je suis » fâchée de la mort de M. de Cambrai. C'est » un ami que j'avois perdu par le Quiétisme; » mais on prétend qu'il auroit pu faire du bien » dans le concile, si on pousse les choses jus- » que-là. » Notre conjecture n'est pas moins confirmée par ce propos que le marquis de Fénelon attribue à Louis XIV, à l'occasion de la mort du prélat : *Il nous manque bien au besoin;* propos qui sembleroit peu vraisemblable, à ne considérer que les anciennes préventions de Louis XIV contre Fénelon, mais qui paroît assez naturel, eu égard à l'état de crise où étoient alors les affaires de l'Eglise, et dans lequel on pouvoit attendre de l'archevêque de Cambrai de si grands secours, pour le rétablissement de la paix.

La considération générale dont il jouissoit,

(1) Voyez sur cette affaire, parmi les *Lettres diverses*, celles des 19 juin 1700, 31 janvier et 30 avril 1702; plusieurs lettres des mois de septembre, octobre et novembre 1702; celles des 24 mars 1709, 23 mai, 25 juillet et 23 octobre 1711; et une sans date, vers la fin de 1711. Voyez aussi, dans la *Correspondance sur le Quiétisme*, deux lettres des 25 et 28 avril 1699; enfin l'*Histoire de Fénelon*, liv. IV, n. 92, etc.

(2) Il ne sera pas inutile d'observer ici, que, pour réunir tous les détails que renferme la *Correspondance de Fénelon* sur ces événemens importans, il faut consulter, non-seulement les *Lettres diverses,* mais celles au duc de Chevreuse, dans la première section, et quelques-unes des Lettres à l'abbé de Beaumont et au marquis de Fénelon, dans la seconde section.

(3) Ces dispositions de Louis XIV sont encore attestées par plusieurs lettres que nous avons renvoyées à la IVe section de la *Correspondance.* Voyez en particulier les lettres concernant les *affaires de Tournai.* Voyez aussi la *Vie de Fénelon*, publiée par le marquis, son petit-neveu, à la suite de l'*Examen de conscience pour un Roi. Londres*, 1747, *in*-12, pages 179-181; et page 183.

le rendoit naturellement l'oracle et le conseil de tous les défenseurs de la bonne cause, et l'ame de toutes les déterminations importantes qu'ils prenoient, sur les matières ecclésiastiques. C'est ce qu'on vit en particulier dans les discussions qui précédèrent et suivirent la publication de la bulle *Unigenitus* (1), et surtout dans la célèbre contestation du cardinal de Noailles avec les évêques de Luçon et de La Rochelle. Une sage réserve, et un juste sentiment de délicatesse, ne permettoient pas à Fénelon de se déclarer ouvertement contre le cardinal, dont il avoit eu si fort à se plaindre, quelques années auparavant. Mais étant consulté par ses amis intimes, et par ses collègues dans l'épiscopat, sur les mesures à prendre dans des circonstances si critiques, il ne pouvoit refuser de leur communiquer, dans le secret de la confiance et de l'amitié, ses vues particulières pour la paix de l'Eglise; et l'on voit, par sa *Correspondance*, combien il influa sur la conduite des évêques de Luçon et de La Rochelle, dans toute la suite de cette affaire. C'est ce qui nous a déterminés à faire entrer, dans cette *troisième section*, une trentaine de lettres inédites, relatives à la contestation des deux prélats avec le cardinal de Noailles, aussi bien qu'un *Mémoire* sur le même sujet, adressé en 1713, par les deux évêques, au souverain pontife Clément XI (2). Ces différentes pièces, il est vrai, n'appartenoient pas essentiellement à la *Correspondance de Fénelon*; mais elles tiennent de trop près à son histoire et à celle du Duc de Bourgogne, son auguste élève, pour que l'on soit tenté de les regarder ici comme déplacées. On doit d'ailleurs les considérer comme les pièces justificatives des lettres de Fénelon sur le même sujet, et d'un *Mémoire* qu'il rédigea sur cette affaire, en 1712. L'objet de ce *Mémoire*, que nous avons placé à la suite de sa lettre au P. Le Tellier, du 27 juin de cette année, étoit trop important, pour que nous pussions balancer à le publier, avec toutes les pièces qui lui servent d'éclaircissement.

Au reste, ce qu'on remarque surtout dans la *Correspondance* de Fénelon sur ce sujet, c'est la répugnance extrême qu'il avoit à prendre part à aucun procédé rigoureux contre le cardinal de Noailles, chef des réfractaires. Sans doute l'archevêque de Cambrai, plein de respect, comme il l'étoit, pour les décisions du saint siége et de l'Eglise universelle, ne pouvoit qu'être sensiblement affligé de la conduite du cardinal et de ses adhérens; il devoit même souhaiter que le gouvernement, de concert avec le souverain pontife, prît des mesures efficaces, pour faire cesser une obstination si scandaleuse, et si funeste à la paix de l'Eglise. Mais son plus ardent désir étoit de laisser agir les évêques ses collègues, dans un si grand péril de la saine doctrine, et de s'abstenir, autant qu'il le pourroit, de toutes les démarches que la malignité du monde eût facilement attribuées à un secret esprit de vengeance, si éloigné de son caractère et de ses sentimens. Il faut l'entendre lui-même ouvrir là-dessus le fond de son cœur à l'abbé de Beaumont, son neveu, pour qui il n'avoit rien de caché : « Le concile » national, lui écrivoit-il quelques semaines » avant sa mort, pourra bien manquer : mais » si on le tenoit, et si j'y étois convoqué, selon » la règle, comme tous les autres, qu'est-ce » que je devrois faire? Je serois sensiblement » affligé d'être l'un des exécuteurs d'un homme » qui m'a exécuté autant qu'il l'a pu. Ce per- » sonnage auroit un air de vengeance, et seroit » un prétexte de m'imputer une conduite très- » odieuse. D'un autre côté, je me dois à l'E- » glise, dans un si pressant besoin. Si je croyois » que tout allât bien, je serois ravi que tout se » fît sans moi; mais si le concile se trouvoit » dans un grand péril de trouble et de partage, » où je pusse n'être pas tout-à-fait inutile, je » me livrerois, supposé qu'on me désirât véri- » tablement; après quoi, je m'en reviendrois ici » par le plus court chemin. Raisonnez là-dessus » avec le très-petit nombre de personnes dignes » de la plus intime confiance. Pour moi, je » vais bien prier Dieu (3). » La *Correspondance* de Fénelon, à cette époque, renferme bien d'autres témoignages de ces nobles et généreux sentimens, dont il ne se départit jamais (4).

Parmi les pièces dont se compose cette *troisième section*, il en est une que nous avons d'abord hésité à publier, parce que son authenticité nous paroissoit douteuse, ainsi qu'à plusieurs personnes éclairées. Mais tous les doutes, à cet égard, ayant été dissipés par la découverte du manuscrit autographe, nous n'avons pas cru devoir l'exclure de notre collection. Nous voulons parler de la lettre, ou plutôt

(1) Voyez l'*Histoire de Fénelon*; liv. VI et VIII, *passim*.

(2) Les pièces que nous indiquons ici, sont les mêmes dont le cardinal de Bausset a fait mention dans une note sur le n. 19 du livre VI de l'*Histoire de Fénelon*.

(3) *Lettre à l'abbé de Beaumont*, du 26 novembre 1714; tome II, page 273.

(4) Voyez en particulier les lettres au P. Le Tellier, des 27 juin et 22 juillet 1712, et 17 mai 1714; et à M***, du 12 mars 1714, etc.

du *projet de lettre anonyme à Louis XIV*, rédigé par Fénelon vers l'an 1695. Il ne sera pas inutile d'entrer ici dans quelques détails sur cette pièce vraiment singulière, mais à laquelle nous ne croyons pas qu'on doive attacher autant d'importance que l'ont fait ses premiers éditeurs.

Cette lettre, ou plutôt ce *projet de lettre*, est un recueil de représentations très-vives, et de remontrances très-sévères, faites à Louis XIV sur divers actes de son gouvernement. On voit, par le contenu, qu'elle a dû être écrite au plus tôt en 1691, après la mort du marquis de Louvois; et au plus tard en 1695, avant la mort de M. de Harlai, archevêque de Paris. Selon toutes les apparences, elle est de la fin de 1694, ou du commencement de 1695; car l'auteur y fait mention de plusieurs événemens qui paroissent se rapporter aux années 1693 et 1694 (1).

Cette lettre, si extraordinaire en elle-même, a donné lieu à deux questions principales : 1° est-elle véritablement de Fénelon? 2° a-t-elle été remise à Louis XIV?

1° On a long-temps douté de l'authenticité de cette pièce, qui fut publiée pour la première fois en 1787, par d'Alembert, dans son *Histoire des membres de l'Académie Françoise*. (Tome III, page 351 et suiv.) Le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Fénelon* (2), ne *crut pas devoir* lui *attribuer indiscrètement une lettre aussi singulière*, sur le seul témoignage de d'Alembert, qui l'avoit donnée comme *fidèlement transcrite sur l'original de la propre main de Fénelon*. Mais tous les doutes à cet égard ont été dissipés, en 1825, par la découverte du manuscrit autographe, dont M. Augustin Renouard, libraire, fit l'acquisition, le 26 février, à la vente des livres de feu M. Gentil, et dont il publia aussitôt une édition très-soignée (3), avec un *fac simile* de la première page du manuscrit. Nous avons eu la liberté d'examiner à loisir, chez M. Renouard, ce manuscrit original, qui contient vingt-quatre pages in-4°; et nous nous sommes convaincus de l'authenticité de cette pièce. Non-seulement elle est écrite en entier de la propre main de Fénelon; mais on y remarque plusieurs corrections, qui indiquent le travail de la composition, et qui ne permettent pas de regarder cette lettre comme une simple copie d'une pièce étrangère, que Fénelon auroit pu désirer de conserver. Nous avons également reconnu l'écriture du marquis de Fénelon, petit-neveu de l'archevêque de Cambrai, dans la note suivante, qu'on lit au haut de la première page du manuscrit, et qui fourniroit, s'il étoit nécessaire, une nouvelle preuve de son authenticité.

Minutte d'une lettre de M. de Fénelon au Roy, à qui elle fut remise dans le temps par M. le D. de B. (4), et qui, loin de s'en indisposer, choisit au contraire quelque temps après cet abbé pour précepteur des princes ses petits-enfants. Cette minutte est toutte de lescriture de M. l'abbé de Fénelon, depuis archevêque de Cambray.

L'auteur de cette note suppose, il est vrai, par un grossier anachronisme, que Fénelon a écrit la lettre en question, avant d'être nommé précepteur des petits-fils de Louis XIV, c'est-à-dire, avant le mois d'août 1689; tandis que cette lettre est certainement postérieure à 1691, comme nous l'avons déjà remarqué. Sur quoi le cardinal de Bausset observe que *cet anachronisme de l'auteur de la note, invite naturellement à se méfier de son témoignage sur l'authenticité de la lettre même*. Mais, outre que l'existence de l'autographe résout pleinement cette difficulté, on conçoit aisément que le marquis de Fénelon a pu confondre les dates de certains événemens; tandis qu'il est tout-à-fait incroyable qu'il ait pu se méprendre à l'écriture de l'archevêque de Cambrai.

2° Mais si l'authenticité de cette lettre est aujourd'hui incontestable, est-il également certain qu'elle ait été remise à Louis XIV? La note du marquis de Fénelon, déjà citée, induiroit à le croire : et il faut avouer que son témoignage, à cet égard, semble confirmé par deux lettres de madame de Maintenon à M. de Noailles, archevêque de Paris. « Voici, lui écrivoit-elle, » le 21 décembre 1695, une lettre qu'on lui a » écrite (*au Roi*), il y a deux ou trois ans. Il » faudra me la rendre; elle est bien faite. Mais » de telles vérités ne peuvent le ramener; elles » l'irritent ou le découragent : il ne faut ni l'un » ni l'autre; mais le conduire doucement où » l'on veut le mener. » Quelques jours après, (le 27 du même mois) elle ajoutoit : « Je suis » bien aise que vous trouviez la lettre, que je » vous ai confiée, trop dure; elle m'a toujours » paru telle : ne connoissez-vous point le » style? »

Ces témoignages sans doute rendent assez plausible l'opinion de ceux qui voudroient sou-

(1) Voyez les notes jointes à cette lettre. Ce que Fénelon y dit, des *troubles affreux qui désolent l'Europe depuis plus de vingt ans*, à partir de la guerre de Hollande en 1672, prouve aussi que cette lettre est de l'époque que nous lui assignons.

(2) *Hist. de Fén.* Edit. de 1817; *Pièces justif.* du livre II, n. 1.

(3) *Lettre de Fénelon à Louis XIV;* Paris, mars 1825; 39 pages *in-8°*; avec les portraits de Louis XIV et de Fénelon.

(4) Le duc de Beauvilliers.

tenir que la lettre dont il s'agit a été remise à Louis XIV. Nous ne croyons pas néanmoins que l'on puisse tirer de ces témoignages une preuve décisive.

Pour parler d'abord de l'argument tiré de la note du marquis de Fénelon, il ne faut qu'un peu de réflexion pour sentir la foiblesse de cette preuve. Car, 1° l'anachronisme grossier qu'on aperçoit dans cette note, montre assez que l'auteur étoit peu instruit des faits qu'elle énonce. 2° Cette note elle-même est un tissu des suppositions les plus invraisemblables, et qu'on ne peut raisonnablement admettre, sur le seul témoignage du marquis de Fénelon. Quelle apparence, en effet, que la lettre en question ait été remise à Louis XIV par le duc de Beauvilliers, qui y est si maltraité? Quelle apparence que Fénelon ait pris assez peu de précautions, sur le secret de cette lettre anonyme, pour que Louis XIV ait pu en découvrir l'auteur?

Quant aux deux lettres de madame de Maintenon, elles supposent, à la vérité, qu'on remit à Louis XIV, en 1692 ou 1693, une lettre anonyme, où on lui disoit des vérités assez dures. Mais cette lettre dont parle madame de Maintenon étoit-elle précisément celle de Fénelon? Voilà ce qu'on ne sauroit démontrer. Cette supposition paroîtra même peu vraisemblable, si l'on fait attention que la lettre dont parle madame de Maintenon fut écrite en 1692 ou 1693, tandis que celle de Fénelon est, selon toutes les apparences, de 1694, comme nous l'avons déjà fait observer, et comme d'Alembert l'avoit remarqué avant nous.

Au reste, en supposant même que cette dernière ait été remise à Louis XIV, il est contraire à toutes les vraisemblances, qu'elle lui ait été présentée dans l'état où nous l'avons maintenant, c'est-à-dire, sans adoucissement ni modification quelconque. En effet, comment se persuader que Fénelon ait jamais adressé à ce monarque, même sous le voile de l'anonyme, une lettre pleine des plus vives remontrances, sans les revêtir de ces formes douces et insinuantes, qu'il connoissoit mieux que personne, et qui sont toujours nécessaires pour faire goûter aux meilleurs princes des vérités si sévères? On conçoit bien que Fénelon, dans un moment où il étoit vivement frappé de certains abus qu'il croyoit remarquer dans la conduite et le gouvernement de Louis XIV, ait eu la pensée de lui adresser, à ce sujet, de fortes représentations. On conçoit même que, dans le moment où il jetoit sur le papier ses premières idées, la vivacité du sentiment qui l'inspiroit, se soit naturellement communiquée à son style. Mais que Fénelon se soit jamais décidé à envoyer au monarque des observations si peu mesurées, et par conséquent si évidemment incapables d'atteindre le but qu'il se proposoit, c'est ce qu'on ne peut supposer avec tant soit peu de vraisemblance. Une pareille supposition paroît inconciliable avec le caractère de Fénelon, c'est-à-dire, de l'homme de son siècle qui a le mieux connu et le plus constamment observé toutes les bienséances religieuses et sociales. Du moins faut-il reconnoître qu'une supposition si peu vraisemblable en elle-même, ne peut être admise sans les preuves les plus décisives. Or il est certain que ces preuves manquent absolument.

Si l'on pèse attentivement ces réflexions, il doit passer pour constant, que la lettre dont il s'agit est un simple projet, auquel on peut douter que Fénelon ait donné aucune suite, et dont il eût certainement désavoué la publication. C'est le jugement qu'en porta, en 1825, le rédacteur de l'*Ami de la Religion*, à l'occasion de la découverte récente du manuscrit original. « Cette lettre, dit-il, peut être considérée comme une de ces notes, qu'on jette » sur le papier dans un moment de loisir, ou » lorsqu'on a l'esprit vivement frappé d'un » objet, et qu'on serre ensuite dans son porte» feuille, sans y attacher d'importance (1). »

Presque toutes les pièces dont se compose cette troisième section de la *Correspondance de Fénelon*, ont paru pour la première fois en 1827, dans les tomes II, III et IV de l'*édition de Versailles;* quelques autres ont paru seulement en 1829 et 1830, dans les deux premiers recueils de *Lettres inédites*, dont nous avons parlé plus haut (page 151), et que nous devons faire connoître ici plus en détail.

La plupart des lettres contenues dans le premier de ces recueils, nous étoient inconnues, à l'époque où nous publiâmes, dans l'*édition de Versailles*, les *Lettres diverses de Fénelon*. Nous y avions seulement inséré quelques lettres au maréchal et à la maréchale de Noailles, tirées des *Mémoires politiques et militaires*, publiés en 1777 par l'abbé Millot (2), ou de la collection des manuscrits de l'archevêque de Cambrai qui étoit à notre disposition. Mais ayant appris depuis, que plusieurs pièces de la même correspondance se conservoient dans la famille

(1) *L'Ami de la Religion*; 1er juin 1825; tome XLIV, page 96.
(2) *Mémoires politiques et militaires*. Paris, 1777, 6 vol. in-12. Voyez les *Pièces justificatives* du tome 1er.

de Noailles, nous n'avons rien négligé pour nous les procurer; et nous les avons obtenues de M. le duc de Mouchy, qui les a retrouvées parmi les manuscrits autrefois recueillis par le second maréchal de Noailles, son bisaïeul (1). C'est sur les pièces originales qu'il a bien voulu nous confier, que nous avons publié, en 1829, un nouveau recueil de *Lettres de Fénelon au maréchal et à la maréchale de Noailles*. Quelques-unes de ces lettres (2) avoient été publiées par l'abbé Millot, mais sous de fausses dates, et avec d'autres altérations plus ou moins considérables, comme on pourra s'en convaincre, en comparant le texte de 1829 avec celui que nous avions donné, en 1827, d'après l'abbé Millot (3).

A la suite des lettres adressées à la famille de Noailles, nous en avons publié quelques autres, en 1829, d'après les manuscrits originaux, ou des copies authentiques. Les plus remarquables sont celles de Fénelon au P. Quirini, depuis cardinal (4). Deux de ces lettres (5) étoient alors inédites. Nous avions donné, en 1827, des fragmens de quelques autres, d'après les *Mémoires* publiés, en 1748, par le cardinal lui-même. Mais M. l'abbé Labouderie, ayant eu la facilité de copier les lettres entières, sur des copies de la propre main du cardinal, a bien voulu nous en faire part; ce qui nous a mis en état de compléter les lettres, et d'en rétablir les dates.

Le nouveau recueil de *Lettres diverses*, publié en 1830, n'est pas d'un moindre intérêt, soit à raison du caractère des personnages auxquels elles sont adressées, soit à raison des sujets dont elles traitent, ou des faits importans qu'elles nous apprennent sur l'histoire contemporaine. Nous remarquerons, en particulier, les lettres à Baluze, au savant généalogiste Clairambault, au marquis de Seignelay, au prince de Condé (fils du grand Condé), à M. de Harlay, premier président du parlement de Paris, etc. Mais on lira surtout avec plaisir les *Lettres de Fénelon au chevalier Destouches*, qui forment la plus grande partie du recueil dont nous parlons (6).

Ce fut en 1711, que Fénelon vit pour la première fois Destouches à Cambrai, où l'avoient conduit les événemens de la guerre de la succession. Destouches, alors âgé de quarante-trois ans, remplissoit avec distinction, dans l'armée de Flandre, les fonctions de *commissaire-général d'artillerie*. Sa bravoure, sa franchise, son zèle pour le service du Roi, lui avoient mérité l'estime et l'amitié de tous les officiers de différens grades, avec lesquels son emploi lui donnoit quelque relation. Les lettres que Fénelon lui adresse, supposent que sa première éducation avoit été soignée, du moins sous le rapport des études littéraires, et qu'il en avoit conservé un goût particulier pour la lecture des bons auteurs classiques. Mais elles supposent aussi en lui, un mélange singulier de bonnes et de mauvaises qualités. Il joignoit à un caractère aimable, et à un excellent cœur, une grande légèreté de conduite; mais surtout un penchant excessif pour la bonne chère, au point d'être souvent incommodé par suite de son intempérance. Ses fréquentes expériences en ce genre étoient aussi peu utiles que les avis de la médecine et de l'amitié. Il recevoit tous les avis de la meilleure grâce du monde; il en profitoit même quelquefois pour s'amender; mais bientôt la violence de son penchant l'entraînoit, et ses meilleurs amis étoient réduits à le regarder comme un homme incorrigible.

Tel étoit le chevalier Destouches, lorsqu'il eut occasion de voir Fénelon à Cambrai. A peine le connut-il, qu'il le goûta singulièrement, conçut pour lui la plus haute estime, et rechercha avec empressement toutes les occasions de le voir et de l'entretenir. Fénelon, de son côté, ne tarda point à remarquer les qualités aimables du chevalier, particulièrement cette franchise et cette bonté de cœur, qui faisoient comme les principaux traits de son caractère. L'estime et la confiance que Destouches lui témoignoit, inspirèrent pour lui au prélat une amitié sincère, avec un vif désir et même quelque espérance de lui faire goûter, peu à peu,

(1) La charge de capitaine de la première compagnie des gardes du corps, dont Anne de Noailles fut honoré par Louis XIII, a été occupée depuis deux siècles, sans interruption, par ses descendans, sous les rois successeurs de ce monarque, jusqu'à Charles X, auprès duquel monsieur le duc de Mouchy a rempli, pendant plusieurs années, les mêmes fonctions, avec le zèle et la fidélité de ses aïeux.

(2) Les 3e, 7e, 14e et 16e de ce recueil.

(3) *Correspondance de Fénelon;* tome II, pages 295 et 316; tome VIII, pages 140 et 448.

(4) Lettres 37, 38, 39, 40 et 41 du recueil publié en 1829.

(5) Lettres 38 et 40 du même recueil.

(6) Louis Camus-Destouches, né en 1668, entra jeune au service, et se distingua surtout dans l'artillerie. Il commanda en chef l'artillerie dans l'armée de Flandre, pendant les années 1710, 1711 et 1712, et reçut au siége de Douai, en 1712, une blessure qui l'obligea de quitter l'armée. Depuis, il servit en Allemagne. En 1720, il fut nommé contrôleur-général de l'artillerie, charge créée pour lui; devint, en 1725, commandeur de l'ordre de Saint-Louis, et mourut le 11 mai 1726, âgé de cinquante-huit ans. Pour le détail de ses campagnes et de ses grades, voyez PINARD, *Chronol. hist. militaire;* tome VII, *in*-4°. Voyez aussi la *lettre de Fénelon à Destouches,* du 18 février 1712.

les principes d'une vie plus réglée. Pour atteindre ce but, Fénelon cultiva soigneusement l'amitié du chevalier Destouches, l'accueillant avec cordialité, lui offrant et lui donnant volontiers un asile dans son palais, entretenant avec lui une correspondance habituelle, et profitant de sa confiance pour lui donner souvent, de vive voix et par écrit, les plus utiles avis, et surtout les leçons de tempérance et de sobriété dont il avoit si grand besoin.

Telle fut l'occasion de la correspondance que Fénelon entretint avec le chevalier Destouches, de 1711 à 1715. Nous ne craignons pas de dire que cette partie de la *Correspondance de Fénelon*, est une de celles qui offrent plus de charme et d'intérêt, et où l'on trouve, dans un plus haut degré, ce rare assemblage de qualités aimables et attachantes, qui commandent tout à la fois l'admiration, l'amour et le respect. Tout ce que l'imagination a de plus riant et de plus gracieux, tout ce que l'amitié a de plus tendre, tout ce que l'amour de la religion et de la patrie peut inspirer de sentimens nobles et sublimes, se fait successivement remarquer dans ces lettres, écrites avec tant d'abandon et de simplicité. On y trouve surtout un modèle achevé de cet aimable badinage, de cette fine plaisanterie, propres à faire goûter les plus sérieuses vérités, et même les reproches les plus sévères, à un esprit aussi léger qu'étoit celui du chevalier Destouches. Pour se proportionner tout à la fois à son goût et à ses besoins, Fénelon assaisonne habituellement ses lettres de citations des poëtes latins, particulièrement de Virgile et d'Horace, pour lesquels Destouches avoit un goût plus marqué.

C'étoit avec un sentiment de plaisir toujours plus vif, que celui-ci recevoit ces marques touchantes et honorables de l'amitié de Fénelon; et non content de goûter lui-même ce sentiment, il aimoit à le partager avec quelques-uns de ses amis, en leur communiquant les lettres qu'il recevoit de l'archevêque de Cambrai. On peut juger des impressions agréables que cette lecture leur faisoit éprouver, par la manière dont le célèbre académicien Houdart de La Motte s'en explique, dans une lettre à Fénelon du 3 novembre 1714. « M. Destouches, dit-il, m'a lu » quantité de vos lettres, où j'ai senti combien » il est doux d'être aimé de vous; le cœur y » parle à chaque ligne; l'esprit s'y confond » toujours avec la naïveté et le sentiment. Les » conseils y sont rians, sans rien perdre de leur » force; ils plaisent autant qu'ils convainquent : » et je donnerois volontiers les louanges les » plus délicates, pour des censures ainsi assai» sonnées par l'amitié. M. Destouches a dû vous » dire combien nous vous aimions en lisant vos » lettres, et combien je l'aimois lui-même, d'a» voir mérité tant de part dans votre cœur (1). »

Nous voudrions pouvoir ajouter, que le résultat des efforts et du zèle de Fénelon répondit à ses espérances et à ses vœux; mais il est affligeant de penser que la foiblesse et la légèreté extrêmes du chevalier Destouches les rendirent presque inutiles. Après trois ans de correspondance, Fénelon, toujours pénétré d'une tendre amitié pour lui, en étoit réduit à souhaiter *qu'il fût aussi bon pour lui-même, qu'il l'étoit pour ses amis* (2). Pour dernier gage de son zèle et de son amitié, il fit exécuter, peu de jours avant sa mort, *une très-bonne copie de son portrait, peint par Vivien*, dont il fit présent au chevalier Destouches, comme pour lui rappeler sans cesse les avis importans qu'il lui avoit si souvent donnés, dans ses entretiens et dans sa correspondance (3). On ne peut douter que le souvenir de ces avis, et de la tendre amitié qui les avoit inspirés à Fénelon, n'ait souvent produit de vives impressions sur le bon cœur de Destouches; mais nous ignorons s'il eut enfin le bonheur d'en profiter, pour se corriger des défauts essentiels qui affligèrent si long-temps ses vrais amis. Il est malheureusement certain, qu'après la mort de l'archevêque de Cambrai, la conduite de Destouches continua long-temps encore d'être pour eux un sujet de peine; et l'on sait que le célèbre d'Alembert fut, en 1718, le fruit de ses liaisons avec madame de Tencin.

Pour ce qui regarde l'authenticité des *Lettres de Fénelon* au chevalier Destouches, elle est appuyée sur des témoignages irrécusables. Nous les avons publiées d'après un recueil manuscrit, provenant de l'abbé de Beaumont, neveu de Fénelon, qui certifie lui-même l'authenticité de ces lettres, par une note conçue en ces termes : « Ces lettres ont été copiées sur l'original, qui » m'a été prêté par un ami de Destouches. »

SECTION IV.

Lettres et Mémoires concernant la juridiction épiscopale et métropolitaine de l'archevêque de Cambrai (4).

Il est impossible de parcourir les pièces dont

(1) *Œuvres de Fénelon*; tome XXI, page 280.

(2) *Lettre au marquis de Fénelon*, du 28 juin, 1714. (*Correspondance*, tome II, page 255.)

(3) *Lettre à l'abbé de Beaumont*, du 5 décembre 1714. (*Ibid.*, page 278.)

(4) *Histoire de Fénelon*; liv. IV, n. 55, etc.

se compose cette *quatrième section*, sans admirer l'esprit de sagesse et de conciliation, de modération et de zèle, de douceur et de fermeté, qui dirigea constamment Fénelon, soit dans l'administration particulière de son diocèse, soit dans ses rapports avec les évêques suffragans de sa métropole. Les principes de gouvernement qu'il s'étoit formés, et qu'il appliquoit avec tant de prudence, ne rendirent pas seulement son autorité respectable et chère à tous ceux que la Providence lui avoit soumis, mais lui firent même insensiblement recouvrer, jusqu'à un certain point, l'estime et la bienveillance de Louis XIV. C'est ce qu'on voit en particulier par sa correspondance avec le Père Le Tellier, au sujet des troubles qui s'élevèrent, en 1711, dans l'église de Tournai, après l'occupation de cette ville par les armées ennemies, sous la conduite du prince Eugène.

Au reste, les lettres que nous avons réunies dans cette quatrième section, ne sont pas, à beaucoup près, les seules qui prouvent l'assiduité constante et le zèle infatigable de Fénelon pour ses fonctions épiscopales. Il suffit de parcourir rapidement les diverses parties de sa *Correspondance*, pour se convaincre que jamais aucun prélat ne fut plus assidu que lui à soutenir et à ranimer, par ses visites pastorales, la religion des peuples que la Providence avoit placés sous sa conduite. Les titres seuls de ses lettres, c'est-à-dire, les lieux différens d'où elles sont datées, montrent qu'il visitoit régulièrement, chaque année, une partie considérable de son diocèse. Les troubles même de la guerre ne lui faisoient pas suspendre cet exercice de zèle; et les égards que sa réputation lui attiroit de la part des généraux ennemis, le mettoient en état de procurer à ses diocésains, avec les secours de la religion, le soulagement des calamités temporelles que les armées traînent presque toujours à leur suite.

La plupart des pièces qui remplissent cette quatrième section, ont paru, pour la première fois, en 1827, dans le tome V de la *Correspondance de Fénelon*. A la tête de ces pièces, nous avons placé deux *Mémoires*, trouvés récemment dans les archives publiques de la ville de Cambrai, et dont nous croyons devoir exposer ici, en peu de mots, l'occasion et le sujet.

1° Le premier de ces *Mémoires* a pour objet l'érection de l'église de Cambrai en archevêché, opérée en 1559, par l'autorité du pape Paul IV (1).

Dès l'an 1555, l'empereur Charles-Quint avoit eu le dessein de faire ériger, dans les Pays-Bas, plusieurs nouveaux siéges épiscopaux et métropolitains. Les principaux motifs de ce projet étoient, la multiplication prodigieuse des peuples dans ces provinces, les ravages que l'hérésie commençoit à y faire, enfin l'inconvénient de laisser les églises des Pays-Bas soumises à des églises métropolitaines de nations étrangères, particulièrement l'église de Cambrai à celle de Reims. Charles-Quint n'ayant pas eu le temps d'exécuter ce projet, Philippe II, son fils, roi d'Espagne, en sollicita l'exécution auprès du pape Paul IV, qui, après une mûre délibération, donna, le 12 mai 1559, une Bulle solennelle, pour l'érection de quatorze nouveaux évêchés, et de trois églises métropolitaines dans les Pays-Bas. Les trois églises métropolitaines étoient celles de Cambrai, de Malines et d'Utrecht. La même Bulle soumet à l'archevêché de Cambrai les évêchés d'Arras, de Tournai, de Saint-Omer et de Namur. Ce décret de Paul IV fut confirmé, l'année suivante, par une Bulle de Pie IV, du 6 janvier 1560.

L'érection de l'église de Cambrai en archevêché ayant été faite sans le consentement du cardinal de Lorraine, alors archevêque de Reims, ce prélat crut devoir publier, en 1564, dans le concile de sa province, une protestation, qui fut renouvelée dix-neuf ans après, par le cardinal de Guise, son neveu et son successeur. Mais ces deux protestations (2) n'eurent aucune suite, jusqu'à l'année 1678, les archevêques de Reims, pendant ce long espace de temps, n'ayant jamais entrepris de poursuivre cette affaire en cour de Rome.

La discussion se renouvela en 1678, sous Charles-Maurice Le Tellier, archevêque de Reims, qui crut trouver une occasion favorable de faire valoir ses prétentions, à cette époque où le traité de Nimègue venoit de placer la ville de Cambrai sous la domination françoise. L'archevêque de Reims fit donc signifier à M. de Brias, alors archevêque de Cambrai, une nouvelle protestation, datée du 14 février 1678, et qu'il ne tarda point à rendre publique (3). L'arche-

(1) Voyez l'article 1er du *Mémoire* dont nous parlons. — *Gallia Christiana;* tome III, page 52; tome IX, page 150. — *Histoire de l'Eglise Gallicane;* tome XVIII, année 1559.

(2) Ces deux *Protestations* se trouvent parmi les actes des conciles de Reims de 1564 et 1583. Voyez les Collections des Conciles du P. Labbe et du P. Hardouin.

(3) Nous avons sous les yeux un exemplaire imprimé de cette *Protestation* (12 pages *in-4°*), que l'archevêque de Reims fit réimprimer depuis, à la suite de son *Mémoire* du mois de janvier 1695.

vêque de Cambrai y opposa un *Mémoire*, qui ne paroît pas avoir été imprimé, mais qu'il envoya à l'archevêque de Reims, et dont nous avons sous les yeux une copie, appartenant aux archives publiques de la ville de Cambrai.

La nouvelle protestation n'ayant pas eu plus de suite que les anciennes, l'archevêque de Reims saisit, quelques années après, le moment de la vacance du siége de Cambrai, pour soutenir de nouveau ses prétentions, dans un *Mémoire présenté au Roi*, au mois de janvier 1695... *contre l'érection de l'église de Cambrai en archevêché.* (122 p. *in*-4°.) Fénelon ayant été désigné, au mois de février suivant, pour remplir le siége de Cambrai, combattit les prétentions de l'archevêque de Reims, dans un *Mémoire* également destiné à être mis sous les yeux du Roi, mais qui ne paroît pas avoir été imprimé dans le temps. Nous l'avons publié, en 1827, d'après une copie authentique, appartenant aux archives de la ville de Cambrai, et dont M. Le Glay, conservateur de ces archives, a bien voulu nous donner communication (1). Cette copie peut être considérée comme un manuscrit original, étant corrigée, en plusieurs endroits, par Fénelon, qui a même entièrement écrit les trois derniers alinéa.

Il paroît qu'à l'époque où Fénelon composa ce *Mémoire*, celui de l'archevêque de Reims n'étoit pas encore imprimé. Du moins est-il constant que Fénelon ne le cite point, et se borne à faire mention de la *Protestation* publiée par le même prélat, en 1678. Nous laissons aux lecteurs instruits, le soin de juger de la solidité des raisons que Fénelon oppose à celles de l'archevêque de Reims. Ce qu'il y a de certain, c'est que celui-ci renonca bientôt après à ses poursuites, à la prière même du Roi. Toutefois il obtint du saint-siége, l'année suivante 1696, par forme de dédommagement, qu'à l'avenir la mense abbatiale de l'abbaye de Saint-Thierri, du diocèse de Reims, seroit unie à la mense archiépiscopale du même diocèse.

Au reste, on ne doit pas considérer le *Mémoire* de Fénelon comme une pièce de circonstance, dont l'intérêt s'est évanoui avec le temps. Les graves questions que Fénelon y examine, se renouvellent assez souvent, lorsque des révolutions imprévues font changer les limites des diocèses. Elles se sont renouvelées en particulier, de nos jours, au sujet du Concordat de 1801 ; et nous ne doutons pas que les questions agitées, à l'occasion de ce grand acte de l'autorité pontificale, ne soient fort éclaircies par les principes que Fénelon établit dans son *Mémoire.*

2° Le second *Mémoire* dont nous avons à parler, est relatif au *droit de joyeux avénement.* On sait que ce droit est celui en vertu duquel le Roi peut, à son avénement au trône, nommer au premier canonicat vacant d'une église cathédrale ou collégiale (2). A l'époque où fut rédigé le *Mémoire* dont nous parlons, on convenoit généralement que le Roi de France pouvoit exercer ce droit, dans la plupart des églises du royaume, sinon en vertu d'une concession expresse de la puissance ecclésiastique, du moins en vertu d'un usage équivalent. Mais la difficulté étoit de savoir, si le Roi pouvoit exercer le même droit dans les églises des pays nouvellement conquis, et particulièrement dans les églises de Flandre, que le traité de Nimègue, en 1678, avoit placées sous la domination françoise. La question fut agitée, en 1700, à l'occasion du sieur Hubert d'Artaise, prêtre du diocèse de Laon, nommé par le Roi, le 15 août de cette même année, en vertu du droit de

(1) Voici la liste des principales pièces manuscrites, relatives a cette contestation, et qui se conservent aujourd'hui aux archives de la ville de Cambrai :

1° Deux lettres originales du cardinal de Lorraine, archevêque de Reims, à l'archevêque de Cambrai (Maximilien de Berghes), touchant l'érection de Cambrai en archevêché. Ces lettres sont datées des 13 octobre et 30 novembre 1564.

2° Lettre du chapitre de Cambrai à Monseigneur l'archevêque (Maximilien de Berghes), pour savoir de lui ce qu'il veut être fait, au sujet de la citation faite par M. l'archevêque de Reims, pour le synode provincial. Cette lettre est du 23 octobre 1564.

3° *Responsio ad* Protestationem *ill. ac rev. D. Archiepiscopi Rhemensis.* Nous ignorons de qui est cette Réponse, qui fut rédigée sous Maximilien de Berghes, premier archevêque de Cambrai.

4° Avis de M. (Joly de) Fleury (conseiller au grand Conseil) sur ce qu'il y a a faire de la part de Monseigneur de Cambrai (de Brias), pour se maintenir dans les droits de son archevêché. (1678.)

5° Réponse pour l'église et archevêché de Cambrai, contre la *Protestation* de Monseigneur l'archevêque de Reims (Charles-Maurice Le Tellier). Cette Réponse fut rédigée en 1678, sous M. de Brias, prédécesseur de Fénelon dans l'archevêché de Cambrai.

6° Mémoire de M. l'abbé de Fénelon, pour repondre à la *Protestation* de Monseigneur l'archevêque duc de Reims contre l'érection de l'église de Cambrai en archevêché. (1695.)

7° Renonciation faite par l'archevêque de Reims (Le Tellier), pour lui et ses successeurs, à toutes ses prétentions sur l'archevêché de Cambrai, en conséquence de l'union de l'abbaye de Saint-Thierry a l'archevêché de Reims. Cet acte est du 14 novembre 1696.

8° Acte par lequel M. l'archevêque de Cambrai (Fénelon) reconnoît que M. Le Tellier, archevêque de Reims, lui a remis une renonciation à tous ses prétendus droits sur l'église de Cambrai. (1696.)

(2) Outre le *Mémoire* de Fénelon, et celui du chancelier d'Aguesseau, que nous indiquerons plus bas, on peut consulter, sur cette matière, les ouvrages suivans : *L'Ami de la Religion et du Roi ;* (tome III, page 337, etc.)—*Dictionnaire de Droit canonique*, par Durand de Maillane ; article *Brevet*, § 3 ;—*Le Parfait Notaire apostolique*, par Brunet ; livre VI, chap. 14 ;—*Instruction de Benoît XIV au nonce de Cologne*, du 28 octobre 1747, sur le *droit des premières prières*, qui a beaucoup de rapport avec celui de *joyeux avénement.* (*Operum*, tom. XV, p. 86, etc.)

joyeux avénement, à la première prébende qui viendroit à vaquer dans l'église collégiale de Saint-Géry, de la ville de Cambrai. Une prébende ayant vaqué dans cette église, au mois de septembre suivant, le sieur d'Artaise fit signifier son brevet au chapitre, qui refusa de le recevoir, et protesta même contre la nomination de cet ecclésiastique, comme étant contraire aux canons. Le sieur d'Artaise, pour soutenir son brevet et sa nomination, fit assigner le chapitre au grand Conseil. Fénelon composa, pour la défense du chapitre, un premier *Mémoire* que nous n'avons pu retrouver, mais dont il est fait mention dans celui dont nous allons parler. Ce premier *Mémoire* fut combattu par un habile jurisconsulte, que nous croyons être le célèbre d'Aguesseau, alors procureur-général. L'archevêque de Cambrai défendit son premier *Mémoire*, dans la *Réponse* que nous avons jointe, en 1827, à la 4e section de sa *Correspondance*. Nous ignorons si les *Mémoires* de Fénelon eurent l'effet qu'il se proposoit; et nous laissons aux canonistes à prononcer sur le fond des pièces contradictoires qui furent composées dans le cours de cette discussion. Mais il est permis de penser que la situation personnelle de Fénelon, à cette époque, c'est-à-dire, la disgrâce que lui avoit récemment attirée l'affaire du Quiétisme, et qui avoit encore été aggravée par la publication du *Télémaque*, put influer, jusqu'à un certain point, sur l'esprit de ses juges. Ce qu'il y a de constant, c'est que la question agitée à cette époque fut terminée, en 1716, par un *Avis du Conseil de conscience*, approuvé l'année suivante au *Conseil de régence*, et qui décide que le droit de joyeux avénement peut être exercé par le Roi dans les églises de Flandre, comme dans les autres églises du royaume. On peut voir de plus amples détails, sur cette affaire, dans le tome XI des *Mémoires du Clergé* (1), et dans le *Mémoire sur le Droit de joyeux avénement*, composé en 1716 par le chancelier d'Aguesseau (2). Ces divers ouvrages suffiroient presque pour établir l'authenticité du second *Mémoire* de Fénelon, dont nous venons de parler, si elle ne l'étoit déjà par le style même de cette pièce, et par la copie d'après laquelle M. Le Glay l'a publiée, en 1825. (*Cambrai*, 72 pages *in*-8°.) Le *Mémoire* imprimé du chancelier d'Aguesseau (3) ne se borne pas à faire mention de ceux de l'archevêque de Cambrai, sur cette affaire : mais il les analyse en détail, et en discute successivement toutes les raisons. La marche que suit, dans ce *Mémoire* imprimé, l'illustre chancelier, et les raisons qu'il apporte de son sentiment, ne permettent guère de douter qu'il ne fût l'auteur du *Mémoire* plus ancien, que Fénelon réfute dans celui que nous avons publié.

Pour compléter cette quatrième section de la *Correspondance de Fénelon*, nous avons publié, en 1850, quelques *Lettres et Mémoires* sur le même sujet, dans le Recueil de ses *Lettres et Opuscules inédits*. On y trouve de précieux détails sur son administration provinciale et diocésaine, et plusieurs traits remarquables de sa vigilance pastorale, de son zèle pour le bien spirituel et temporel de son troupeau, de sa prudente fermeté pour la réforme des abus, pour le maintien des lois et de la discipline ecclésiastiques, et pour la défense des droits de l'Eglise contre les vexations arbitraires de quelques magistrats. Ces dispositions se manifestèrent surtout avec éclat, dans les discussions de l'archevêque de Cambrai avec l'évêque de Saint-Omer, en 1702, et dans l'affaire du P. Lambert, abbé de Liessies, dont la conduite irrégulière exerça beaucoup la patience et le zèle de Fénelon, pendant plusieurs années (4).

La plupart des lettres dont nous parlons, ont été écrites de 1699 à 1706, à M. de Bernières, alors intendant du Hainaut, et qui succéda, en 1709, à M. de Bagnols, dans la charge d'intendant de Flandre. On trouve dans ces lettres, de nombreux témoignages de l'estime et de l'amitié réciproques de Fénelon et de M. de Bernières. On y remarque surtout l'heureux concert de leur administration, pour le bien spirituel et temporel des peuples dont le gouvernement leur étoit confié. La plupart de ces lettres ont été transcrites sur les manuscrits originaux, appartenant à madame de Reiset, veuve de M. de Reiset, ancien receveur-général. Deux lettres seulement de ce recueil, celles du 20 novembre 1700, et du 2 janvier 1701, ont été communiquées par M. le comte de Reiset, attaché à l'ambassade de France en Danemark, à M. Floquet, qui a bien voulu nous en transmettre des copies authentiques.

SECTION V.

Lettres spirituelles (5).

Aucun ouvrage de Fénelon ne porte, d'une

(1) Voyez en particulier les pages 1191 et suiv. 1202 et suiv.
(2) *Œuvres de d'Aguesseau*; tome v, page 344 et suiv.
(3) *Ibid.* tome v, page 382, etc.

(4) Voyez, à ce sujet, la note jointe à la *Lettre de Fénelon à M. de Bernières*, du 18 décembre 1701.
(5) *Histoire de Fénelon*; liv. IV, n. 45, etc.

manière plus sensible, l'empreinte de son ame et de son caractère. Un esprit familiarisé avec les plus nobles sentimens de la religion et de la piété, un cœur embrasé des plus pures flammes de l'amour divin, et brûlant du désir de les communiquer à tout ce qui l'entoure; un talent extraordinaire pour se mettre à la portée des esprits les plus simples; une connoissance du cœur humain, qui en dévoile naturellement et sans efforts les plus secrets replis; une piété douce et condescendante pour les défauts d'autrui; une prudence consommée, qui proportionne toujours les avis et les conseils aux situations différentes: une adresse infinie pour combattre les préjugés les plus enracinés, pour faire goûter les vérités les plus sévères, pour inculquer sans cesse, sous une forme nouvelle, les maximes les plus rebattues: tels sont les principaux traits qui distinguent les *Lettres spirituelles* de Fénelon, et qui en font, pour ainsi dire, un cours de morale et de spiritualité, proportionné à tous les états et à toutes les situations de la vie. C'est là que les ames les plus élevées dans la piété, aussi bien que celles qui commencent à marcher dans cette voie; les personnes du monde, aussi bien que celles qui vivent dans la retraite, trouvent une nourriture tout à la fois solide et agréable. Tandis que l'homme du monde y apprend à concilier les devoirs et les bienséances de son état avec les pratiques essentielles de la religion, et même d'une piété fervente; les personnes dévouées par état aux pratiques de la plus haute perfection, y apprennent à entrer de plus en plus dans le silence de cette vie intérieure, où l'ame, dégagée de toutes les affections humaines, semble commencer ici-bas cette vie toute céleste, dont tous les sentimens et toutes les affections se confondent dans l'amour divin.

Le premier recueil des *Lettres spirituelles* de Fénelon parut en 1718, dans le tome II de ses *Œuvres spirituelles*. (*Anvers*, 2 vol. *in*-12.) Ce second tome fut réimprimé séparément, l'année suivante, (Lyon, 1719) augmenté de quelques lettres au Duc de Bourgogne, et des cinq premières *Lettres sur l'autorité de l'Eglise*, dont nous avons parlé ailleurs (1). Ces deux premières éditions ont servi de modèle à toutes les suivantes, qui, à l'exception de quelques augmentations, ont suivi tantôt l'édition de 1718, tantôt celle de 1719 (2).

En comparant ces diverses éditions avec nos manuscrits, nous avons été surpris de trouver un grand nombre de lettres singulièrement altérées par les éditeurs. Non-seulement ils en suppriment la date, et le nom des personnes à qui elles étoient adressées; mais ils en dérangent l'ordre chronologique; ils les abrégent, les tronquent, les divisent et les réunissent à leur gré. Ce qu'ils donnent pour une seule lettre, est souvent la réunion de quelques fragmens de trois ou quatre lettres, écrites à diverses époques fort éloignées les unes des autres. C'est ainsi que sont défigurées, dans toutes les éditions précédentes, une multitude de lettres adressées à la comtesse de Montberon, épouse du gouverneur de Cambrai, et à la marquise de Risbourg, parente ou amie de la comtesse. On remarque les mêmes altérations, dans les lettres au Duc de Bourgogne, au duc de Chevreuse, aux duchesses de Beauvilliers, de Chevreuse et de Mortemart, et à plusieurs autres personnages distingués, que nous avons rétablies dans la 1re section de la *Correspondance*, et dont on trouve çà et là quelques extraits dans les anciennes éditions des *Lettres spirituelles*.

La raison de ces altérations est facile à présumer. A l'époque de la première publication de ces lettres, on n'eût pu, sans indiscrétion, faire connoître en entier celles qui renfermoient des secrets importans à la tranquillité ou à la fortune des familles, ou qui rouloient sur les scrupules et les imperfections de personnes encore vivantes, ou dont la mémoire étoit alors très-récente. Les éditeurs, partagés entre la crainte de blesser les égards dus à des personnes respectables, et le désir de publier tout ce qui pouvoit contribuer à la réputation de l'archevêque de Cambrai, prirent le parti de ne donner au public ses *Lettres spirituelles*, qu'après y avoir fait tous les retranchemens qu'exigeoit une sage discrétion.

On ne peut que louer sans doute cette réserve des premiers éditeurs; mais il est visible que les raisons qui ont nécessité, dans le principe, de pareilles altérations, ne subsistent plus aujourd'hui, et qu'une *Correspondance*, dont les simples extraits ont paru si intéressans, doit avoir un tout autre intérêt, lorsqu'on sait à qui et dans quelles circonstances les différentes lettres ont été écrites, lorsqu'on en suit l'ordre naturel, qui donne lieu de remarquer le fruit qu'elles produisoient, et les efforts con-

(1) Voyez plus haut, article 1er, section 2, n. 2.

(2) Dans l'édition des *Œuvres spirituelles* donnée en 1720 à Anvers, ou plutôt à *Rouen*, (4 vol. petit *in*-12) le recueil des *Lettres spirituelles*, qui occupe les tomes III et IV, est exactement conforme à celui de 1718. Dans les éditions données sous le titre d'Amsterdam, en 1723 et 1731, (5 vol. *in*-12) le recueil de lettres est conforme à l'édition de 1719.

stans du sage directeur, pour soutenir et encourager dans les voies de Dieu, les ames qu'il avoit à conduire.

Aussi, malgré les difficultés que présentoit nécessairement la comparaison de nos manuscrits avec les éditions imprimées des *Lettres spirituelles*, nous n'avons rien négligé, en préparant l'édition de 1827, (tomes V et VI de la *Correspondance de Fénelon*) pour reconnoître tous les fragmens imprimés, qui appartenoient aux lettres dont nous avions les originaux entre les mains. Avec du temps et de la patience, nous croyons être parvenus à découvrir tous ces fragmens, que nous avons retranchés de notre collection, et dont le retranchement est si avantageusement compensé par la publication des lettres entières.

Outre les lettres ainsi rétablies, et qui ont paru pour la première fois en 1827, dans l'état où Fénelon les a écrites, nous en avons publié un grand nombre d'autres entièrement inédites, adressées à l'Electeur de Cologne, au P. Lami, Bénédictin, aux comtesses de Gramont et de Montberon, et à d'autres illustres personnages; en sorte que les *Lettres spirituelles* contenues dans les éditions précédentes, ne forment que la moindre partie du recueil publié en 1827.

Le retranchement des fragmens dont nous avons parlé plus haut, nous a mis dans la nécessité de ranger toutes les lettres dans un ordre nouveau. Nous avons placé de suite, et autant que nous l'avons pu, selon l'ordre chronologique, toutes celles qui étoient adressées à une même personne. Quant aux autres, nous les avons rangées par ordre de matières, réunissant d'abord celles qui étoient écrites à des religieuses, puis celles qui s'adressent à des personnes du monde, à des militaires, à des dames de la cour, etc. Au moyen de cette distribution, chacun trouvera sans peine les lettres analogues à son état et à ses besoins particuliers. Pour mettre le lecteur à portée de juger notre travail, et de comparer la nouvelle édition avec les anciennes, nous avons donné, à la suite des *Lettres spirituelles*, dans l'*Edition de Versailles*, une table comparative de celles qui étoient contenues dans les tomes III et IV de l'édition de 1740, *in*-12, la plus répandue de toutes, avec les parties correspondantes de la nouvelle édition (1).

(1) Cette *Table comparative* a été supprimée dans l'*edition de Paris*, où elle n'étoit plus en harmonie avec la nouvelle série de numéros, occasionnée par l'intercalation de plusieurs Lettres nouvelles.

Quelque intéressant que soit par lui-même le recueil des *Lettres spirituelles de Fénelon*, il le devient encore davantage, au moyen de quelques notices sur les principaux personnages auxquels les lettres sont adressées. L'*Histoire de Fénelon* fournit, à ce sujet, des renseignemens qui répandent beaucoup de jour sur sa *Correspondance*. Nous ajouterons seulement ici quelques détails propres à compléter ceux qu'on lit dans cette *Histoire*, sur les personnes dont il est plus souvent question dans les *Lettres spirituelles*. Ces détails regardent principalement les *comtesses de Gramont* et *de Montberon*, auxquelles sont adressées la plus grande partie des *Lettres spirituelles* de l'archevêque de Cambrai.

1° Elisabeth Hamilton, née en 1641, de Georges, comte Hamilton, en Ecosse, et de Marie Butler, épousa, vers l'an 1660, le comte Philibert de Gramont, connu par les *Mémoires* publiés sous son nom (2). Par suite de ce mariage, la comtesse devint bientôt après dame du palais de la reine Marie-Thérèse d'Autriche, épouse de Louis XIV. Le désir de se donner parfaitement à Dieu l'engagea, vers l'an 1684, à se mettre sous la conduite de Fénelon, qui, sans être son confesseur, la dirigea par ses avis, jusqu'à l'époque où il fut éloigné de la cour. Les heureux effets de cette direction ne tardèrent pas à se faire sentir, comme on le voit en particulier par le *Journal de Dangeau*. « La » comtesse de Gramont, dit-il, est tout-à-fait » dans la dévotion. Il y a long-temps qu'elle s'en » cachoit; présentement elle n'en fait plus » mystère. » (15 octobre 1687.) La correspondance de Fénelon avec la comtesse embrasse un intervalle d'environ douze ans, (lettres 202-241 dans l'*édition de Versailles*) et montre que les avis du sage directeur ne furent pas moins utiles au comte de Gramont qu'à la comtesse son épouse. Une maladie dangereuse, dont le comte fut attaqué en 1692, le fit sérieusement rentrer en lui-même (3); et la comtesse profita de cette occasion, pour lui faire aimer et connoître la religion, qu'il avoit jusqu'alors entièrement négligée. Le *Journal* déjà cité, parlant de cette maladie, sous la date du 3 décembre 1692, ajoute que le comte reçut les sacremens; et une *note anonyme*, jointe à cet article du *Journal*, fait connoître la religieuse sollicitude

(2) Ces *Mémoires* ont pour auteur Antoine Hamilton, frère de la comtesse. Ils sont écrits avec beaucoup d'esprit et de délicatesse; mais ils n'ont le plus souvent pour objet, que les aventures scandaleuses du comte de Gramont.

(3) Voyez *Lettr. spirit. de Fénelon*, 232, 233 et 234 dans l'*édition de Versailles*.

de la comtesse pour la conversion de son époux : « Elle lui apprit, dans cette maladie, les premiers élémens de la religion ; et comme elle » lui récitoit le *Pater*, *Comtesse*, lui dit son » mari, *répétez-moi encore cela ; cette prière » est belle. Qui l'a faite?* Telle étoit son ignorance. » Le comte et la comtesse de Gramont honorèrent également leur caractère, en témoignant le plus ferme attachement à l'archevêque de Cambrai, dans le temps de sa disgrâce. Toutefois l'exil du prélat fut, dans la suite, funeste à la comtesse, qui accorda peu à peu sa confiance aux directeurs de Port-Royal, et se laissa entraîner par eux dans un esprit de parti, peu convenable à une personne de son sexe et de sa condition. Le comte de Gramont mourut le 30 janvier 1707, âgé de quatre-vingt-six ans ; et la comtesse, le 3 juin 1708, à l'âge de soixante-sept ans.

Les lettres originales de Fénelon à la comtesse se trouvèrent, en 1780, dans la succession de l'impératrice Marie-Thérèse, qui professoit une tendre vénération pour la mémoire et les vertus de l'archevêque de Cambrai. Elle les avoit reçues de milady Hamilton, propre fille de la comtesse de Gramont, mariée, en 1694, à Henri Howard, comte de Strafford, et connu depuis sous le nom de milord Hamilton. A la mort de Marie-Thérèse, ces lettres passèrent dans les mains de la comtesse de Vasquès, grande maîtresse de sa maison, qui les transmit ensuite à sa petite nièce, la comtesse de Volkenstein, née comtesse de Stahremberg. Le général comte Andréossi, d'abord ambassadeur à Vienne, puis gouverneur de cette ville pendant l'occupation françoise, acquit ces lettres, en 1809, et les apporta à Paris (1).

Nous avons entre les mains la copie de ces lettres, dont le cardinal de Bausset a fait usage dans la troisième édition de l'*Histoire de Fénelon*, et qui avoit été tirée en 1807, à Vienne, par les soins du baron Joseph de Retzer, secrétaire aulique, et littérateur distingué. La confrontation de cette copie avec les manuscrits originaux, que le comte Andréossi a bien voulu nous communiquer, nous a servi à rétablir plusieurs omissions, à rectifier bien des passages, et à déterminer la date d'un grand nombre de lettres.

2° Parmi les *Lettres spirituelles* de Fénelon, on en trouve un plus grand nombre encore adressées à la comtesse de Montberon, épouse du comte de ce nom, qui étoit d'une famille très-ancienne, et alliée à celle de Fénelon. Le comte, après avoir passé par divers emplois inférieurs, devint, en 1677, lieutenant général des armées, gouverneur de Flandre en 1678, et chevalier des ordres du Roi en 1688. Il fut successivement gouverneur de Gand, de Tournai et de Cambrai, et conserva ce dernier emploi jusqu'à sa mort, qui arriva le 16 mars 1708. Il avoit épousé en 1667 Marie Gruyn de Valgrand, comtesse de Montberon, dont il eut un fils et une fille : le premier devint colonel du régiment Dauphin, et mourut de la petite vérole à Ulm, en janvier 1704, dans sa trentième année, sans avoir été marié. La seconde, Marie-Françoise de Montberon, épousa en 1689 Charles-Eugène-Jean-Dominique, comte de Souastre. Le comte et la comtesse de Montberon vivoient dans une étroite union avec Fénelon, et lui témoignoient, en toute occasion, la plus grande déférence et la plus haute estime. La comtesse avoit même choisi le prélat pour son directeur, et se conduisoit en tout par ses avis. Pendant les premiers temps qui suivirent l'affaire du Quiétisme, Fénelon la dirigeoit, sans être son confesseur, et la voyoit même assez rarement, pour ne pas l'exposer, aussi bien que le comte, à la disgrâce de la cour. Cependant la comtesse, qui se trouvoit fort bien des avis de son directeur, souhaitoit vivement de l'avoir aussi pour confesseur. Le comte ne le désiroit pas moins ardemment, ne voyant pas de meilleur moyen pour calmer les scrupules continuels de son épouse. Fénelon se rendit enfin à leurs vœux, vers le milieu de l'année 1702. Sa correspondance avec la comtesse (*Lettres* 242-466 dans l'*édition de Versailles*) offre un parfait modèle de la patience et de la douceur dont un sage directeur doit user envers les ames que Dieu éprouve par des scrupules et des peines intérieures. La comtesse de Montberon mourut en 1720.

Pour compléter les détails relatifs à cette cinquième section de la *Correspondance de Fénelon*, nous devons parler ici, en peu de mots, de quelques *Lettres* écrites à *Mme de Maintenon*, antérieurement à la controverse du Quiétisme, et publiées pour la première fois en 1850, dans le recueil de ses *Lettres et Opuscules inédits*. Elles sont également honorables à l'un et à l'autre ; et l'on ne sait ce qu'on y doit admirer davantage, ou la noble franchise avec laquelle Fénelon avertissoit madame de Maintenon de ses défauts, ou la touchante simplicité avec laquelle madame de Maintenon recevoit de Fénelon les conseils de la plus haute perfection,

(1) Le comte Andréossi est mort en 1828. — Voyez, pour de plus amples développemens, l'*Histoire de Fénelon* ; tome III, liv. IV, n. 19, etc.

et les avis les plus mortifians pour la nature. Toutefois l'abandon même et le peu de précaution avec lesquels ces lettres étoient écrites, donna lieu, dans la suite, à madame de Maintenon, de concevoir quelques inquiétudes sur les maximes de spiritualité de Fénelon. Pour s'en éclaircir, elle remit ces lettres et quelques autres à l'évêque de Chartres (Godet-Desmarets) pendant les *Conférences d'Issy*, en le priant de lui en dire son avis. L'évêque de Chartres remarqua en effet, dans ces lettres, quelques passages inexacts, ou trop peu précautionnés. Fénelon ayant eu communication des observations de ce prélat, s'empressa de s'expliquer, et d'envoyer ses explications à M. Tronson, comme on le voit par une lettre de Fénelon à ce dernier, du 6 novembre 1694 (1). Ces *explications* sont les mêmes dont nous avons parlé dans l'*Avertissement* du tome IV des *Œuvres de Fénelon* (*édition de Versailles;* page LXXIV), et dans la première édition de cette *Histoire littéraire* (page 57). Nous ne nous proposions point alors de les mettre au jour; mais leur liaison avec les lettres dont il s'agit, nous a déterminés à les insérer dans le recueil de *Lettres et Opuscules inédits de Fénelon*, publié en 1850. Il est à remarquer que ces explications, jointes à quelques autres que Fénelon donna pendant les *Conférences d'Issy*, et dont nous avons parlé ailleurs (2), dissipèrent alors tous les nuages qui s'étoient élevés contre sa doctrine. Ce fut, en effet, très-peu de temps après ces *Explications*, qu'il fut nommé à l'archevêché de Cambrai, et sacré par Bossuet lui-même, dans la chapelle de Saint-Cyr, en présence de madame de Maintenon.

Toutes les pièces dont nous venons de parler, sont tirées de la *Correspondance manuscrite* de madame de Maintenon, formant plusieurs gros volumes *in*-8°, et provenant de l'ancienne maison de Saint-Cyr. Ce recueil se conserve aujourd'hui au séminaire de Versailles, avec plusieurs autres manuscrits de madame de Maintenon.

SECTION VI.

Correspondance sur l'affaire du Quiétisme.

La plus grande partie de cette sixième section se compose des lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac, et des réponses de ce vertueux ecclésiastique, si digne par la noblesse de ses sentimens, et par la touchante simplicité de son caractère, de la confiance que l'archevêque de Cambrai eut toujours en lui. Proche parent de la mère de Fénelon, l'abbé de Chanterac étoit archidiacre de Cambrai, lorsque Fénelon le choisit, en 1697, pour son agent à Rome dans l'affaire du livre des *Maximes*. C'étoit, au témoignage de M. Pirot, zélé partisan de Bossuet, *un homme sage, pacifique, instruit et vertueux*. Il joignoit à ces précieuses qualités, le plus tendre attachement et une vénération profonde pour l'archevêque de Cambrai, qui s'estima heureux de pouvoir lui confier ses intérêts, dans une occasion si importante. Leur correspondance, véritable modèle de la sagesse et de la modération qu'on doit toujours observer dans les controverses théologiques, offre surtout un contraste frappant avec le ton violent et emporté de l'abbé Bossuet et de l'abbé Phelippeaux, agens de l'évêque de Meaux dans cette même affaire.

Cette partie de la *Correspondance* de Fénelon étoit presque entièrement inédite, lorsque nous l'insérâmes, en 1828 et 1829, dans les tomes VII–XI des lettres de l'archevêque de Cambrai. Elle peut sans doute paroître bien volumineuse à une certaine classe de lecteurs, peu curieux de discussions théologiques; mais il est aisé de voir que les mêmes considérations qui nous ont déterminés à insérer, dans la première classe des *Œuvres de Fénelon*, les ouvrages relatifs à la controverse du Quiétisme, nous obligeoient, à plus forte raison, à faire entrer dans la dernière classe, la correspondance relative à cette même controverse. Les intentions droites et pures, le caractère plein de noblesse et de franchise, que l'archevêque de Cambrai montra constamment dans toute la suite de cette affaire, sa résignation surtout, et sa parfaite soumission au jugement du saint-siége contre le livre des *Maximes*, ne se manifestent nulle part d'une manière plus touchante et plus persuasive, que dans cette correspondance intime, où son cœur se répand tout entier dans celui de ses amis les plus chers et les plus dévoués. On peut d'ailleurs appliquer, à cette partie de la *Correspondance* de Fénelon, ce qu'un critique judicieux disoit, il y a quelques années, à l'occasion de la correspondance de Bossuet sur le même sujet : « Ces lettres renferment, au milieu de beau- » coup de choses inutiles, des détails précieux » sur une affaire qui occupa si vivement les es- » prits : elles font bien connoître les hommes, » en les présentant dans le secret d'une corres- » pondance intime, où ils ne déguisent pas leurs

(1) *Corresp. de Fenelon;* tome VII, page 96.
(2) Ci-dessus, page 33, etc.

» sentimens. Ce sont des espèces de mémoires » particuliers, sur un siècle dont on aime à » s'entretenir, et sur des personnages qui ont » tenu, ou même qui tiennent encore une » grande place dans l'opinion (1). »

Les mêmes motifs nous ont déterminés à faire entrer dans cette sixième section, un certain nombre de lettres, qui, sans être de Fénelon, ni même adressées à Fénelon, sont très-étroitement liées avec son histoire, et peuvent y répandre un grand jour. Telles sont principalement les lettres du P. Lacombe à madame Guyon; celles du cardinal de Bouillon à Louis XIV et au marquis de Torcy, pendant l'examen du livre des *Maximes;* celles de madame Guyon à madame de Maintenon, à M. Tronson, au duc de Chevreuse et au P. Lacombe. Telles sont encore les trois *Lettres* publiées en 1733, par l'abbé de la Bletterie, contre la *Relation du Quiétisme* de l'abbé Phelippeaux, et dont les exemplaires sont aujourd'hui extrêmement rares.

Nous eussions pu grossir bien davantage la collection des pièces relatives à l'histoire du Quiétisme. Le recueil des *Lettres de madame de Maintenon*, publié par La Beaumelle en 1756 (7 vol. *in*-12), et la *Correspondance de Bossuet,* jointe à la collection de ses *Œuvres,* renferment plusieurs lettres de madame de Maintenon, de madame Guyon, et du P. Lacombe, qui n'eussent pas été moins convenablement placées dans la *Correspondance de Fénelon.* Outre ces pièces déjà connues, nous avions entre les mains un grand nombre de lettres et de *Mémoires* entièrement inédits, et qui ne sont pas d'un moindre intérêt. Tels sont en particulier plusieurs *Mémoires* historiques et dogmatiques sur la controverse du Quiétisme, et plus de deux cents lettres de madame Guyon sur cette affaire, depuis 1691 jusqu'à 1698 inclusivement. Mais quelque intéressantes que puissent être ces différentes pièces, comme elles n'appartenoient pas essentiellement à notre collection, leur multiplicité même nous a forcés à les exclure. Nous nous sommes donc bornés à publier une vingtaine des lettres inédites de madame Guyon, propres à répandre du jour sur l'histoire, et à donner une idée des relations de cette femme célèbre avec ses amis les plus intimes, et spécialement avec le duc de Chevreuse. Quant aux lettres déjà imprimées dans le recueil de La Beaumelle, et dans les *Œuvres de Bossuet,* nous nous sommes contentés de rectifier, dans les notes, la date de plusieurs, et d'indiquer ou d'extraire celles qui pouvoient éclaircir quelques passages importans des pièces que nous avons cru devoir publier.

Nous avons encore moins balancé à exclure de notre collection la prétendue *Correspondance secrète* de Fénelon avec madame Guyon, insérée dans les *Lettres chrétiennes et spirituelles* de cette dame, publiées sous le titre de Londres, 1767 et 1768 (5 vol. *in*-12); et nous sommes assurés que tous les lecteurs judicieux nous sauront gré d'avoir laissé dans l'oubli, des pièces non-seulement dépourvues de toute preuve d'authenticité, mais encore manifestement supposées en tout ou en partie (2).

Cette correspondance, qu'on prétend avoir eu lieu pendant les années 1688 et 1689, roule entièrement sur les matières de spiritualité, mais de cette spiritualité singulière, dont Bossuet a si bien montré le ridicule dans sa *Relation sur le Quiétisme,* et que Fénelon ne réprouve pas moins hautement, dans sa *Réponse à la Relation* de l'évêque de Meaux. Les deux interlocuteurs jouent successivement, dans cette correspondance, le rôle le plus singulier. Madame Guyon raconte gravement à Fénelon ses révélations et ses songes prophétiques. Fénelon, de son côté, écoute respectueusement madame Guyon, la consulte comme un oracle sur les points les plus importans de la vie intérieure, et reçoit ses réponses avec la docilité d'un enfant; puis, par la plus étonnante contradiction, il se permet de redresser et de corriger la prophétesse, faisant successivement à son égard le rôle de directeur et de consultant, de maître et de disciple. Tel est en substance ce recueil singulier, dans lequel on ne retrouve ni le style ni les idées de Fénelon, ou plutôt dans lequel on attribue à ce grand homme des idées et des sentimens manifestement contraires à ceux qu'il a toujours professés.

Il est vrai que l'éditeur de cette *Correspondance secrète* prétend la publier d'après un *manuscrit authentique*, tombé entre ses mains par l'effet d'une providence particulière, et même,

(1) *L'Ami de la Religion et du Roi*: 11 septembre 1819; tome XXI, page 130.

(2) Voyez principalement le tome V de ce recueil, et la table qui le termine. La première édition, composée seulement de quatre volumes *in*-12, s'imprimoit à l'époque de la mort de madame Guyon, en 1717. L'éditeur étoit le ministre Poiret, homme d'une imagination exaltée, s'il en fut jamais. La seconde édition fut donnée en 1768, par *Dutoit Mambrini.* Ce dernier éditeur nous apprend, dans l'*Avertissement* mis en tête de sa collection (page 9), que l'édition complète des *Œuvres de madame Guyon*, imprimée en Hollande (sous le nom de Cologne, forme 39 volumes, y compris les quatre volumes de lettres dont nous venons de parler. Cette volumineuse collection a été réimprimée en 1790, sous le titre de *Paris*, chez les *libraires associés*; 40 vol. *in*-8°.

à ce qu'il assure, *par ce qu'on pourroit appeler un tissu de miracles* (1). Mais où sont les preuves d'un fait si important, et d'une assertion si extraordinaire? Non-seulement on ne donne, à cet égard, aucune preuve, et on ne cite aucun témoignage; mais il ne faut qu'un peu de réflexion pour voir combien l'éditeur et son recueil méritent peu de confiance. 1° Il suffit de lire quelques pages de sa *Préface*, pour se convaincre que cet éditeur appartenoit à l'une des sectes les plus enthousiastes et les plus fanatiques qui soient jamais sorties du sein de la Réforme. Il vante, de la manière la plus outrée, tous les écrits de madame Guyon, jusqu'à dire sérieusement, « qu'après les saintes Ecritures, » qu'elle a expliquées par l'Esprit même qui » les a dictées, ses écrits sont le présent le plus » précieux qui ait été fait à l'humanité (2). » Il parle sur le même ton de la doctrine et des écrits de Molinos, condamnés par Innocent XI, et consacre à l'apologie du docteur espagnol une longue préface (3), ou plutôt une violente diatribe contre Bossuet, contre Louis XIV, contre l'Eglise Romaine et les Jésuites, contre Fénelon lui-même, dont l'éditeur prétend faire l'éloge, en lui attribuant de ne s'être soumis qu'*extérieurement, et pour la forme*, au bref d'Innocent XII contre le livre des *Maximes*. Assurément un éditeur de ce caractère ne donne pas une grande idée de sa critique ni de son discernement. 2° Le même éditeur regarde comme incontestable, l'authenticité de tous les écrits publiés en Hollande sous le nom de madame Guyon (4); tandis que madame Guyon elle-même se plaint, jusque dans son testament, que plusieurs de ses écrits ont été indignement falsifiés, et proteste avec serment qu'on y a plusieurs fois ajouté, au point de « lui faire dire et penser » ce à quoi elle n'avoit jamais pensé, et dont » elle étoit infiniment éloignée (5). » 3° Enfin plusieurs des pièces contenues dans la prétendue *Correspondance secrète*, sont en contradiction manifeste avec les écrits publiés par Fénelon lui-même. En effet, ce prélat déclare hautement, dans sa *Réponse à la Relation*, (ch. I[er] n. 7 et 8.) qu'il n'a jamais lu aucun des ouvrages manuscrits de madame Guyon, mais seulement les deux imprimés qui ont pour titre : *Moyen court*, etc. et *Explication du Cantique*, etc. La *Correspondance*, au contraire, suppose que Fénelon a lu attentivement, et médité à loisir, plusieurs ouvrages manuscrits de madame Guyon, entre autres, l'*Explication du Pentateuque*, celle du livre de *Job* et des *Epîtres de saint Paul*, la *Vie* de madame Guyon écrite par elle-même, etc. (6).

Ces observations sont plus que suffisantes pour convaincre tout lecteur judicieux, que notre collection eût été déparée par l'insertion de cette prétendue *Correspondance secrète*, véritable libelle diffamatoire, aussi contraire à l'esprit et aux sentimens de Fénelon, qu'injurieux à sa mémoire.

Mais, pour compléter sa correspondance authentique sur le Quiétisme, il faut y joindre le recueil que nous avons publié, en 1829, sous ce titre : *Lettres inédites de Bossuet à madame de la Maisonfort, communiquées à Fénelon, par cette dame, après la mort de l'évêque de Meaux*. (168 pages *in*-8°.) Ce recueil peut être considéré comme un complément nécessaire des *Œuvres de Bossuet et de Fénelon*, et comme un précieux monument de l'accord qui régnoit entre les deux prélats, sur les maximes fondamentales de la vie intérieure, et de la direction des ames appelées à une haute perfection. On y trouve aussi des témoignages remarquables de l'estime sincère que l'évêque de Maux conserva toujours pour l'archevêque de Cambrai, même depuis les fâcheux éclats de la controverse du Quiétisme (7). Nous exposerons ici, en peu de mots, l'occasion et le sujet de cette correspondance.

Les rapports particuliers que les religieuses de Saint-Cyr avoient eus avec Fénelon et madame Guyon, avant la controverse du Quiétisme, ayant fait concevoir à quelques personnes des inquiétudes sur les maximes de spiritualité répandues dans cette communauté, Bossuet, qui, avant cette époque, « n'avoit » jamais prêché ni exhorté à Saint-Cyr, eut » (vers le commencement de l'année 1696), le » mouvement d'y faire des conférences (8) » sur les caractères de la vraie et de la fausse spiritualité. Ces conférences eurent lieu, le 5 février et le 7 mars 1696 (9), à la grande satisfaction de madame de Maintenon, si affectionnée, comme

(1) *Lettres spirituelles* de madame Guyon; édition de Londres; tome I[er]. *Préface*, page 10.

(2) Ibid. page 4.

(3) Ibid. tome V.

(4) Ibid. *Préface* du tome I[er].

(5) *Mémoires sur l'Histoire ecclésiastique*, par le P. d'Avrigny; 13 avril 1695. — *Histoire de la Vie de Fénelon*, par Ramsay; 1727, page 80. — *Correspondance de Fénelon sur le Quiétisme*; lettre 93, tome VII, page 207.

(6) Voyez le recueil déjà cité; tome V, pages 232 et suiv.

(7) *Histoire de Fénelon*; livre II, n. 55; livre III, n. 10, 34, 132.

(8) Premier *Avertissement* de madame de la Maisonfort, sur sa correspondance avec Bossuet.

(9) *Histoire de Fénelon*; livre II, n. 54.

on sait, à la maison de Saint-Cyr. Madame de la Maisonfort, parente et amie de madame Guyon, et l'une des principales religieuses de Saint-Cyr, fut charmée, comme elle nous l'apprend elle-même, des principes développés par le prélat dans ses deux conférences. Cependant, ses doutes n'étant pas encore entièrement éclaircis, elle témoigna à madame de Maintenon le désir d'avoir quelques entretiens particuliers avec l'évêque de Meaux. Madame de Maintenon pensa qu'une correspondance par écrit seroit plus propre aux éclaircissemens; et madame de la Maisonfort entra volontiers dans ce projet, à condition néanmoins que Bossuet n'en seroit pas averti, et qu'on se borneroit à lui remettre les questions, sans lui dire de qui elles venoient. Elle écrivit donc au prélat deux lettres assez longues, et le fit prier de mettre ses réponses à côté, sur des marges très-amples, qu'elle y avoit laissées exprès.

Madame de la Maisonfort, dans ses deux premières lettres, rend compte à Bossuet de son oraison, de toute sa conduite intérieure, et des principes de spiritualité dont elle a été nourrie depuis plusieurs années, spécialement par Fénelon, qu'elle se garde bien de nommer, mais qu'il est aisé de reconnoître, à la manière dont elle parle de son ancien directeur. On peut donc regarder ces deux lettres comme une expression fidèle des principes de direction que Fénelon avoit constamment suivis, à l'égard de madame de la Maisonfort, avant la controverse du Quiétisme (1); et l'on remarque avec plaisir que Bossuet, dans sa réponse, bien loin de les condamner, les approuve expressément quant au fond, quoiqu'il juge nécessaire d'aller au-devant des fausses conséquences auxquelles ils pourroient donner lieu.

Madame de la Maisonfort fut si satisfaite des réponses de l'évêque de Meaux, qu'elle lui écrivit une troisième fois, pour lui faire ses remercîmens, et le prier de vouloir bien terminer, dans une conférence particulière, ce qu'il avoit si heureusement commencé par écrit. Bossuet se rendit à ses désirs, et lui témoigna, dans cette conférence, qu'il seroit toujours prêt à lui donner les avis et les éclaircissemens dont elle pourroit avoir besoin. Ces dispositions mutuelles donnèrent lieu à plusieurs lettres nouvelles, soit pendant le séjour que madame de la Maisonfort fit encore à Saint-Cyr, soit depuis qu'elle eut été renvoyée de cette maison, par suite des soupçons que madame de Maintenon avoit conçus contre sa doctrine.

Quelques années après la mort de Bossuet (2), Fénelon ayant témoigné le désir de connoître les détails de cette correspondance, madame de la Maisonfort lui en envoya une copie, avec quelques notes, et plusieurs *Avertissemens*, en forme de lettres à l'archevêque de Cambrai, pour lui apprendre l'occasion et le sujet des diverses parties de sa correspondance avec l'évêque de Meaux. Nous avons publié ce recueil, en 1829, dans l'état où madame de la Maisonfort le fit passer à Fénelon; nous y avons seulement ajouté quelques notes explicatives, et un sommaire à la tête de chaque lettre.

La plus grande partie de cette correspondance étoit demeurée manuscrite, jusqu'en 1829. La *Relation du Quiétisme* par l'abbé Phelippeaux, publiée en 1732, renferme seulement un extrait fort court des deux premières lettres de madame de la Maisonfort à Bossuet, et des réponses de l'évêque de Meaux. C'est de là que les éditeurs des *OEuvres de Bossuet* ont tiré cet extrait, imprimé sous le titre de *Réponse aux difficultés de madame de la Maisonfort* (3), et uniquement dirigé contre les erreurs des faux mystiques. Il y a tout lieu de croire que l'abbé Phelippeaux, par suite de ses préventions contre l'archevêque de Cambrai, craignit de faire connoître au public le reste de cette correspondance, dans laquelle Bossuet se montre beaucoup plus favorable qu'on ne pense communément, à la doctrine spirituelle de Fénelon.

ARTICLE VII.

NOTICE DES PRINCIPALES COLLECTIONS DES OEUVRES DE FÉNELON PUBLIÉES JUSQU'A CE JOUR.

Nous suivrons, dans l'énumération de ces différentes collections, l'ordre chronologique de leur publication. Nous parlerons : 1° des éditions publiées avant celle de Versailles; 2° de l'édition de Versailles; 3° des éditions postérieures à celle de Versailles.

§ Ier.

Des principales collections des *OEuvres de Fénelon*, publiées avant celle de Versailles.

Avant l'édition commencée à Versailles en

(1) On peut consulter aussi, à ce sujet, les *Lettres de Fénelon à madame de la Maisonfort*; tome VII de la *Correspondance de Fénelon*, années 1690-1696.

(2) Postérieurement au mois de septembre 1707; car madame de la Maisonfort, dans son *Avertissement sur la disgrâce et le renvoi de quelques religieuses de Saint-Cyr*, parle du cardinal Le Camus comme étant déjà mort.

(3) *OEuvres de Bossuet; édition de Versailles*; tome XXVIII, page 215.

1820, il n'existoit aucune édition complète des *Œuvres de Fénelon*; et il y avoit lieu de s'étonner qu'un siècle entier se fût écoulé, sans que le pays qui avoit produit un auteur si justement célèbre, eût payé à sa mémoire ce foible tribut d'admiration et d'estime.

Le respectable abbé de Fénelon, ce digne héritier du nom et des vertus de l'archevêque de Cambrai, qui succomba à Paris, au mois de juin 1794, victime du fanatisme révolutionnaire (1), travailla, pendant les dernières années de sa vie, à réparer cet oubli. Conjointement avec l'abbé Gallard, grand vicaire de Senlis, il rechercha avec le plus vif intérêt tous les manuscrits existans de son illustre parent; et il trouva de tous côtés, soit dans les communautés, soit dans les particuliers auxquels appartenoient ces manuscrits, le plus grand empressement à entrer dans ses vues. Outre les manuscrits qui se conservoient dans sa famille, il obtint la communication d'un grand nombre d'autres, qui appartenoient alors aux bibliothèques du séminaire de Saint-Sulpice de Paris, des Théatins de la même ville, du séminaire de Saintes, et du chapitre de Cambrai (2). Le clergé de France lui-même, jaloux de favoriser une entreprise si utile, et si glorieuse à l'Eglise Gallicane, arrêta, dans l'assemblée de 1782, d'avancer 40,000 livres à l'abbé Gallard, qui devoit diriger la nouvelle édition des *Œuvres de Fénelon*. Cependant d'autres embarras ayant obligé l'abbé Gallard de renoncer à ce travail, en 1785, la direction en fut confiée au P. de Querbeuf, Jésuite, également recommandable par ses écrits et par ses vertus (3). Ce fut par ses soins que l'on vit paroître, depuis 1787 jusqu'en 1792, une partie des *Œuvres de Fénelon*, précédée d'une Vie de l'illustre prélat, plus complète et plus détaillée que toutes celles qui avoient été publiées jusqu'alors. Cette édition, imprimée à Paris, chez Didot, en 9 vol. *in*-4°, se recommande, il est vrai, par la beauté de l'exécution; mais on lui a justement reproché plusieurs défauts importans.

Soit que des considérations particulières ne permissent pas alors à l'éditeur de publier tous les manuscrits qu'il avoit à sa disposition, soit que la révolution ou ses nombreuses occupations l'aient empêché de terminer son travail, il laissa dans l'obscurité un grand nombre de pièces inédites, et non moins intéressantes par leur objet que par le nom de leur auteur : omission d'autant plus à regretter, que plusieurs des manuscrits qui étoient alors entre les mains du P. de Querbeuf, et dont nous avons la liste sous les yeux, ont été depuis égarés, et peut-être détruits, dans les divers transports qui en ont été faits pendant la révolution. Le même éditeur crut aussi devoir exclure de sa collection plusieurs ouvrages importans, et déjà imprimés depuis longtemps : il omit, non-seulement les écrits sur le Quiétisme, qu'il jugea sans doute peu intéressans pour la plupart des lecteurs, mais encore les ouvrages relatifs à la controverse du Jansénisme, et un grand nombre de *Mandemens* qui paroissoient devoir être un des principaux ornemens de cette collection. Il y a tout lieu de croire que la suppression si extraordinaire des écrits sur le Jansénisme, eut pour cause les fortes oppositions que l'éditeur éprouvoit, à ce sujet, de la part des censeurs. C'est ce que suppose assez clairement une lettre de l'abbé du Terney à l'abbé de Fénelon, du 6 juin 1781 (4). L'auteur de cette lettre s'étonne avec raison que l'on fasse « des difficultés sur » cette partie des ouvrages de l'archevêque de » Cambrai, tandis que D. Déforis a carte blanche, » pour imprimer tout ce qu'il veut dans son » Bossuet;..... habille son auteur en vrai Janséniste, au moyen de ses notes, de ses préfaces et de ses tables ; et en dépit de toutes les » démonstrations, ose nous redonner la censure de Quesnel, sous le titre de *Justification* » *de Quesnel* (5)..... Si cela est, ajoute l'abbé du » Terney, il me semble que c'est vouloir priver » votre édition de la partie qui intéresse le plus » l'Eglise ; et que, dans ce cas-là, il faut renoncer, pour le moment, à toute votre entreprise, et la réserver pour de meilleurs » temps.... Il vaut infiniment mieux que le public en jouisse plus tard, et qu'il l'ait entière. »

(1) On trouve quelques détails fort édifians, sur la vie et sur la mort de ce vertueux ecclésiastique, dans l'ouvrage de l'abbé Carron, intitulé : *Les Confesseurs de la foi dans l'Eglise Gallicane au dix-huitième siècle;* tome II, page 32, etc. et dans les *Annales philosophiques;* tome II, page 137, etc.

(2) Nous avons sous les yeux les *Catalogues* de tous ces manuscrits, que l'abbé de Fénelon avoit réunis, pour servir à l'édition complète des ŒUVRES de l'archevêque de Cambrai. La plupart de ces manuscrits se conservent aujourd'hui à la bibliothèque du séminaire de Saint-Sulpice de Paris.

(3) Nos manuscrits nous apprennent, qu'à l'époque où l'abbé Gallard renonça entièrement à ce travail, c'est-à-dire, au mois de novembre 1785, on avoit déjà imprimé le second tome entier de l'édition *in*-4°, et le troisième jusqu'à la page 448. Depuis, l'ordre de l'édition ayant été changé, le tome III devint le VIIe, et ne fut achevé qu'en 1791. Les cinq premiers volumes, à la tête desquels se trouve la *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf, avoient été publiés en 1787.

(4) L'abbé du Terney, dont il est ici question, étoit alors visiteur des Carmélites, et confesseur de madame Louise de France, religieuse Carmélite. Voyez la *Vie de madame Louise*, par Proyard; tome 1er. page 153, etc.

(5) Voyez, à ce sujet, l'*Histoire de Fénelon ;* livre VI, n. 13. — *Histoire de Bossuet ;* livre XI, n. 14.

Un autre défaut de l'édition du P. de Querbeuf, c'est l'espèce de désordre qui règne dans la distribution des divers ouvrages dont elle se compose. On ne peut raisonnablement exiger, en ce genre, un ordre parfait; mais on est justement étonné de voir çà et là dispersées, dans une collection considérable, des productions qui ont entre elles un rapport manifeste, tandis que d'autres ouvrages sont jetés, pour ainsi dire, au hasard, parmi des écrits d'un genre absolument différent; par exemple, les *Directions pour la conscience d'un Roi*, entre divers morceaux de littérature, et un morceau de poésie entre divers écrits politiques (1). Ajoutez à cela, que l'éditeur ne distingue presque jamais les ouvrages publiés alors pour la première fois, d'avec ceux qui l'avoient été auparavant; ni les ouvrages posthumes d'avec ceux qui avoient paru du vivant même de l'auteur. Nous ne dirons rien de la correction du texte dans cette édition. Il est certain que cet article si important y est ordinairement fort négligé. On a pu s'en convaincre, par les observations que nous avons faites ailleurs sur plusieurs ouvrages de Fénelon, particulièrement sur le *Traité de l'existence de Dieu*, sur celui *de l'Education des Filles*, sur les *Fables*, les *Dialogues des Morts*, etc. (2).

Telle est l'édition du P. de Querbeuf, reproduite, à quelques différences près pour l'ordre des matières, dans une édition en 10 vol. *in*-12 et *in*-8°, publiée à Paris en 1810, et dans laquelle on ne retrouve pas la *Vie de Fénelon* par le P. de Querbeuf, mais un abrégé fort imparfait de cette vie, sous ce titre : *Essai historique sur la personne et les écrits de Fénelon*. Cet *Essai*, rédigé par M. Chas, ancien avocat (3), ne pouvoit offrir aucun intérêt, après l'*Histoire de Fénelon*, publiée en 1808 par le cardinal de Bausset. Il a paru aussi à Toulouse, de 1809 à 1811, une nouvelle édition des *Œuvres de Fénelon*, en 19 vol. *in*-12, dans laquelle on a reproduit sa *Vie*, composée par le P. de Querbeuf. Outre les ouvrages contenus dans les éditions précédentes, celle-ci renferme encore quatre *Instructions pastorales* sur les affaires du Jansénisme, et l'*Abrégé des vies des anciens Philosophes*, attribué à l'archevêque de Cambrai. Ces deux dernières éditions, d'un format plus commode et plus portatif, sont au reste bien inférieures à la première, pour la beauté de l'exécution, et ont, comme elle, le défaut d'être fort incomplètes.

Nous ne parlons pas ici de quelques autres collections moins importantes d'*Œuvres choisies de Fénelon*, publiées avant l'édition de Versailles. Nous indiquerons seulement celle qui fut publiée, en 1799, par l'abbé Jauffret, depuis évêque de Metz. (*Paris, Le Clère*, 6 vol. *in*-12.) On y trouve un choix judicieux des *Œuvres de Fénelon;* mais on y a suivi le texte des anciennes éditions, souvent très-fautif, comme nous l'avons déjà remarqué.

§ II.

De l'édition de Versailles.

Nous appelons ainsi l'édition commencée à Versailles, en 1820 (chez Lebel), et terminée à Paris en 1830 (chez Le Clère; 34 vol. *in*-8°). Nous n'avons rien négligé pour éviter, dans cette édition, les défauts qu'on pouvoit reprocher aux anciennes. Dans cette vue, nous n'avons pas cru pouvoir mieux faire, que de suivre le plan que la voix publique sembloit nous avoir tracé, en accueillant si favorablement l'édition des *Œuvres de Bossuet*, terminée peu de temps auparavant. (*Versailles*, 1815-1819, 42 vol. *in*-8°.)

1° Notre premier soin a donc été de rendre notre collection aussi complète qu'on pouvoit raisonnablement le désirer. Pour y parvenir, nous nous sommes appliqués à comparer toutes les anciennes éditions, tant générales que partielles, des *Œuvres de Fénelon*. Nous avons parcouru, avec une attention particulière, les manuscrits inédits que nous avions entre les mains, afin d'en publier toutes les pièces vraiment intéressantes. Nous avons fait entrer dans notre collection, non-seulement tous les ouvrages de Fénelon déjà publiés; mais encore plusieurs ouvrages inédits, que l'intérêt des matières, aussi bien que le nom de leur auteur, devoit tirer depuis longtemps de cette profonde obscurité dans laquelle ils étoient restés ensevelis. Sans parler d'un assez grand nombre d'opuscules, sur divers sujets de théologie, de morale et de littérature, on a vu, pour la première fois, dans notre édition, la *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce;* la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife;* plusieurs *Mémoires* sur les affaires ecclésiastiques et politiques des dernières années

(1) Tome III de l'édition *in*-4°.

(2) Voyez plus haut, *article* 1er, § 1er, n. 1er; *article* 2, n. 1er; *article* 4, n. 2, etc.

(3) François Chas, ancien avocat, auteur de cet *Essai*, a publié aussi, sous le voile de l'anonyme, quelques autres ouvrages, principalement sur des sujets historiques. Voyez l'article *Chas*, dans la *Table des auteurs*, placée à la fin du *Dictionnaire des anonymes* de Barbier. Voyez aussi L'*Ami de la Religion*, tome XI, page 237.

du règne de Louis XIV; enfin la plus grande partie de la *Correspondance* de Fénelon, tant sur les matières de spiritualité que sur les affaires ecclésiastiques de son temps.

2° Quelque désir que nous eussions de rendre notre collection complète, nous n'avons pas oublié que la fidélité d'un éditeur ne l'oblige pas à mettre indistinctement au jour toutes les productions de son auteur; et nous n'avons pas balancé à exclure tous les essais informes et les matériaux imparfaits qui ne pouvoient que surcharger inutilement une collection d'excellens ouvrages. Nous nous sommes contentés de donner une courte notice de ces diverses productions, dans les *Préfaces* que nous avons mises à la tête de chaque classe. Nous avons cru aussi entrer dans les vues de la plupart des lecteurs instruits, et dans celle de Fénelon lui-même, en nous abstenant de publier, sur la controverse du Quiétisme, un grand nombre d'écrits qu'il n'avoit pas cru devoir mettre au jour. Nous avons seulement excepté de cette suppression générale, quelques pièces fort courtes, et vraiment intéressantes pour la suite de l'histoire. Nous avons fait aussi une exception, en faveur d'une *Dissertation* latine *sur le pur amour*, composée par Fénelon après la condamnation de son livre, et qu'il se proposoit de faire présenter au souverain Pontife, comme un témoignage de la pureté de ses intentions, et de sa parfaite soumission au jugement porté contre le livre des *Maximes*.

3° Nous avons revu et corrigé, avec le plus grand soin, le texte de chaque ouvrage, d'après les manuscrits originaux, ou les éditions les plus correctes.

4° Nous avons évité, autant que nous l'avons pu, la longueur et les superfluités, dans les *Avertissemens* placés à la tête des différentes classes de notre collection. Nous nous sommes bornés à donner, avec la liste des ouvrages dont chaque classe se compose, les détails les plus indispensables, sur leurs diverses éditions, sur l'occasion et la date de leur composition et de leur publication (1). Nous avons cru suppléer abondamment à cette brièveté, en renvoyant le lecteur aux détails intéressans que nous a donnés, sur les principaux écrits de Fénelon, son dernier historien, si digne, par l'élégance et les charmes de son style, de retracer les talens et les vertus de l'archevêque de Cambrai. Nous avons cru cependant qu'on ne verroit pas sans intérêt, à la tête des écrits sur le Quiétisme et sur le Jansénisme, l'*Analyse raisonnée* de ces controverses (2). Les idées peu exactes qu'on s'en forme trop souvent, et l'espèce de mépris qu'on affecte quelquefois pour les questions délicates qui occupèrent si long-temps les plus grands hommes du siècle de Louis XIV, nous ont fait penser qu'un pareil travail ne sembleroit pas déplacé dans notre collection.

5° Quant à la distribution des nombreux ouvrages dont elle se compose, après y avoir mûrement réfléchi, voici l'ordre qui nous a paru le plus naturel. Nous avons partagé tous ces écrits en six classes principales. La première contient les écrits philosophiques et théologiques; la seconde, les ouvrages de morale et de spiritualité; la troisième, les mandemens; la quatrième, les ouvrages littéraires; la cinquième, les écrits politiques; la sixième enfin, la correspondance, et quelques autres écrits qui n'appartiennent directement à aucune des classes précédentes.

6° Pour remédier aux irrégularités inévitables de cette distribution, nous avons donné, dans le tome XXIII des *Œuvres de Fénelon*, une *Table générale des ouvrages* contenus dans les six classes, et une *Table alphabétique des matières* contenues dans les cinq premières classes. La *Table alphabétique des matières contenues dans la Correspondance*, a été renvoyée au dernier tome de cette dernière classe.

Nous avons joint au XXIIIe tome des *Œuvres*, la *Revue de quelques ouvrages de Fénelon*, pour servir de supplément aux *Avertissemens* placés en tête de chaque classe, et pour éclaircir la doctrine de l'illustre prélat, sur quelques points d'une plus grande importance (3).

Outre la *Table générale des matières contenues dans la Correspondance de Fénelon*, le dernier tome de cette *Correspondance* renferme quelques autres pièces, qu'on peut regarder comme le complément naturel de ses *Œuvres*, et que nous devons indiquer ici, en peu de mots.

I. Testament de Fénelon.

Le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Fénelon*, n'avoit donné qu'un extrait de ce *Testament* (4). Nous l'avons publié en entier, d'après plusieurs copies authentiques.

(1) Ces détails sont les mêmes qu'on a vus dans les articles précédens, sauf les additions et corrections dont nous avons parlé dans la *Préface* de cette *Histoire littéraire*.

(2) L'*Analyse* de ces deux controverses forme la seconde et la troisième parties de cette *Histoire littéraire*.

(3) Ces nouveaux Eclaircissemens sont répandus dans l'*Histoire littéraire de Fénelon*, principalement dans la *quatrième partie*.

(4) *Histoire de Fénelon*; livre VIII, n. 45.

II. PIÈCES CONCERNANT L'HISTOIRE ET LES OEUVRES DE FENELON.

Nous avons placé sous ce titre les pièces suivantes :

1° RECUEIL DES PRINCIPALES VERTUS DE M. DE FÉNELON.

Cet ouvrage anonyme, publié en 1725, (*Nanci*, 115 pages *in*-12) a pour auteur l'abbé Galet, qui, ayant particulièrement connu l'archevêque de Cambrai, et long-temps vécu auprès de lui, étoit plus à portée que personne de le faire bien connoître. On doit regretter que le cardinal de Bausset n'ait pas connu ce recueil; il en eût certainement tiré des détails précieux, pour compléter l'*Histoire de Fénelon*. Cette considération, jointe à la rareté de l'ouvrage de l'abbé Galet, nous a déterminés à lui donner place dans notre collection. Le même motif nous a fait ajouter à ce *Recueil*, une *Lettre anonyme* du même auteur *à M. de Beausobre, sur M. de Fénelon*. Cette *Lettre*, insérée en 1739 dans le tome XLVI de la *Bibliothèque Germanique*, a pour objet de justifier l'archevêque de Cambrai, au sujet d'une accusation de *fanatisme*, intentée fort légèrement contre lui par Beausobre (1).

2° DIVERS ÉLOGES DE FÉNELON.

Nous avons cru que les amis de ce grand homme verroient ici avec plaisir les principaux Éloges qu'on a faits de lui, de son vivant et après sa mort.

Le premier se trouve dans un *Discours* qui fut *couronné à l'Académie d'Angers*, en 1690, et dont le cardinal de Bausset a cité quelques fragmens, dans l'*Histoire de Fénelon* (2). Nous aurions bien désiré donner ce discours entier ; mais les recherches que nous avons faites, pour nous le procurer, ayant été inutiles, nous avons été forcés de nous borner à en publier les fragmens qui se sont trouvés parmi nos manuscrits.

Ces fragmens sont suivis du *Discours de réception de M. de Boze*, successeur de Fénelon à l'Académie françoise, et de la *Réponse* que lui fit M. Dacier, alors secrétaire perpétuel de l'Académie. Il est à remarquer que ces deux discours, qui rappellent, en peu de mots, les principaux titres de la gloire littéraire de Fénelon, ne disent rien du *Télémaque*, déjà publié depuis seize ans, répandu dans toute l'Europe, et traduit en plusieurs langues. Mais on sait qu'il eût été impossible de prononcer le nom de cet ouvrage, dans l'éloge de Fénelon, sans blesser les oreilles de Louis XIV, à qui l'on avoit persuadé, dès le principe, que cet ingénieux roman n'étoit, d'un bout à l'autre, qu'une critique indirecte de son gouvernement.

L'*Elégie*, en vers latins, *sur la mort de Fénelon*, par le P. Porée, Jésuite, nous a paru digne de figurer à la suite des Eloges dont nous venons de parler ; l'auteur étant généralement regardé comme un des écrivains modernes, qui, par l'élégance et la pureté du style, se rapprochent davantage des meilleurs écrivains du siècle d'Auguste. L'*Elégie sur la mort de Fénelon* ne se trouve pas dans le recueil des *Œuvres* du P. Porée. Elle a été publiée, pour la première fois, en 1787, par le P. de Querbeuf, à la suite de la *Vie de Fénelon*.

Quelques lecteurs seront peut-être surpris de ne pas retrouver ici les *Eloges de Fénelon* publiés, en 1771, par La Harpe, et par l'abbé Maury, depuis cardinal. Le premier de ces Eloges obtint alors le prix d'éloquence ; et le second, l'*accessit*, au jugement de l'Académie Françoise. Mais quel que puisse être, sous plusieurs rapports, le mérite de ces deux pièces, les graves reproches qu'on peut leur faire, soit pour le fond, soit pour la forme, ne nous permettoient pas de les insérer dans notre collection. L'esprit philosophique dont La Harpe étoit imbu, à l'époque où il composa l'*Eloge de Fénelon*, se manifeste ouvertement en plusieurs endroits de ce discours, qui fut supprimé, pour cette raison, par un *Arrêt du conseil* du 21 septembre 1771, sur la dénonciation des archevêques de Paris et de Reims. Il est vrai que l'auteur, depuis son retour à la religion, revit son travail, et en fit disparoître une partie des erreurs qui lui avoient attiré cette flétrissure; mais il faut avouer que, malgré ces corrections, l'ouvrage se ressent encore de l'esprit qui avoit présidé à la première rédaction (3). Le discours de l'abbé Maury, sans mériter, à beaucoup près, les mêmes reproches, se ressent un peu trop de la jeunesse de l'auteur, et de l'esprit de son siècle. On y voit sensiblement les efforts de l'orateur, pour s'accommoder au ton et au goût de ses juges. On remarque d'ailleurs, dans cet *Eloge*, et surtout dans les notes dont il est accompagné, plusieurs faits hasardés, ou même absolument faux, et le goût naturel de l'auteur pour les anecdotes suspectes. Ajoutons que la *controverse du Quiétisme*, qui occupe une place

(1) Voyez le *Dict. des Anonymes* de Barbier; n. 9651 et 15613.

(2) *Histoire de Fenelon*; livre I, n. 50 et 66.

(3) Voyez, à ce sujet, les *Observations d'un théologien sur l'Eloge de Fénelon par La Harpe. Paris*, 1771, (15 pages *in*-8°.) L'auteur de ces *Observations* est le P. Gourdin, Benédictin de la congrégation de Saint-Maur, né à Noyon, le 8 novembre 1739, et mort à Rouen, le 11 juillet 1825. On trouve un extrait de ses *Observations* dans l'*Année littéraire* de 1772.

si importante dans la vie de Fénelon, et qui fait un des principaux objets des Eloges dont nous venons de parler, y est présentée avec peu d'exactitude, et même avec une légèreté qui annonce des écrivains tout-à-fait étrangers au fond de cette controverse.

3° *Sur la tolérance philosophique attribuée à Fénelon.*

Quoique Fénelon n'ait aucun besoin de justification, sur ce point, auprès des personnes tant soit peu instruites de son histoire, et versées dans la lecture de ses *OEuvres;* la justesse et la solidité de ces réflexions, jointes à la tournure piquante que l'auteur a su leur donner, ne peut que les rendre également utiles et agréables à toutes les classes de lecteurs. D'ailleurs l'affectation que les philosophes modernes ont mise à répandre des doutes sur les principes religieux de l'archevêque de Cambrai, nous invitoit naturellement à reproduire des réflexions si propres à dissiper des préjugés également contraires à l'honneur de Fénelon et à la vérité de l'histoire. L'abbé de Boulogne, depuis évêque de Troyes, et auteur de ces réflexions, les publia, pour la première fois, dans le *Journal des Débats.* (18, 19 et 20 octobre 1802.) Elles font aussi partie des *Mélanges de religion, de critique et de littérature,* par M. de Boulogne. (Tome III, pages 6 et suiv.) (1).

4° *Dissertation sur l'Ostensoir d'or, offert par Fénelon à son église métropolitaine.*

Nous avons exposé, dans la *Préface* de cette *Histoire littéraire,* l'occasion et le sujet de cette *Dissertation.* C'est la même qu'on trouvera plus bas, dans l'*Appendice* de la seconde partie de cet ouvrage.

III. *Notices des principaux personnages contemporains de Fénelon, et dont il est fait mention dans sa* Correspondance.

Ces *Notices*, comme nous l'avons déjà remarqué (ci-dessus page 151), sont destinées à remplacer les notes que nous aurions pu joindre à la *Correspondance de Fénelon,* pour faire connoître les principaux personnages dont elle fait mention.

§ III.

Des principales collections des *OEuvres de Fénelon*, publiées depuis l'édition de Versailles.

Depuis que l'*édition de Versailles* eut commencé à paroître, en 1820, et pendant qu'elle se poursuivoit, on donna successivement plusieurs éditions d'*OEuvres choisies de Fénelon.* Deux de ces éditions, publiées à Paris, en 1821 et 1825, forment chacune 6 volumes *in*-8°. Il en parut une autre, en 1822, (10 vol. *in*-8° et *in*-12) dans laquelle on reproduisit exactement celle de 1810 dont nous avons parlé plus haut (1). Celle qui fut publiée à Paris, 1825-1827, (12 vol. *in*-8°) n'est guère différente. Ces éditions n'ont pu être corrigées en entier sur celle de Versailles, qui n'étoit pas encore terminée, et elles renferment par conséquent de nombreuses inexactitudes.

Parmi les éditions d'*OEuvres choisies*, publiées depuis celle de Versailles, une des plus importantes est celle qui a paru en 1835, sous ce titre : *OEuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai.* (*Paris,* 3 vol. *grand in*-8°, *chez Lefèvre.*) Cette édition, dirigée par M. Aimé Martin, est sans doute recommandable sous le rapport de l'exécution typographique et de la correction du texte, entièrement conforme à celui de l'*édition de Versailles;* mais on lui a reproché avec raison plusieurs défauts considérables (2). Les *Etudes sur la vie de Fénelon,* placées par l'éditeur à la tête de ce recueil, renferment un grand nombre de jugemens hasardés, et même absolument faux. Le récit de la controverse du Quiétisme surtout, est plein de ces sortes de jugemens, non-seulement sur le fond de la controverse, à laquelle l'auteur se montre tout-à-fait étranger, mais encore sur les principaux personnages qui paroissent en scène, particulièrement sur Bossuet, Louis XIV et Innocent XII. De plus, le choix des ouvrages dont cette édition se compose, laisse beaucoup à désirer. A la tête des écrits sur le Quiétisme, l'éditeur a placé l'*Explication des maximes des Saints,* que les fidèles ne peuvent en conscience ni lire ni garder, après le jugement solennel du saint-siége, et de l'Eglise universelle, qui l'a condamnée. Les écrits sur le Quiétisme, que l'éditeur à fait entrer dans sa collection, ne sont pas les plus importans de cette controverse; et plusieurs ouvrages sur le Jansénisme, qu'il a entièrement supprimés, eussent été d'une utilité beaucoup plus générale. Enfin il y a très-peu d'ordre dans son édition; ou plutôt on y remarque souvent un désordre complet. Les ouvrages dont elle se compose, sont, pour ainsi dire, placés au hasard. Les écrits théolo-

(1) On peut voir, à l'appui de ces réflexions, l'*Histoire de Fénelon* (livre V, n. 38); et le compte rendu de cette *Histoire*, dans les *Mélanges de philosophie, d'histoire et de littérature.* (Année 1808, tome IV, page 354-357.)

(1) Voyez plus haut, § 1er, page 171. Voyez aussi le compte rendu de cette édition de 1822, dans *L'Ami de la Religion;* tome XXXII, page 273.

(2) *L'Ami de la Religion;* tome LXXXVIII, page 129.

giques, les ouvrages de controverse et de spiritualité, sont mêlés confusément dans les deux premiers tomes, particulièrement dans le tome Ier, où les *ouvrages de théologie et de controverse* sont séparés, les uns des autres, par le *Manuel de piété*, et les *ouvrages de spiritualité* par la *Dissertation sur l'autorité du Pape*.

Le désir de remédier aux défauts que nous venons de signaler dans les différentes éditions des *OEuvres choisies de Fénelon*, nous a fait entreprendre celle qui a paru en 1842 (*Paris et Lyon*, 4 vol. grand *in*-8o, chez Périsse frères.) On trouve dans cette édition, tous les ouvrages de Fénelon, contenus dans celle de Versailles, à l'exception de ceux qui ont pour objet les controverses du Quiétisme et du Jansénisme: nous avons fait seulement un choix de ces derniers; et nous avons entièrement supprimé ceux dont la lecture ne convient qu'aux personnes appliquées, par goût ou par état, aux études théologiques. Pour ce qui regarde la *Correspondance de Fénelon*, nous avons conservé, dans cette édition, toutes les lettres qui offrent un intérêt particulier, sous le rapport de l'histoire, de la littérature, ou de la piété; mais nous avons supprimé toutes celles qui nous ont paru d'un intérêt moins général, particulièrement celles qui regardent les incidens et les détails des controverses du Quiétisme et du Jansénisme. Ce qui distingue surtout cette édition, c'est l'*Histoire littéraire de Fénelon*, qui parut alors pour la première fois, et dans laquelle nous avons réuni en un corps d'ouvrage, les *Avertissemens*, *Analyses* et autres éclaircissemens, disséminés dans l'*édition de Versailles*.

On peut ranger aussi parmi les éditions d'*OEuvres choisies de Fénelon*, celle qui fut publiée à Besançon, en 1830, (27 vol. *in*-8o) sous le titre d'*OEuvres complètes de Fénelon*. Cette édition, quoique bien inférieure à celle de Versailles, pour la beauté de l'exécution et pour la correction du texte, en reproduit exactement la plus grande partie. Les nouveaux éditeurs ont même cru pouvoir insérer dans leur collection, les *Avertissemens*, *Notices*, *Analyses*, et autres éclaircissemens renfermés dans les XXII premiers volumes de l'*édition de Versailles*; ce qui occasionna, entre les éditeurs de Besançon et les propriétaires de l'*édition de Versailles*, de fâcheuses discussions, dont nous supprimons ici le détail (1). Nous remarquerons seulement que l'*édition de Besançon*, malgré son titre d'*OEuvres complètes*, renferme à peine la moitié de la *Correspondance de Fénelon*. Les éditeurs ont supprimé, non-seulement la plus grande partie des *Lettres diverses*, et de la *Correspondance sur le Quiétisme*, mais un grand nombre de *Lettres de Fénelon à sa famille* et à *celle des ducs de Beauvilliers et de Chevreuse*, une grande partie des *Lettres spirituelles*, et toutes les *Lettres concernant l'administration du diocèse de Cambrai*. Ils ont également supprimé la plupart des éclaircissemens et autres pièces historiques, renfermés dans le tome XXIII de l'*édition de Versailles*, et dans le dernier tome de la *Correspondance*.

On doit conclure de ces détails, que, parmi toutes les éditions des *Œuvres de Fénelon* publiées avant 1848, celle de Versailles a l'avantage incontestable, d'être tout à la fois la plus exacte et la plus complète. Elle est fidèlement reproduite dans celle que MM. Leroux et Cie publient en ce moment. (*Paris, Lille et Besançon*, 1848-1851, 10 vol. *grand in*-8o.) Toutefois, il y a, entre ces deux éditions, quelques différences, que nous devons indiquer ici, en peu de mots. La première et la principale regarde les *Avertissemens*, *Analyses* et autres éclaircissemens, disséminés dans l'*édition de Versailles*. Toutes ces pièces accessoires ont été supprimées dans l'*édition de Paris*; mais elles y sont avantageusement remplacées par la seconde édition de l'*Histoire littéraire de Fénelon*, qui lui sert de préambule, et dans laquelle toutes ces pièces sont réunies en un corps d'ouvrage.

L'*édition de Versailles* a subi de plus, dans celle de Paris, quelques modifications, relativement au texte et à la classification de plusieurs ouvrages. Ces modifications regardent principalement le *Traité de l'Existence de Dieu*, la *Réponse* latine *à M. de Noailles, archevêque de Paris*, le *Manuel de piété*, le *Discours prononcé au sacre de l'Electeur de Cologne*, et surtout la *Correspondance* (2).

Pour ce qui regarde en particulier cette dernière section des *OEuvres de Fénelon*, nous avons déjà remarqué (3), qu'on avoit intercalé dans l'*édition de Paris*, et mis à leur place naturelle, un certain nombre de pièces publiées en 1829 et 1850, en dehors de l'*édition de Versailles*. On a de plus rectifié, dans celle de *Paris*, les dates de plusieurs lettres déjà publiées

(1) Voyez, à ce sujet, *L'Ami de la Religion*, du 19 août 1829, tome LXI, page 16.

(2) Voyez, ci-dessus, pages 6, etc. 42, 86, 89, 151, etc.

(3) Ci-dessus, page 151.

précédemment, et qui, par suite de cette rectification, ont été changées de place dans la nouvelle édition. Ces modifications ont naturellement occasionné un changement dans la série des numéros placés en tête des lettres; toutefois, pour faciliter au lecteur la comparaison des deux éditions, on a conservé *en parenthèse* l'ancien numéro, lorsqu'il différoit du nouveau. Par le même motif, on a marqué d'*un astérisque* les numéros des pièces tirées du recueil des *Lettres inédites de Fénelon à la famille de Noailles*, publié en 1829: et l'on a désigné par un *double astérisque*, les pièces tirées du recueil des *Lettres et Opuscules inédits de Fénelon*, publié en 1850.

Pour éviter toute confusion dans les signes, on a supprimé tous ceux qui étoient joints aux numéros de plusieurs lettres, dans l'*édition de Versailles*, et qui avoient pour but d'indiquer les pièces auparavant inédites ou incorrectes. La plupart des lecteurs attachent peu d'importance à ces indications minutieuses; et ceux qui en auroient besoin, les trouveront facilement dans l'*édition de Versailles.*

Nous avons revu avec soin toutes les notes répandues çà et là dans cette dernière classe des *Œuvres de Fénelon*, pour les mettre en harmonie avec cette nouvelle édition. Dans cette vue, nous avons substitué l'indication des volumes et des pages de l'*édition de Paris*, à l'indication des volumes et des pages de l'*édition de Versailles.* Nous avons observé la même chose dans l'indication des numéros de renvoi, qui désignent les différentes pièces de la *Correspondance.* Enfin, nous avons rectifié toutes les citations de l'*Histoire de Fénelon*, d'après l'édition de 1850, dans laquelle l'ouvrage déjà si remarquable du cardinal de Bausset, a subi de si importantes modifications (1).

(1) Voyez ci-dessus, la *Préface* de cette *Histoire litteraire*; page 1re, note 3e.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

DEUXIÈME PARTIE.

ANALYSE RAISONNÉE DE LA CONTROVERSE DU QUIÉTISME,

OU RÉSUMÉ DES PRINCIPAUX ÉCRITS DE BOSSUET ET DE FÉNELON SUR CETTE MATIÈRE.

1. — Objet de cette seconde partie.
2. — Plan de cette analyse.

1. — Il est peu de controverses aussi célèbres que celle du Quiétisme, par le nom de leurs principaux acteurs, par les rares talens qu'ils y ont déployés, par la multitude d'écrits auxquels leurs disputes ont donné lieu, et surtout par le calme profond qui a succédé tout-à-coup aux plus vives contestations. Toutefois il en est peu dont les détails soient généralement aussi peu connus. La multitude d'écrits publiés, dans le cours de cette controverse, par l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai, et la profondeur des questions dont ils traitent, effraient, non-seulement les personnes étrangères aux études théologiques, mais encore un grand nombre de personnes appliquées, par goût et par état, à ces études sérieuses; en sorte que, depuis le jugement solennel du saint-siége, qui a terminé les contestations relatives au livre des *Maximes,* à peine trouve-t-on quelques détails sur le fond de cette controverse, dans les cours de théologie même les plus complets, et dans les histoires ecclésiastiques les plus étendues. La plupart des auteurs qui en parlent, ne donnent à ce sujet, que des notions superficielles, quelquefois même tout-à-fait inexactes, confondant les maximes de la véritable spiritualité avec les erreurs condamnées, blâmant indiscrètement les auteurs mystiques les plus respectés dans l'Eglise, et la théologie mystique elle-même, comme une science frivole et inutile. Par une conséquence naturelle de ces fausses idées, rien n'est si commun, parmi les auteurs qui ont occasion de parler de cette controverse, que de relever ou de rabaisser avec excès la supériorité respective de Bossuet et de Fénelon, ou du moins de s'exprimer avec une extrême légèreté sur leur conduite et leurs sentimens, et même sur le jugement du saint-siége qui a mis fin à leurs contestations (1).

Tels sont les motifs qui nous engagent à présenter ici l'*Analyse raisonnée de la controverse du Quiétisme.* Il nous a paru que ce travail, en même temps qu'il satisferoit la juste curiosité d'un grand nombre de lecteurs, seroit propre à leur faciliter l'étude de cette matière difficile, et à corriger les idées peu exactes qu'on se forme trop souvent des erreurs du Quiétisme, faute d'avoir étudié avec soin les nombreux monumens de cette controverse. Nous croyons même que cette *Analyse* pourra beaucoup servir à dissiper des préjugés trop communément répandus contre la vraie spiritualité, par suite de l'abus que les faux mystiques ont fait de ses maximes.

2. — Pour atteindre ce but, et pour distinguer

(1) On remarque la plupart de ces défauts, dans l'ouvrage anonyme de Jurieu, qui a pour titre : *Traité historique sur la Théologie mystique.* (1699, *in*-12.) La manière dont l'auteur s'exprime sur les auteurs mystiques les plus révérés dans l'Eglise, sur la conduite et les sentimens de Bossuet dans la controverse du Quiétisme, et sur le Bref d'Innocent XII contre le livre des *Maximes*, rappelle tout ce qu'on sait d'ailleurs du caractère violent et emporté de Jurieu. La *Relation du Quiétisme*, par l'abbé Phelippeaux, pourroit donner lieu à de semblables observations : l'auteur, dévoué à Bossuet, est plein de partialité et d'acharnement contre Fénelon, comme l'a remarqué avant nous le cardinal de Bausset. (*Histoire de Fénelon*; livre III, n. 49; *Pièces justificatives du même livre*; n. 3) Les déclamations de l'abbé Phelippeaux ont été reproduites, de nos jours, dans le *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon*, par Tabaraud; (chap. 4 et 5) et dans le tome 1er de l'*Hist. de l'Eglise pendant le dix-huitième siècle*, (par M. Aimé Guillon.) (Paris, 1823, *in*-8°.) (*Voyez*, sur ce livre, la *note* 3, ci-dessus, page 141; et L'*Ami de la Religion*; tome XXXVII, pages 81 et 321.) On retrouve une partie des déclamations de Jurieu et de l'abbé Phelippeaux, sur cette matière, dans les *Etudes sur la Vie de Fénelon*, à la tête de ses *Œuvres choisies*, publiées par M. Aimé Martin; *Paris*, 1835, 3 *vol. grand in*-8°. (Voyez, au sujet de cette collection, la première partie de cette *Histoire littéraire*; article VII, § 3, page 174.) On trouve encore un plus grand oubli des vrais principes, sur ce point, dans quelques articles de la *Revue des deux mondes*, que nous avons déjà signalés (ci-dessus, page 2, note 1re.)

avec précision les principes certains, en cette matière, d'avec les opinions libres et les erreurs condamnées, nous partagerons cette *Analyse* en quatre articles. Nous exposerons, dans le premier, les principes de la vie spirituelle généralement admis par les auteurs mystiques, et constamment reconnus par Bossuet et Fénelon, pendant le cours de leurs contestations. Le second article contiendra l'exposition des erreurs du Quiétisme, et particulièrement de celles qui ont été condamnées dans le livre des *Maximes.* Nous donnerons, dans le troisième article, le précis des principales questions agitées, dans le cours de cette controverse, entre Bossuet et Fénelon, et sur lesquelles le saint-siége n'a pas jugé à propos de prononcer. Enfin on trouvera, dans le dernier article, le résumé de la doctrine spirituelle de Fénelon, tiré de ses écrits apologétiques, et du livre des *Maximes* expliqué d'après les mêmes écrits.

ARTICLE PREMIER.

PRINCIPES DE LA VIE SPIRITUELLE GÉNÉRALEMENT ADMIS PAR LES AUTEURS MYSTIQUES, ET CONSTAMMENT RECONNUS PAR BOSSUET ET FÉNELON, PENDANT LE COURS DE LEURS CONTESTATIONS.

3. — Ecueils à éviter en combattant les faux mystiques.
4. — La controverse du Quiétisme réduite à quatre points principaux.

3. — Il n'est que trop ordinaire de donner atteinte aux maximes de la véritable spiritualité, par une crainte excessive de tomber dans l'illusion des faux mystiques. Aux seuls noms d'*amour pur* et *désintéressé*, de *contemplation*, de *quiétude*, de *repos en Dieu*, d'*état passif*, bien des personnes s'alarment et se récrient, comme si c'étoient là précisément les nouveautés condamnées, ou comme si l'abus qu'on a fait quelquefois de la saine doctrine, pouvoit la rendre suspecte ou dangereuse. Le célèbre Nicole, tout habile théologien qu'il étoit, n'a pas su éviter cet écueil, dans sa *Réfutation des principales erreurs des Quiétistes*, (*Paris*, 1695, *in*-12) si estimée des écrivains de son parti (1). Fénelon lui reproche avec raison, de décider d'un style moqueur « sur les voies intérieures, sans traiter » de l'*amour désintéressé*, ni des *épreuves des* » *saints*, ni de l'*oraison passive* (2). » Pour ce qui regarde en particulier l'*oraison de contemplation ou de simple présence de Dieu*, « après » l'avoir rabaissée autant qu'il a pu, il donne » pour règle absolue, aux ames de tout état, de » ne s'y appliquer qu'au temps de la journée » qu'elles auront de reste, après avoir rempli » tous les autres exercices, tels que la méditation, les examens et tous les autres actes ordinaires; ce qui est faire de la contemplation le » dernier des exercices de la vie intérieure, » contre la règle de tant de saints, qui l'ont préférée à la méditation, pour les ames qui en » ont le véritable attrait (3). »

Bossuet et les autres prélats (4) qui s'élevèrent avec tant de force contre les erreurs de la nouvelle mysticité, vers la fin du dix-septième siècle, s'appliquèrent en même temps à prémunir les fidèles contre un écueil si dangereux. Non contents d'autoriser, dans les Articles d'Issy, l'*amour pur* et *désintéressé* (5), aussi bien que l'*oraison de contemplation* ou *de quiétude*, et les *autres oraisons extraordinaires, même passives*, généralement approuvées par les auteurs mystiques (6), ils condamnèrent hautement l'excessive timidité qui fait souvent regarder la *contemplation* comme un exercice dangereux, et toutes les voies intérieures comme suspectes. Une des principales fins que Bossuet se proposa, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, fut de prévenir et de corriger cet abus. « Je tâcherai, dit-il, d'empêcher que l'abus que les faux » mystiques ont fait de la doctrine des saints » docteurs, ne fasse perdre le goût de la vérité. » J'espère que, par ce moyen, le pieux lecteur » n'aura rien à désirer, sur cette matière : les » erreurs seront découvertes; ceux qui manquent moins par malice que par imprudence, » se réjouiront d'être redressés; les ames simples » et encore infirmes seront attirées à l'oraison; » et celles qui y sont déjà exercées craindront » moins de se livrer aux attraits » divins (7).

M. de Noailles, évêque de Châlons, et M. Godet-Desmarets, évêque de Chartres, ne s'expriment pas moins fortement, sur ce point, dans leurs *Ordonnances contre les erreurs du Quiétisme*, que Bossuet crut devoir mettre à la suite de son *Instruction sur les états d'oraison*, pour en confirmer la doctrine. « Prenons bien » garde, dit M. de Noailles, en évitant un

(1) *Abrégé de l'Histoire ecclés.* (par l'abbé Racine); tome XIII, art. 34, n. 6.

(2) *Lettre de Fénelon à madame de Maintenon*, du 6 mars 1696; vers la fin.

(3) *Réponse à la Déclaration*; n. 6, page 315. Voyez, à l'appui de ces observations, la doctrine de saint François de Salles, exposée ci-après, n. 17.

(4) M. de Noailles, évêque de Châlons, et depuis archevêque de Paris; et M. Godet-Desmarets, évêque de Chartres.

(5) XIII[e] et XXXIII[e] art. d'Issy.

(6) XXI[e] art.

(7) Bossuet, *Instr. sur les états d'oraison; Préface*, n. 9.

» piége, de ne pas tomber dans l'autre ; c'est-à-» dire, en combattant la doctrine nouvelle des » Quiétistes, de ne pas donner atteinte à celle » des saints, de ne pas décrier la pure et simple » spiritualité, pour repousser plus fortement » ces nouveaux raffinemens inconnus aux » saints. Ce sont deux extrémités également » dangereuses, où le démon veut exposer les » fidèles. Il veut, non-seulement par ces nou-» veautés, engager les ames dans l'illusion, mais » aussi, par la trop grande crainte d'y tomber, » en éloigner plusieurs autres de la vraie et pure » oraison. Il veut rendre toutes les voies inté-» rieures suspectes, les faire croire aux ames » timides toutes dangereuses, parce qu'il y en » a quelques-unes sujettes à l'illusion, et leur » ôter par là un des principaux moyens que » Dieu leur donne pour se sanctifier; et c'est » un des grands avantages qu'il prétend tirer de » ces nouvelles opinions (1). »

Pour éviter plus sûrement ces fâcheux excès, nous rappellerons ici, en peu de mots, les principes fondamentaux de la vie spirituelle, généralement admis par les auteurs mystiques, et constamment reconnus par Bossuet et Fénelon, pendant le cours de leurs contestations. Cet exposé aura tout à la fois l'avantage de prémunir le lecteur contre de funestes préjugés, et de lui donner les notions préliminaires dont il a besoin, pour suivre les détails de la controverse que nous devons exposer dans le cours de cette *Analyse*.

4. — Dès l'origine de cette controverse, c'est-à-dire, dès le temps des *Conférences d'Issy*, toutes les difficultés, entre les deux prélats, roulèrent sur quatre principaux points (2), savoir : 1° la *nature de la charité;* 2° la *nature de la contemplation* la plus parfaite, qu'on nomme *passive;* 3° l'*oraison passive par état*, c'est-à-dire l'état de perfection appelé par les mystiques, *vie unitive* ou *état passif;* 4° enfin les *épreuves ou les tentations de l'état passif*. Nous allons exposer, sur chacun de ces points, les principes également admis, par les deux prélats, et par tous les auteurs mystiques.

(1) *Ordonnance de M. de Chalons contre les erreurs du Quiétisme*, du 25 avril 1695. L'evêque de Chartres s'exprime a peu pres de la même maniere, dans son *Ordonnance* du 21 novembre suivant. Ces deux pièces se trouvent a la suite de la première et de la deuxieme éditions de l'*Instruction* de Bossuet *sur les etats d'oraison. Paris*, 1697, *in-8°*. Il est a regretter que ces deux pieces, si importantes, au jugement de Bossuet, pour l'histoire de la controverse du Quiétisme, aient été supprimées dans l'édition des *Œuvres de Bossuet* donnée a Versailles.

(2) *Lettre de Fénelon à Bossuet*, du 28 juillet 1694. *Correspondance de Fénelon;* tome VII, page 73. — *Questions a M. de Noailles.* — *Memoire adresse a M. de Châlons, pendant les conferences d'Issy. Œuvres de Fénelon ;* tome IV, pag. 4 et 105.

§ Ier.

Sur la nature de la charité.

5. — Notion commune de la charité.
6. — Doctrine de saint Thomas sur ce point.
7. — Cette doctrine constamment regardée par Fénelon comme la base de la théologie mystique.
8. — Cette doctrine reconnue par Bossuet lui-même, dans les *Articles d'Issy*.
9. — Bossuet croit pouvoir concilier cette doctrine avec son opinion particulière sur la nature de la charité.

5. — Les premiers élémens de la doctrine chrétienne apprennent à tous les fidèles, que « la charité est une vertu théologale, qui nous » fait aimer Dieu pour lui-même, par-dessus » toutes choses, et le prochain comme nous-» mêmes, pour l'amour de Dieu (3). »

Pour expliquer cette définition universellement admise, les théologiens enseignent communément que la charité, considérée dans sa nature et dans l'acte qui lui est propre, a tout à la fois pour objet et pour motif, la bonté ou la perfection infinie de Dieu considérée en elle-même, et sans aucun rapport à notre béatitude ; d'où ils concluent que le *motif propre* ou *spécifique* de la charité est la *bonté absolue* de Dieu, comme celui de l'espérance est la *bonté* de Dieu *relative* à nous. Cette doctrine leur paroît solidement établie, non-seulement par la tradition constante et par l'enseignement public de l'Église, mais par l'autorité même des livres saints, qui nous obligent à aimer Dieu *de tout notre cœur, de toute notre ame et de toutes nos forces*, c'est-à-dire, à tout rapporter à Dieu comme à notre fin dernière, comme à l'être infiniment parfait, qui, à raison de son excellence, mérite d'être aimé par-dessus toutes choses, et à la gloire duquel tout doit être rapporté, même notre béatitude.

6. — Telle est en particulier la doctrine de saint Thomas, communément admise dans l'École. Le saint docteur examinant *ex professo* la différence précise entre l'espérance et la charité, s'exprime ainsi : « Il y a un *amour parfait* et » un *amour imparfait*. Le *parfait* est celui par » lequel on aime quelqu'un en lui-même, en » lui voulant du bien, comme un homme aime » son ami. L'*amour imparfait* est celui par le-» quel on aime une chose, non en elle-même, » mais afin qu'il nous en revienne quelque » bien : comme un homme aime la chose pour » laquelle il a une sorte de concupiscence. Le » premier amour appartient à *la charité, qui*

(3) Voyez le *Catechisme de Montpellier*, et la plupart des autres.

» *s'attache à Dieu considéré en lui-même.* L'espérance appartient au second amour; car » celui qui espère, tend à obtenir pour soi » quelque bien (1). » Un peu plus bas, le saint docteur voulant prouver que la charité est plus excellente que la foi et l'espérance, s'exprime ainsi : « La foi et l'espérance atteignent Dieu, » il est vrai; mais c'est en tant qu'il nous revient » de lui la connoissance de la vérité, et la possession du bien; mais la charité atteint Dieu, » *pour s'arrêter en Dieu, non afin qu'il nous* » *en revienne quelque bien.* C'est par là que la » charité est plus excellente que la foi et l'espérance (2). »

7. — Fénelon a constamment regardé cette notion de la charité comme la base de la théologie mystique; et il y revient souvent dans ses écrits, comme au principe fondamental, d'après lequel on doit juger toutes les questions agitées sur cette matière. « Je ne veux, dit-il, que » deux choses qui composent ma doctrine. La » première, c'est que la charité est un amour » de Dieu pour lui-même, indépendamment » du motif de la béatitude qu'on trouve en lui. » La seconde est que, dans la vie des ames les » plus parfaites, c'est la charité qui prévient » toutes les autres vertus, qui les anime, et » qui en commande les actes, pour les rapporter à sa fin; en sorte que le juste de cet » état exerce alors d'ordinaire l'espérance et » toutes les autres vertus, avec tout le désintéressement de la charité même, qui en commande l'exercice (3). »

8. — Quelque autorisée que fût cette doctrine sur la nature de la charité, Bossuet la trouvoit sujette à de grandes difficultés. Il étoit persuadé que le motif de notre intérêt propre se mêle toujours plus ou moins à tous nos actes, et qu'*on ne peut l'arracher entièrement, dans aucune des actions que la raison peut produire* (4). Long-temps avant les *Conférences d'Issy*, il avoit déjà manifesté son opinion, à cet égard, dans plusieurs thèses publiques, auxquelles il présidoit (5); et, pendant les conférences, il témoigna la plus grande répugnance à autoriser, sur ce point, l'enseignement commun des théologiens (6). Toutefois, les instances de Fénelon, jointes à celles des autres commissaires, pendant les *Conférences d'Issy*, parurent lui faire abandonner ou modifier beaucoup ses premiers sentimens; et la signature des XXXIV Articles sembla réconcilier les deux prélats sur un point si important. Ils y enseignoient « que, dans la » vie et l'oraison la plus parfaite, tous les actes » des vertus chrétiennes sont unis dans la seule » charité, en tant qu'elle anime ces vertus, et » qu'elle en commande l'exercice (7). » Ces paroles, comme Fénelon l'observa depuis (8), sembloient dire assez clairement, que, dans l'état de la perfection, les actes de toutes les vertus, même ceux d'espérance, sont produits par le commandement et *par le motif de l'amour de Dieu pour lui-même :* autrement on eût renversé la notion de la charité communément reçue dans l'Ecole, et on n'eût rien attribué aux plus parfaits, qui ne puisse également se trouver dans tous les justes en état de grâce. Le XXXIIIe Article sembloit autoriser encore plus expressément l'*amour désintéressé.* Les prélats y enseignoient « qu'on peut inspirer aux âmes » peinées et vraiment humbles, une soumission » et consentement à la volonté de Dieu; quand » même, par une très-fausse supposition, au » lieu des biens éternels qu'il a promis aux » ames justes, il les tiendroit, par son bon » plaisir, dans les tourmens éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et » de son amour; qui est un acte d'abandon » parfait et d'un amour pur, pratiqué par des » saints, et qui le peut être utilement, avec

(1) « Amor autem quidam est *perfectus*, quidam *imperfectus.* » *Perfectus* quidem *amor* est, quo aliquid secundum se amatur, utpote cui aliquis vult bonum, sicut homo amat amicum » suum. *Imperfectus amor* est, quo quis amat aliquid, non secundùm ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut » homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, *quæ inhæret Deo secundum se ipsum.* » Sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, » aliquid sibi obtinere intendit. » 2. 2. *Quæst.* 17, art. 8.

(2) « Fides autem et spes attingunt quidem Deum, secundùm » quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni; » sed charitas attingit ipsum Deum, *ut in ipso sistat, non ut* » *ex eo aliquid nobis proveniat;* et ideo charitas est excellentior fide et spe. » 2. 2. *Quæst.* 23, art. 6.

(3) *Première lettre de l'archevêque de Cambrai à un de ses amis. Œuvres de Fénelon;* tome IV, page 166. Voyez aussi les ouvrages cités plus haut, page 179, *note* 2.

(4) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison;* liv. X, n. 29. (*Œuvres de Bossuet;* tome XXVII, page 450.) On trouve aussi des indices de cette opinion de Bossuet, dans quelques-unes de ses *Lettres spirituelles,* avant l'époque des *Conférences d'Issy.* Voyez en particulier ses *Lettres à la sœur Cornuau* (t. XXXVIII des *Œuvres;* pages 503, 512, etc.)

(5) *Réponse à la Relation;* ch. 1, n. 8, tome VI. — *Mém. chronol.* du P. d'Avrigny; 15 avril 1695; tome IV. — *Hist. de l'Eglise de Meaux;* livre V, § 79.

(6) *Histoire de Fénelon;* livre II, n. 29, 39, 43. — *Mémoires* du P. d'Avrigny; 12 mars 1699.— Lettre de Fénelon à Bossuet, du 28 juillet 1694. — *Questions à M. de Noailles,* déjà citées.

(7) XIIIe art. d'Issy.

(8) Sur le véritable sens de cet article, et sur l'explication que Bossuet en donna depuis, on peut consulter les ouvrages suivans: *Réponse à la Déclaration;* n. 14.— *Rép. au* Summa Doctrinæ; obj. 1re et 11e; *Œuvres de Fénelon;* tome IV, pages 332, 482 et 517.— *Première lettre contre la Réponse* de Bossuet *à quatre Lettres;* n. 9, tome VI. — *Avertissement* sur les *divers Ecrits;* n. 10. *Œuvres de Bossuet;* tome XXVIII, page 358. — *Quatrième lettre* à Bossuet *contre les divers Ecrits.* 1re object. *Œuvres de Fénelon;* tome VI.

» une grâce très-particulière de Dieu, par les » ames vraiment parfaites. » Fénelon et l'évêque de Châlons avoient fortement pressé Bossuet pour lui faire admettre cet Article, par lequel ils prétendoient autoriser l'acte d'amour pur, tout-à-fait indépendant du motif de la béatitude. Ils ne croyoient pas que l'on pût regarder comme fondé sur le motif de la béatitude, un acte par lequel on fait expressément abstraction de ce motif, pour témoigner à Dieu un amour plus parfait; et ils étoient, ce semble, d'autant plus fondés à croire que Bossuet avoit réformé ses sentimens à cet égard, que, pour vaincre sa répugnance à admettre le XIII[e] et le XXXIII[e] articles, ils avoient principalement insisté sur la nécessité d'autoriser l'amour pur et désintéressé, communément admis par les théologiens (1).

9. — Nous verrons bientôt que l'évêque de Meaux, en signant les *Articles d'Issy*, ne prétendoit pas renoncer à son opinion sur la nature de la charité; mais il est à remarquer que, dans le temps même où il la soutenoit avec plus de vivacité, il ne croyoit pas pouvoir contester la notion de cette vertu, communément admise par les théologiens, et s'efforçoit même de la concilier avec son opinion particulière. Voici comment il s'exprime, à ce sujet, dans sa *Réponse* à la lettre de Fénelon que nous avons citée plus haut (p. 180, n. 7) : « Pour montrer » à M. de Cambrai que c'est en vain qu'il pré» tend se faire valoir envers le public, comme » le défenseur particulier de l'amour désinté» ressé; on lui accorde sans peine, *avec le » commun de l'École*, ce qu'il demande dans » sa *Lettre à un ami*, que *la charité est un amour » de Dieu pour lui-même, indépendamment de » la béatitude qu'on trouve en lui*; on lui accorde, » dis-je, sans difficulté, cette définition de la » charité; mais à deux conditions : l'une que » cette définition est celle de la charité qui se » trouve dans tous les justes, et, par consé» quent, n'appartient pas à un état particulier » qui constitue la perfection du christianisme; » et l'autre, que l'indépendance qu'on attribue » à la charité, tant de la béatitude que des » autres bienfaits de Dieu, loin de les exclure, » les laisse, dans la pratique, comme un des » motifs les plus pressans, quoique second et » moins principal, de cette reine des vertus (2). »

Il ne s'agit pas, en ce moment, d'examiner comment Bossuet pouvoit concilier cette doctrine avec son opinion particulière *sur la nature de la charité*; mais il résulte clairement de ce passage, que l'évêque de Meaux n'étoit pas, à beaucoup près, aussi contraire à la *doctrine du pur amour* qu'on le croit communément, et que plusieurs de ses écrits pourroient le faire penser.

§ II.

Sur les différens degrés ou états d'oraison.

10. — Tous les états d'oraison réduits à deux principaux.
11. — En quoi consiste la *Méditation*.
12. — En quoi consiste la *Contemplation*.
13. — En quoi la *Méditation* diffère de la *Contemplation*.
14. — Objet de la *Contemplation*.
15. — Quel en est le principe.
16. — État et occupations de l'ame dans cette oraison.
17. — Excellence de cette oraison.
18. — Ses divers degrés.
19. — Ces divers états d'oraison, reconnus dans les *Articles d'Issy*.
20. — Bossuet les explique plus à fond, dans son *Instruction sur les états d'oraison*.
21. — En quoi consiste, selon lui, la différence entre la *Méditation* et la *Contemplation*.
22. — Avis aux ames peinées, dans cet état d'oraison.
23. — La même doctrine expliquée par Bossuet, dans quelques ouvrages postérieurs.
24. — Accord de Bossuet et de Fénelon, sur cette matière.

10. — Un des principaux exercices de l'amour divin est l'*oraison mentale*, c'est-à-dire, la prière ou l'élévation du cœur à Dieu, qui se fait par des actes purement intérieurs, et sans prononcer aucune parole.

Tous les maîtres de la vie spirituelle distinguent plusieurs *degrés* ou *états d'oraison mentale*, qu'ils réduisent communément à deux principaux, savoir : la *méditation* et la *contemplation*. Mais peu d'auteurs ont expliqué ces divers degrés avec autant de précision et de clarté que saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu* (livre VI). Sa doctrine, sur cette matière, mérite d'autant plus d'attention, qu'elle a été constamment supposée, et même formellement admise par Bossuet et Fénelon, pendant tout le cours de leur controverse. Dans l'analyse que nous allons faire de cette doctrine, nous suivrons pas à pas le *Traité de l'Amour de Dieu*, dont nous conserverons même, autant qu'il sera possible, les propres expressions (3).

11. — La *méditation*, selon le saint évêque,

(1) Voyez les ouvrages cités plus haut, page 179, note 2. Voyez aussi la *Réponse à la Relation*, n. 48.

(2) *Second écrit ou Mémoire sur les Maximes des Saints*; n. 12. *Œuvres de Bossuet*; tome XXVIII, page 420.

(3) A l'appui de la doctrine des auteurs mystiques sur l'oraison mentale, on peut voir saint Thomas, 2. 2. Quæst. 82, 83, 180, *et alibi passim*. — Suarez, *De Religione*; tome II. *De Oratione*; lib. II.

est « une pensée attentive, réitérée ou entre» tenue volontairement en l'esprit, afin d'ex» citer la volonté à de saintes et salutaires » affections et résolutions (1). » Dans cet exercice, l'ame s'applique à diverses pensées, et à différentes considérations, pour y trouver des motifs d'amour, ou de quelque autre sainte affection, dont elle tire ensuite des résolutions convenables à ses besoins.

12. — « La *contemplation* n'est autre chose » qu'une amoureuse, simple et permanente » attention de l'esprit aux choses divines (2). » C'est ce que le saint évêque explique plus à fond, en assignant trois différences principales entre la *méditation* et la *contemplation* (3).

13. — La première est que la méditation nous excite à l'amour, tandis que la contemplation est produite par l'amour (4). « Le désir » d'obtenir l'amour divin nous fait méditer, » mais l'amour obtenu nous fait contempler; » car l'amour nous fait trouver une suavité si » agréable en la chose aimée, que nous ne » pouvons assouvir nos esprits de la voir et » considérer... En somme, la méditation est » mère de l'amour; et la contemplation, fille » de l'amour; » de telle sorte cependant que la contemplation, d'abord produite par l'amour, le perfectionne, et l'enflamme de plus en plus; et que « l'amour ayant excité en nous l'atten» tion contemplative, cette attention fait naître » réciproquement un plus grand amour;....... » selon cette parole du texte sacré : *Ceux qui me* » *mangent auront encore faim*, *et ceux qui me* » *boivent auront encore soif.* » (Eccli. 24, 29.)

La seconde différence (5) consiste en ce que la méditation considère les objets en détail, et, pour ainsi dire, pièce à pièce; au lieu que la contemplation se contente de voir l'objet qu'elle aime, d'une vue simple et attentive, et sans multiplier les regards. « On peut regarder la » beauté d'une riche couronne, en deux sortes: » ou bien voyant tous ses fleurons et toutes les » pierres précieuses dont elle est composée, » l'une après l'autre; ou bien, après avoir con» sidéré ainsi toutes les pièces particulières, » regardant tout l'émail d'icelle ensemble, » d'une seule et simple vue. La première sorte » ressemble à la *méditation*, en laquelle nous » considérons, par exemple, les effets de la » miséricorde divine, pour nous exciter à son » amour. Mais la seconde est semblable à la » *contemplation*, en laquelle nous regardons, » d'un seul trait arrêté de notre esprit, les » mêmes effets, comme une seule beauté com» posée de toutes ces pièces. » En un mot, la méditation se compose d'une grande variété de pensées et de considérations, par lesquelles nous tâchons d'exciter en nous de pieuses affections. Mais après avoir excité en nous ces affections différentes, par la multitude des considérations dont la méditation est composée, notre esprit s'arrête et se repose dans une seule affection plus active et plus puissante, qu'on appelle *contemplation*, ou affection contemplative.

La troisième différence (6) consiste en ce que la méditation se fait presque toujours avec peine et avec effort, notre esprit allant par elle de considération en considération, pour chercher l'amour et le bien-aimé; au lieu que la contemplation se fait avec plaisir, c'est-à-dire, avec calme et sans effort, étant une simple vue de l'esprit, qui présuppose qu'on a trouvé Dieu et son amour, et qu'on s'y délecte en disant avec l'épouse des saints Cantiques : *J'ai trouvé celui que mon cœur aime; je l'ai trouvé, et je ne le quitterai point.* (Cant. 3, 4.) Remarquez cependant que le plaisir dont parle saint François de Sales, en cet endroit, n'exclut pas toujours les sécheresses et les aridités, comme on le verra bientôt, mais seulement le travail et les efforts de l'esprit, pour varier les considérations propres à l'exciter au divin amour.

14. — Il résulte de la définition que le saint évêque donne de la contemplation, et il en conclut lui-même (7), qu'elle a pour objet *toutes les choses divines*, c'est-à-dire, non-seulement Dieu et ses attributs, mais encore *toutes les choses* ou *les actions divines*, considérées d'une vue simple et affectueuse. L'ame contemplative peut regarder de cette vue simple et affectueuse, tantôt une seule perfection de Dieu, tantôt plusieurs perfections divines, tantôt quelque mystère ou quelque action divine, comme la création, la naissance de Jésus-Christ, son crucifiement, sa résurrection, la conversion de saint Paul, et ainsi du reste. La vue de ces objets divins absorbe, pour ainsi dire, toute l'attention de l'ame contemplative, et lui fait éprouver ce redoublement d'amour que saint Thomas ressentoit en s'écriant : *Mon Seigneur et mon Dieu!*

15. — Ce recueillement amoureux de l'ame

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*; livre VI, chap. 2.
(2) *Ibid.* chap. 3.
(3) *Ibid.* chap. 3-6.
(4) *Ibid.* chap. 3.
(5) *Ibid.* chap. 5.
(6) *Ibid.* chap. 6.
(7) *Ibid.*

dans la contemplation, a pour principe, selon le saint évêque (1), une grace spéciale, qui produit en l'ame un profond sentiment de la divine présence, ou un simple et doux repos en Dieu. « Nous ne faisons pas nous-mêmes (ce recueil- » lement) par élection, dit-il; d'autant qu'il » n'est pas en notre pouvoir de l'avoir quand » nous voulons:.... mais Dieu le fait en nous, » quand il lui plaît, par sa très-sainte grâce. » Celui, dit la bienheureuse mère Thérèse de » Jésus, qui a laissé par écrit, que l'oraison de » recueillement se fait comme quand un hé- » risson ou une tortue se retire au dedans de » soi, l'entendoit bien : hormis que ces bêtes » se retirent au dedans d'elles-mêmes quand » elles veulent; mais le recueillement ne gît pas » en notre volonté, ains il nous advient quand » il plaît à Dieu de nous faire cette grâce. »

16. — Ce recueillement est quelquefois un *simple repos de l'ame en Dieu* (2), semblable à celui de deux amis qui se contenteroient d'être auprès ou à la vue l'un de l'autre, sans se parler, satisfaits du seul plaisir de se voir, et d'être en présence l'un de l'autre. L'ame est alors si doucement attentive à la présence de son bien-aimé, qu'il lui semble que son attention ne soit presque pas attention, tant elle est simplement et délicatement exercée. « C'est cet aimable » repos, que sainte Thérèse appelle *oraison de* » *quiétude*, non guère différente de ce qu'elle- » même nomme *sommeil des puissances*, si tou- » tefois je l'entends bien, » ajoute modestement le saint évêque. Ce qu'il y a de plus dans le *sommeil des puissances*, ou l'*oraison d'union*, c'est qu'alors la quiétude est si profonde, que « toutes les facultés de l'ame demeurent comme » endormies, sans faire aucun mouvement ni » action quelconque, sinon la seule volonté, » laquelle même ne fait rien autre chose sinon » recevoir l'aise et la satisfaction que la pré- » sence du bien-aimé lui donne. » Telle étoit à peu près la quiétude de sainte Madeleine, quand, *assise aux pieds de son maître, elle écoutoit sa parole*. (Luc, 10, 39.) Telle étoit aussi la quiétude du disciple bien-aimé, reposant sur la poitrine de son divin maître, dans la dernière cène.

17. — Ce repos amoureux de l'esprit entre les bras du Sauveur, dit le saint évêque (3), vaut mieux que tous les actes sensibles de l'entendement et de la volonté. Aussi recommande-t-il à tous ceux que Dieu attire à ce doux repos, de « ne se remuer aucunement pour faire » des actes sensibles, ni de l'entendement, ni » de la volonté. Car, ajoute-t-il, cet amour » simple de confiance, et ce sommeil amoureux » de votre esprit entre les bras du Sauveur, » comprend par excellence tout ce que vous » allez çà et là cherchant pour votre goût. » Il est mieux de dormir sur cette sacrée » poitrine, que de veiller ailleurs où que ce » soit. »

18. — Après avoir ainsi expliqué la nature de la contemplation, le saint évêque en fait connoître les *divers degrés* (4). Le repos amoureux de l'ame en Dieu suppose tout à la fois, comme on l'a vu, une *grâce spéciale* qui attire l'ame au recueillement, et le *consentement* ou la *coopération de l'ame*, qui acquiesce à l'opération divine. La contemplation est plus ou moins parfaite, selon que ces deux opérations le sont davantage.

Du côté de l'ame, la coopération la plus parfaite consiste à supprimer tous les actes inquiets et empressés, que l'âme contemplative est souvent portée à produire, soit pour examiner curieusement ce qu'elle fait dans son oraison, soit pour se contenter elle-même par une opération plus distincte et plus aperçue, soit pour ramener l'entendement ou la mémoire qui s'égarent pendant l'oraison. Il est vrai que l'ame ne doit jamais consentir aux distractions; mais le saint évêque pense que « la volonté étant une fois » bien amorcée à la présence divine, ne laisse » pas d'en savourer les douceurs, (c'est-à-dire, » de persévérer dans la sainte quiétude) quoique » la mémoire et l'entendement se débandent » après des pensées étrangères et inutiles. » Il ajoute en conséquence, que la volonté ne doit pas se remuer pour ramener les autres puissances, qui ne peuvent être plus sûrement ramenées que par la persévérance de la volonté en la sainte quiétude.

Du côté de Dieu, la grâce spéciale qui produit la quiétude, la produit quelquefois dans la seule volonté, qui prend plaisir à se tenir en présence de Dieu; et dans ce cas, l'entendement et la mémoire conservent la facilité d'agir, soit pour s'échapper en pensées étrangères, soit pour produire de temps en temps des actes propres à entretenir le recueillement. D'autres fois, l'entendement et la mémoire conspirent avec la volonté dans la sainte quiétude, qui est alors bien *plus grande et plus douce*.

Ces principes établis, le saint évêque explique

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*; livre VI, chap. 7.
(2) *Ibid.* chap. 8.
(3) *Ibid.* chap. 8 et 9.
(4) *Ibid.* chap. 10.

plus à fond les divers degrés de la quiétude (1). Quelquefois elle est dans toutes les puissances de l'ame unies à la volonté ; c'est alors, comme on vient de voir, que la quiétude est *plus grande et plus douce :* (mais non plus parfaite, comme on verra bientôt.) Il paroît, d'après ce qu'on a vu plus haut (n. 16) que cette oraison est celle que sainte Thérèse appelle *sommeil des puissances,* ou *oraison d'union.*

Lorsque la quiétude est en la seule volonté, elle y est quelquefois *sensiblement,* et quelquefois *imperceptiblement. Sensiblement,* par les douceurs sensibles que l'ame goûte en présence de Dieu, l'écoutant parler par certaines clartés et persuasions intérieures, ou lui parlant par de courtes et ferventes aspirations, ou goûtant en silence, sans aucun colloque, les douceurs de sa présence. *Imperceptiblement,* lorsque le contentement et la paix de l'ame sont secs et presque imperceptibles. Alors l'ame « n'entend » point son bien-aimé, ne lui parle point, et ne » sent aucun signe de sa présence ; ains sim- » plement elle sait qu'elle est là en présence de » son Dieu, auquel il plaît qu'elle soit là, » comme une statue, qui, étant douée d'intelligence, demeureroit volontairement en sa niche, pour le bon plaisir d'un grand prince qui l'y auroit placée.

Cette dernière espèce de quiétude, « en la- » quelle la volonté n'agit que par un très-simple » acquiescement au bon plaisir de Dieu, vou- » lant être en l'oraison sans aucune prétention » que d'être à la vue de Dieu, selon qu'il lui » plaira, est *une quiétude souverainement excel-* » *lente,* d'autant qu'elle est pure de toute sorte » d'intérêt, les facultés de l'ame n'y prenant » aucun contentement, ni même la volonté, si- » non en sa suprême pointe, » c'est-à-dire, par un très-simple acquiescement au bon plaisir de Dieu. C'est là, conclut le saint évêque, *le comble de l'amoureuse extase,* c'est-à-dire, la contemplation la plus parfaite et la plus méritoire, parce qu'elle est *plus pure de toute sorte d'intérêt* (2).

Nous avons cru devoir exposer assez au long cette doctrine du saint évêque, soit à cause de la grande autorité dont il jouit entre tous les auteurs mystiques, soit à cause de la clarté qu'il a su répandre sur un sujet si relevé, soit à cause du profond respect que Bossuet et Fénelon témoignent, dans tous leurs écrits, pour sa doctrine sur cette matière.

(1) *Traité de l'Amour de Dieu ;* liv. VI, chap. 11.

(2) *Ibid.* fin du chap. 11.

19. — En effet, il est à remarquer que les deux prélats font également profession d'admettre et de respecter cette doctrine. Il est vrai que l'évêque de Meaux, s'il en faut croire le chevalier de Ramsay (3), étoit d'abord si étranger à la doctrine commune des auteurs mystiques, qu'il regardoit *la multiplicité d'actes distincts et de méditations discursives,* comme essentielle à toute oraison mentale, distinguée de l'*oraison passive.* C'étoit méconnoître absolument la *contemplation active,* qu'il reconnut lui-même depuis, et qui consiste dans *un regard simple et amoureux de Dieu ou des choses divines.* Mais en supposant que Bossuet ait eu d'abord l'opinion qu'on lui attribue, il est du moins certain qu'il ne tarda pas à réformer ses idées, pendant les *Conférences d'Issy ;* car il reconnut dès lors expressément, que « l'oraison de simple » présence de Dieu, ou de remise et de quié- » tude, et les autres oraisons extraordinaires, » même passives, approuvées par saint François » de Sales et par les autres spirituels reçus dans » toute l'Eglise, ne peuvent être rejetées ni te- » nues pour suspectes, sans une insigne témé- » rité (4). »

20. — Non content de souscrire absolument à la doctrine des auteurs mystiques, sur cette matière, Bossuet l'expose plus au long dans son *Instruction sur les états d'oraison,* et particulièrement dans le cinquième livre de cet ouvrage. Pour cet effet, il distingue d'abord, avec les auteurs mystiques, deux sortes d'actes intérieurs, savoir : les *actes directs,* et les *actes réfléchis ou discursifs* (5). Les *actes directs* sont des actes si simples et si rapides, que l'ame les aperçoit à peine dans le moment où elle les fait, et n'en retrouve plus, après qu'ils sont passés, aucune trace distincte. Les *actes réfléchis ou discursifs* sont produits avec une réflexion qui laisse après elle des traces sensibles dans l'imagination ; ce qui fait qu'ils sont clairement aperçus par l'esprit, faciles à distinguer les uns des

(3) Ramsay, *Histoire de la vie et des ouvrages de Fénelon ;* page 58.

(4) XXIe article d'Issy. — Voyez aussi la *Réponse à une lettre de M. de Cambrai ;* et le *Second écrit sur le livre des Maximes ;* n. 3. *Œuvres de Bossuet ;* tome XXVIII, pages 233 et 41'.

(5) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison ;* livre V, n. 1, 5, 17, etc. Il est à remarquer que cette distinction n'est pas particulière aux auteurs mystiques. Elle est généralement admise en philosophie, et fondée sur les notions les plus certaines de la métaphysique. Voyez les *Lettres de Descartes ;* 1re partie, Lettre 105, dernier alinéa. — Malebranche, *Recherche de la vérité ;* livre VI, chap. 2. — Locke, *Essai philosoph. sur l'entenment humain ;* livre II, chap. 1er, § 11. — Buffier, *Principes du raisonnement ;* 2e partie, article 10, etc. — Statler, *Psychologia ;* cap. 1, § 4, etc. cap. 2, art. 2, § 63, etc. — *Philos. Lugd. Logica ;* dissert. 1, cap. 1, art. 2, page 33. — *Pneumatologia ;* dissert. 2, cap. 1, art. 1, quæst. 4.

autres, et que notre esprit en conserve aisément le souvenir. Ces sortes d'actes ont sans doute de grands avantages, et sont même souvent nécessaires en cette vie, pour nous affermir dans le bien, et pour donner de la force à nos résolutions. Mais quelque utiles qu'ils soient en bien des cas, Bossuet remarque qu'ils sont moins parfaits en eux-mêmes que les *actes directs*. « En général, dit-il, la réflexion est une imperfection de la nature humaine, puisqu'on » ne la trouve point, je ne dirai pas dans la divinité, mais dans les plus sublimes opérations » de la nature angélique, ou des esprits bienheureux...... Les *actes directs* ont quelque » chose de plus simple, de plus naturel, de » plus sincère peut-être, et qui vient plus du » fond (1). »

Pour expliquer plus à fond la nature de ces derniers actes, Bossuet examine, un peu plus bas, les différentes causes qui peuvent nous empêcher de distinguer nos actes. « Si l'on » cherche, dit-il, comment et pour quelles » causes nos actes intérieurs, bons et mauvais, » échappent à notre propre connoissance, on en » trouvera d'infinies, qui ont toutes lieu dans » l'oraison. Un acte nous peut échapper, quand » il est si délicat qu'il ne fait point d'impression, » ou en fait si peu qu'on l'oublie; car il est » alors comme si on ne l'avoit jamais produit. » Il peut y avoir des actes si spirituels et intellectuels, ou en tout cas si rapides, qu'ils ne » laissent aucune trace dans le cerveau, ou n'y » en laissent que de fort légères, qui s'effacent » comme d'elles-mêmes, ainsi qu'un flot se » dissout au milieu de l'eau. Une grande dissipation et divagation de l'esprit apporte mille » pensées qui se dérobent à nous en même » temps qu'elles naissent. La disposition opposée, je veux dire une véhémente occupation » de l'esprit d'un côté, fait échapper ce qui s'insinue par l'autre. La même chose nous arrive » par le transport, lorsque l'ame, dans une » espèce d'extase, ou saintement emportée de » ses désirs, ne se possède plus. De même, » lorsqu'il s'élève dans l'intérieur un violent » combat de nos pensées, elles partagent tellement notre cœur, qu'on ne sait à laquelle on » a cédé; ce qui arrive principalement dans » les épreuves, dont nous parlerons en leur » lieu (2). »

21. — Cette distinction supposée, Bossuet enseigne que l'oraison de *contemplation* consiste proprement dans les *actes directs*, et la *méditation* dans les *actes discursifs*. Dans l'état « contemplatif, dit-il, l'ame se trouve si épurée,.... et ses pensées si subtiles et si délicates, que les sens n'y ont point de prise... » Dans cet état de pure contemplation, elle » perd toutes les belles conceptions, toutes les » belles images, toutes les belles paroles dont » elle accompagnoit ses actes intérieurs; elle » en vient jusqu'à parler le pur langage du » cœur. Jusqu'à ce qu'on en soit venu à ce » point, on parle toujours en soi-même un langage humain, et on revêt ses pensées des paroles dont on se serviroit pour les exprimer à » un autre; mais dans la pure contemplation, » on en vient tellement à parler à Dieu, qu'on » n'a plus un autre langage que celui que lui » seul entend, qui est celui que nous avons appelé le langage du cœur, surtout dans l'acte » d'amour, qui ne se peut ni ne se veut expliquer à Dieu que par lui-même : on ne lui dit » qu'on l'aime qu'en l'aimant, et le cœur alors » parle à Dieu seul.... La pensée ainsi épurée, » autant qu'il se peut, de tout ce qui la grossit, » sans raisonnement, sans discours,..... goûte » le plus pur de tous les êtres, qui est Dieu, » non-seulement par la plus pure de toutes les » facultés intérieures, mais encore par le plus » pur de tous ses actes, et s'unit intimement à » la vérité, plus encore par la volonté que par » l'intelligence (3). »

22. — Une tentation assez ordinaire, dans cet état d'oraison, est celle qui porte l'ame à trop réfléchir sur elle-même, pour se rendre compte de ses opérations, et à quitter le simple regard de la contemplation, pour revenir aux *actes discursifs*, plus sensibles par eux-mêmes, et plus consolans pour l'amour-propre. Bossuet, à l'exemple de tous les auteurs spirituels, combat cette tentation, comme une dangereuse et subtile recherche de soi-même. « L'oraison » de telles gens, dit-il (4), est un trouble perpétuel dans l'oraison même, dont ils quittent » les doux mouvemens, pour voir comment ils » se comportent;.... jamais occupés de Dieu, » et toujours attentifs à leurs sentimens... De » tels retours sur soi-même sont une pâture de » l'amour-propre, et un obstacle à la prière. » *Si vous voulez regarder Dieu*, dit saint Fran-

(1) Bossuet, *Instr. sur les états d'oraison*; liv. v, n. 4 et 5.

(2) *Ibid.* n. 17.

(3) *Ibid.* n. 20. La nature des *actes directs*, dans lesquels consiste proprement la contemplation, est très-bien expliquée, d'après les principes mêmes de Bossuet, dans les *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison*, par le P. Caussade, Jésuite; livre Ier, *cinquième dialogue*; livre II, *dialogue préliminaire*.

(4) Bossuet, *ubi supra*; livre v, n. 9.

» çois de Sales, *regardez-le donc : si vous réflé-» chissez, et si vous retournez vos yeux sur vous-» même, pour voir la contenance que vous tenez » en le regardant, ce n'est plus lui que vous » regardez, mais votre maintien* (1). »

23. — Toute cette doctrine de Bossuet, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, est encore expliquée dans un grand nombre de ses écrits spirituels, particulièrement dans celui qui a pour titre : *Méthode courte et facile, pour faire l'oraison de simple présence de Dieu* (2). Cet opuscule, composé pour les religieuses de la Visitation de Meaux, peut être considéré comme un excellent abrégé de tous les avis répandus dans les auteurs mystiques, sur la théorie et la pratique de la contemplation. On ne sera pas étonné que Bossuet ait eu l'idée de traiter cette matière, dans un écrit particulièrement destiné aux religieuses de la Visitation, si l'on se rappelle ce qu'une longue expérience avoit appris à leur sainte fondatrice, « Que Notre-Seigneur conduit quasi toutes les » filles de la Visitation, à l'*oraison de simple » présence de Dieu* (3). »

24. — Nous croyons inutile de réunir ici les témoignages de Fénelon, à l'appui de la doctrine de saint François de Sales, que nous venons d'exposer. Personne n'ignore combien il y étoit attaché ; et nous aurons bientôt occasion de mettre dans tout leur jour ses sentimens à cet égard (4). Mais il nous a paru important d'exposer en détail ceux de l'évêque de Meaux, qu'on suppose trop souvent étranger, ou même opposé aux sentimens et au langage de la plus haute spiritualité.

(1) Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*; livre IX, chap. 10.

(2) *OEuvres de Bossuet;* tome X, page 461. Cet opuscule a été publié, pour la première fois, en 1741, par le P. Caussade, à la suite de ses *Instructions spirituelles* déjà citées, d'après une copie venue du monastère de la Visitation de Meaux. (*Instruct. spirit.* livre II, 11e dialogue, dernière demande.) C'est de là que le premier éditeur des *Œuvres de Bossuet* (l'abbé Pérau), a tiré cet opuscule, qu'il a inséré dans le tome VII de sa collection. On est étonné, après cela, de voir l'abbé Lequeux contester l'authenticité de cet opuscule, dans le *Catalogue des ouvrages de Bossuet*, qu'il a mis en tête du *Recueil des Oraisons funèbres* de ce prélat. (*Paris*, 1774, *in*-12 : page 32.) L'abbé Lequeux prétend qu'on trouve, dans cet opuscule, des principes très-différens de ceux que Bossuet professoit en cette matière. Nous ne voyons pas sur quoi cette assertion peut être fondée ; nous croyons même qu'il seroit aisé de confirmer tous les principes de l'opuscule dont il s'agit, par ceux que Bossuet adopte et expose plus longuement, dans plusieurs autres ouvrages, et particulièrement dans son *Instruction sur les états d'oraison.* Voyez aussi les *Lettres spirituelles* de Bossuet, *passim.* — *Elévations sur les Mystères*, 18e *semaine*, 11e *élévation.*

(3) *Réponse de Jeanne Fr. Frémiot, sur les Règles, Constitutions et Coutumier de la Visitation ;* page 508.

(4) Voyez l'*article* IV de cette *Analyse.*

§ III.

Sur les différens degrés ou états de la perfection chrétienne.

25. — Trois états de justes, distingués par les anciens Pères.
26. — Distinction semblable, admise par les mystiques modernes.
27. — Sur l'état de la *Résignation*, et celui de la sainte *Indifférence.*

25. — Tous les anciens Pères ont distingué trois états habituels de justes sur la terre : les *esclaves*, qui servent Dieu par la crainte du châtiment ; les *mercenaires*, qui le servent par le motif de la récompense ; et les *enfans*, qui le servent pour l'amour de lui-même. Cette distinction, si commune parmi les anciens, a été constamment reconnue ou supposée par Bossuet et Fénelon, quoiqu'ils ne s'accordassent pas entièrement sur les caractères distinctifs des trois états. « Il faut convenir avant toutes » choses, dit Bossuet, qu'encore que l'auteur » (Fénelon) en tire de mauvaises conséquences, » le fait qu'il allègue ne laisse pas d'être véri-» table. Saint Clément d'Alexandrie, qui a le » premier exposé ces trois états, est suivi, en » termes formels, de saint Grégoire de Na-» zianze, de saint Basile, de Cassien parmi » les Latins, et de beaucoup d'autres (5). »

26. — Les deux prélats paroissent également s'accorder à penser que cette distinction des trois états, admise par les anciens, répond à celle que les mystiques modernes ont faite de trois états de justes, dont le premier est appelé *vie purgative*, parce qu'on s'y applique principalement à combattre ses vices et ses défauts ; le second, *vie illuminative,* parce qu'on s'y exerce principalement à la pratique des vertus qui embellissent l'ame ; le troisième, *vie unitive*, ou *état passif*, parce qu'on y vit dans une parfaite union avec Dieu, et dans une entière dépendance des mouvemens de la grâce (6). Fénelon suppose expressément, dans le livre

(5) Bossuet, *Cinquième écrit sur les Maximes des saints*; n. 3. On peut voir, à ce sujet, les ouvrages suivans de Fénelon : *Explication des Maximes des saints*; art. 2, 3, 44. — *Instruction pastorale*; n. 1, 25, etc. — *Réponse à la Déclaration*; n. 41, 42, 43.

(6) Nous définissons ici, avec tous les auteurs mystiques, les trois états de la vie chrétienne, *d'après leur caractère dominant et habituel.* Mais il est certain que, dans la pratique, ces trois états ne s'excluent pas absolument ; du moins en ce sens que les actes ordinaires à l'un de ces états, peuvent se trouver plus ou moins fréquemment dans les deux autres. L'expérience prouve en effet que les commençans participent quelquefois à la ferveur des parfaits, et que ceux-ci ont quelquefois à combattre des défauts et des imperfections ordinaires aux commençans. C'est ce qui fait dire à saint François de Sales : « Durant cette » vie, nous aurons toujours à nous purifier ; la fête de la Purifi-

des *Maximes*, et dans plusieurs ouvrages postérieurs, que cette distinction des mystiques modernes répond exactement à celle des anciens Pères (1); et nous ne voyons pas que Bossuet l'ait jamais contredit sur ce point.

27. — Pour le développement de cette doctrine des deux prélats, il est important de remarquer qu'ils s'accordoient aussi à regarder le second et le troisième état de justes, admis par les anciens Pères, comme répondant à ceux que saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, et dans quelques autres ouvrages, appelle l'*état de la résignation*, et celui de la *sainte indifférence* (2). Voici comment le saint évêque lui-même explique cette distinction, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*. « L'union et conformité au bon plaisir divin se » fait par *la sainte résignation*, ou par *la très-» sainte indifférence*. Or, *la résignation* se pra-» tique par manière d'effort ou de soumission : » on voudroit bien vivre au lieu de mourir; » néanmoins, puisque c'est le bon plaisir de » Dieu qu'on meure, on acquiesce : on voudroit » vivre, s'il plaisoit à Dieu; et, de plus, on » voudroit qu'il plût à Dieu de faire vivre; on » meurt de bon cœur, mais on vivroit encore » plus volontiers (3)..... *La résignation* préfère » la volonté de Dieu à toutes choses; mais elle » ne laisse pas d'aimer beaucoup d'autres choses, » outre la volonté de Dieu. Or *l'indifférence* est » au-dessus de *la résignation*, car elle n'aime » rien, sinon pour l'amour de la volonté de » Dieu.... Le cœur indifférent est comme une » boule de cire entre les mains de son Dieu, » pour recevoir semblablement toutes les im-» pressions du bon plaisir éternel : un cœur » sans choix, également disposé à tout, sans » autre objet de sa volonté que la volonté de » son Dieu; qui ne met point son amour ès » choses que Dieu veut, mais en la volonté de » Dieu qui les veut. C'est pourquoi, quand la » volonté de Dieu est en plusieurs choses, il » choisit, à quelque prix que ce soit, celle où » il y en a plus..... La volonté de Dieu est au » service du pauvre et du riche, mais un peu » plus en celui du pauvre; le cœur indifférent » choisira ce (dernier) parti. La volonté de Dieu » est en la modestie exercée entre les consola-» tions, et en la patience pratiquée entre les » tribulations; l'indifférence préfère celle-ci, » parce qu'il y a plus de la volonté de Dieu. » En somme, le bon plaisir de Dieu est le sou-» verain objet de l'ame indifférente. Partout où » elle le voit, elle *court à l'odeur de ses parfums* » (Cant. 3), et cherche toujours l'endroit où il » y en a plus, sans considération d'aucune » autre chose... Il aimeroit mieux l'enfer avec » la volonté de Dieu, que le paradis sans la vo-» lonté de Dieu. Oui, même il préféreroit l'en-» fer au paradis, s'il savoit qu'en celui-là il y » eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en » celui-ci; en sorte que si, par imagination de » chose impossible, il savoit que sa damnation » fût un peu plus agréable à Dieu que sa sal-» vation, il quitteroit sa salvation, et courroit à » sa damnation (4). »

La suite de cette *Analyse* mettra dans un nouveau jour l'accord de Bossuet et de Fénelon à reconnoître cette doctrine du saint évêque, sur la pratique du pur amour dans l'état de la plus haute perfection.

§ IV.

Sur les épreuves de l'état passif.

28. — Distinction de la *partie supérieure* et de la *partie inférieure de l'ame*.
29. — Fondement de cette distinction.
30. — Différentes explications qu'en donnent les auteurs.
31. — L'explication commune des théologiens, adoptée par Bossuet et Fénelon.
32. — Cette explication est différente de celle que donne saint François de Sales.
33. — La doctrine commune des auteurs spirituels, sur ce point, autorisée dans les *Articles d'Issy*.
34. — Le *sacrifice conditionnel du salut*, autorisé dans les mêmes *Articles*, et dans les écrits postérieurs de Bossuet.
35. — Comment l'esperance se concilie avec cet acte.

28. — Dans tous les états de la vie intérieure, l'amour se perfectionne et se purifie de plus en plus au milieu des épreuves ou des tentations, que Dieu proportionne toujours aux forces et aux progrès de l'âme.

Pour expliquer la conduite de l'ame fidèle parmi ces épreuves, et pour calmer les inquiétudes dont elle est si souvent agitée, les auteurs mystiques, d'après les principes de la philoso-

» cation n'a point d'octave. » (*Véritable Esprit de saint François de Sales*; tome I, page 48, etc.)

Pour un plus ample développement de la notion que nous donnons ici des trois états, on peut consulter les auteurs suivans : Saint Bonaventure, *Pharetra*; lib. I, cap. 33, etc. (*Opuscul.* tome I.) — Saint Thomas et ses commentateurs, *in* 2. 2. *quæst.* 183. — Card. Bona, *Dir. Psalm.* cap. XV. — Le P. Surin, *Catech. spirit.* tome 1er, 1re part. chap. 5, etc.

(1) Voyez les ouvrages de Fénelon cités dans la note 5 de la page precedente.

(2) Bossuet, *Instruction sur les etats d'oraison*; livre VIII. — *Troisieme ecrit sur les Maximes des saints.* — Fénelon, *Explication des Maximes des saints*; art. 5, 6, 8, 18. — *Instruction pastorale*; n. 11, 12. — *Reponse a la Déclaration*; n. 18, 19, 20. — *Reponse au* Summa doctrinæ; n. 13.

(3) Saint François de Sales, *Amour de Dieu*; liv. IX, ch. 3, 4.

(4) *Ibid.* chap. 4.

phie et de la théologie, ou plutôt, d'après l'expérience journalière de tous les hommes, ont soin de remarquer que notre ame, quoique d'une nature très-simple, peut éprouver à la fois plusieurs affections très-différentes, et même très-opposées; qu'elle peut être agitée, dans l'imagination et dans les sens, par les plus violentes tentations, sans que la volonté y prenne aucune part, et même avec une ferme résolution de demeurer inviolablement fidèle à Dieu : d'où ils concluent que les tentations les plus fâcheuses, durassent-elles toute notre vie, ne sauroient nous rendre coupables devant Dieu, pourvu qu'elles nous déplaisent véritablement, et que la volonté n'y donne point de consentement (1).

Tel est le fondement de la distinction que ces auteurs ont coutume de faire entre la *partie supérieure* et la *partie inférieure de l'ame,* dont la première peut conserver la paix, la confiance et l'amour de Dieu le plus parfait, tandis que la seconde est en proie au trouble, au découragement, et aux sentimens les plus contraires à la loi de Dieu.

29. — Pour bien comprendre le sens de cette distinction, et pour concilier les différentes explications qu'on en trouve çà et là, dans les auteurs, il faut remarquer que cette distinction est fondée sur la diversité des facultés de notre ame, et sur leurs différens degrés d'excellence. En effet, notre ame, quoique très-simple et essentiellement indivisible, a différentes facultés ou degrés d'excellence : elle est, tout à la fois, *vivante, sensible* et *raisonnable* (2). En tant que *vivante* ou *végétative,* elle se porte naturellement, et par un instinct aveugle, à rechercher tout ce qui est nécessaire à l'entretien et à la conservation du corps, et à fuir tout ce qui lui est nuisible. En tant que *sensible* ou *sensitive*, elle se porte naturellement à la recherche et à la fuite de certaines choses, selon la connoissance que *les sens* lui donnent de leur utilité ou de leur danger, de leur convenance ou de leur inconvenance. En tant que *raisonnable,* elle se porte à la recherche ou à la fuite des choses, selon que *la raison* les lui représente comme bonnes ou mauvaises, louables ou blâmables. De plus, notre ame, en tant que *raisonnable*, peut raisonner et se déterminer, ou d'après les seules idées intellectuelles, ou d'après l'expérience des sens.

30. — Ces distinctions étant supposées, il est aisé de comprendre que la diversité des facultés de notre ame, et leurs différens degrés d'excellence, peuvent donner lieu à différentes explications de la *partie supérieure* et de la *partie inférieure de l'ame,* selon la nature des facultés que l'on peut comparer entre elles.

Telle est l'origine des différentes explications qu'on trouve, à ce sujet, dans les auteurs, et quelquefois dans les divers ouvrages d'un même auteur. Saint Thomas, dans la première partie de sa *Somme de Théologie,* explique et adopte la doctrine de saint Augustin, dans ses *Livres sur la Trinité*, où il appelle *raison supérieure* ou *partie supérieure de l'ame, la raison, en tant qu'elle s'applique à l'étude et à la recherche des choses éternelles;* et *raison inférieure* ou *partie inférieure de l'ame, la raison en tant qu'elle s'applique à l'étude et à la recherche des choses temporelles* (3). Saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu,* adopte une autre explication de saint Augustin, dans le livre de ses *Confessions*, où il fait consister la *partie supérieure* dans *l'ame raisonnable, en tant qu'elle raisonne et se détermine d'après les seules idées intellectuelles ;* et la *partie inférieure* dans *l'ame raisonnable, en tant qu'elle raisonne et se détermine d'après l'expérience des sens* (4). La plupart des philosophes et des théologiens font consister la *partie supérieure*, dans *l'ame, en tant qu'elle est raisonnable*, c'est-à-dire, capable de connoissance et d'amour; et la *partie inférieure* dans *l'ame, en tant qu'elle est sensitive,* c'est-à-dire, capable de recevoir, par les sens extérieurs, des impressions agréables ou désagréables (5). Il est à

(1) Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote* ; 4e partie, chap. 3, etc. — Bossuet, *Médit. sur l'Evangile; la Cène*; 1re partie; 16e jour. (Tome IX des *Œuvres;* p. 492, etc.)

(2) Pour le développement de ces notions, voyez Grenade, *Catéchisme spirituel*; 1re partie, chap. 25, etc. — Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*; livre 1er, chap. 11. — Saint Thomas, *Summa Theol.* part. 1, quæst. 78. — Suarez, *De Anima*; lib. I, cap. 4, etc.

(3) Saint Augustin, *De Trinitate*; lib. XII, cap. 7. *Operum*, tome VIII. — Saint Thomas, *Summa Theol.* part. 1, quæst. 79, art. 9.

(4) Saint Augustin, *Confess.* lib. VIII, cap. 10. *Operum*, tome I. — Saint François de Sales, *Amour de Dieu* ; livre 1er, chap. 11.

(5) Parmi les auteurs mystiques, voyez principalement saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*; livre 1er, chap. 11 et 15. Parmi les Théologiens, saint Thomas, *Summa Theol.* 3a part. quæst. 18, art. 5 et 6. Pour l'explication de ce passage du saint docteur, voyez ses principaux commentateurs, Suarez, Vasquez, Sylvius, etc. — Benoît XIV, *de Festis D. N. J. C.* lib. I, cap. 7, n. 6. — Billuart, *De Incarnatione* ; dissert. 10, art. 1, obj. 2. — Legrand, *De Incarn.* tome III, page 207.

Parmi les philosophes, voyez Platon, *De Republ.* lib IX. — Aristote, *De Anima* ; lib. II et III. — Dagoumer, *Philosophia ;* tome I, page 102. — Statler, *Psychologia ;* cap. 4, art. 2 et 3, § 237, etc. 276, etc.

On peut citer encore, à l'appui de cette explication, plusieurs commentateurs de l'Ecriture sainte, qui entendent de la *partie supérieure de l'ame*, ce que l'apôtre saint Paul attribue à l'*homme intérieur,* dans le chapitre 7 de son *Epître aux Romains*, où il décrit le combat de la chair contre l'esprit. Cette

remarquer que Benoît XIV, et la plupart des théologiens qui adoptent cette explication, l'appuient sur l'autorité de saint Thomas, qui la favorise en effet, dans la troisième partie de sa *Somme*, où il enseigne que l'agonie de Notre-Seigneur, au jardin des Oliviers, ne fut point dans la *partie raisonnable de son ame*, mais dans la *partie sensitive*.

31. — Nous croyons pouvoir rapporter à l'explication commune des théologiens, celle que Fénelon adopte dans ses écrits apologétiques sur le Quiétisme, et que Bossuet lui-même parut admettre dans le cours de cette controverse. L'archevêque de Cambrai, dans son *Instruction pastorale sur le livre des Maximes*, et dans tous ses écrits postérieurs, fait consister la *partie supérieure de l'ame* dans *l'entendement et la volonté*; et la *partie inférieure* dans *l'imagination et les sens*. « Ce seroit être bien peu instruit, » dit-il, que de mettre la *partie inférieure* dans » *les réflexions*, et la *supérieure* dans les *actes* » *directs*, comme quelques personnes ont cru » que je voulois faire. La *partie inférieure con-* » *siste dans l'imagination et dans les sens*; or, » l'imagination est incapable de réfléchir; les » réflexions sont donc de la *partie supérieure*, » *qui consiste dans l'entendement et dans la vo-* » *lonté* (1). » Bossuet, dans sa *Préface sur l'Instruction pastorale* que nous venons de citer, ne conteste pas cette notion; il paroît même l'admettre sans difficulté : car il se contente de reprocher à Fénelon, d'avoir autorisé, dans le livre des *Maximes*, le désespoir, même réfléchi, en soutenant que, *dans les dernières épreuves, une ame peut être invinciblement persuadée, d'une persuasion réfléchie*, (et par conséquent dans la *partie supérieure*) *qu'elle est justement réprouvée de Dieu* (2). Nous verrons, en effet, dans la suite de cette *Analyse*, que Fénelon ne s'exprimoit pas, sur ce point, avec assez d'exactitude, dans le livre des *Maximes* (3).

32. — Il ne s'agit point ici d'examiner quelle est, parmi les différentes explications que nous venons de rapporter, celle qui mérite la préférence. Il suffit à notre but, d'avoir montré le fondement de ces différentes explications, et l'accord de Bossuet et de Fénelon en faveur de celle qui est plus communément admise par les théologiens. Nous ajouterons seulement, pour éclaircir de plus en plus cette matière, que cette dernière explication paroît différer de celle de saint François de Sales, sur un point assez important. En effet, l'explication commune des théologiens suppose que l'*entendement et la volonté* appartiennent uniquement à la *partie supérieure de l'ame*, en sorte qu'il n'y a point de *réflexions* dans la *partie inférieure*, et que cette dernière partie est même *incapable de réfléchir*. L'explication de saint François de Sales suppose au contraire, que l'*entendement et la volonté* appartiennent, en un sens, à la *partie inférieure* aussi bien qu'à la *supérieure*; que la *partie inférieure* n'est pas absolument *incapable de réflexions*; qu'on doit même lui rapporter toutes celles qui sont fondées sur l'expérience des sens : en un mot, que les réflexions fondées sur les connoissances purement intellectuelles, sont seules propres à la *partie supérieure*. C'est ce que le saint évêque éclaircit très-bien par l'exemple du Sauveur, qui, au temps de son agonie, « selon le vouloir de sa *portion infé-* » *rieure*, et selon les considérations qu'elle fai- » soit, inclinoit à la fuite des douleurs et des » peines;... (tandis que) selon la *portion supé-* » *rieure*, il adhéroit inviolablement à la volonté » éternelle de son Père, et acceptoit volontai- » rement la mort, nonobstant la répugnance de » la *partie inférieure* (4). »

33. — Quoi qu'il en soit de ces différentes explications, il demeure constant et généralement reconnu, que, dans le temps des épreuves, il y a une certaine séparation de la *partie supérieure* et de la *partie inférieure*, au moins en ce sens, que l'imagination et les sens peuvent être troublés et agités par les plus violentes tentations, sans que l'entendement et la volonté y prennent aucune part. C'est ce qui fut expressément reconnu dans les *Articles d'Issy*, et particulièrement dans le XXXI[e], conçu en ces termes : « Pour les ames que Dieu tient dans » les épreuves, Job, qui en est le modèle, leur » apprend à profiter du rayon qui revient par » intervalles, pour produire les actes les plus » excellens de foi, d'espérance et d'amour. » Les spirituels leur enseignent à les trouver » dans *la cime et la plus haute partie de l'es-* » *prit*. Il ne faut donc pas leur permettre d'ac- » quiescer à leur désespoir et damnation appa- » rente : mais les assurer, avec saint François » de Sales, que Dieu ne les abandonnera pas. » On voit que les prélats adoptent ici la doctrine

explication est suivie par le cardinal Tolet, Estius, Menochius et plusieurs autres.

(1) Fénelon, *Instruction pastorale*; n. 15. *Œuvres de Fenelon*; tome IV, page 211.

(2) Bossuet, *Preface sur l'Instruction pastorale*; n. 141.

(3) Voyez l'article 2 de cette seconde partie, § 3.

(4) Saint François de Sales, *Amour de Dieu*; liv. I[er], chap. 11, vers la fin.

des auteurs spirituels, et de saint François de Sales en particulier, qui, parmi les grandes épreuves de la vie intérieure, où l'ame croit perdre l'habitude des vertus chrétiennes, et même produire les actes les plus contraires, lui enseignent à les trouver dans *la cime et la plus haute partie de l'esprit*, c'est-à-dire, dans les *actes directs*, dont nous avons expliqué plus haut la nature (1).

34. — Pour expliquer davantage cette doctrine, et pour montrer jusqu'où va quelquefois la pureté de l'amour, dans les dernières épreuves, les prélats ajoutent, dans le XXXIIIe article (2), qu'on peut alors permettre à certaines ames, de porter le renoncement à elles-mêmes, et l'abandon à la volonté de Dieu, jusqu'au *sacrifice conditionnel de leur salut*. Il est vrai que Bossuet témoigna d'abord beaucoup de répugnance à admettre ce dernier article, qui lui sembloit difficile à concilier avec son opinion particulière sur la nature de la charité. Mais il ne put résister aux témoignages et aux exemples d'un grand nombre de saints, qui avoient formellement autorisé, ou pratiqué eux-mêmes de pareils actes de résignation (3). L'examen plus approfondi qu'il fit de la tradition, sur cette matière, après la conclusion des *Conférences d'Issy*, le convainquit de plus en plus de la vérité de ce XXXIIIe article, comme on peut le voir dans son *Instruction sur les états d'oraison*, dont il emploie une grande partie à « établir le fait constant, qu'on ne peut rejeter » ces résignations et soumissions fondées sur » des suppositions impossibles, sans condamner » en même temps ce qu'il y a de plus grand et » de plus saint dans l'Eglise (4)..... Plusieurs » savans hommes, dit-il un peu plus haut, » qui voient ces suppositions impossibles si » fréquentes parmi les saints du dernier âge, » sont portés à les mépriser, ou à les blâmer » comme de pieuses extravagances, en tout cas, » comme de foibles dévotions, où les modernes » ont dégénéré de la gravité des premiers siècles; » mais la vérité ne permet pas de consentir à » leurs discours (5). » Ailleurs il parle du *sacrifice conditionnel du salut*, comme d'un acte héroïque, dont « la pratique ne peut être sé- » rieuse et véritable que dans les plus grands » saints, dans un saint Paul, dans un Moïse, » c'est-à-dire, dans les ames d'une sainteté » qu'on ne voit paroître dans l'Eglise que cinq » ou six fois dans plusieurs siècles (6). »

35. — Cependant, pour prévenir les fâcheuses conséquences qu'on pourroit tirer de ces aveux, Bossuet enseigne, au même endroit, qu'au milieu même des plus fortes épreuves, les actes d'espérance et les autres actes commandés se conservent dans la plus haute partie de l'ame, c'est-à-dire, dans les actes les plus simples et les moins aperçus, qu'il appelle ailleurs *actes directs*. « Ne disons pas, dit-il, » que les actes (commandés) cessent dans les » exercices divins (c'est-à-dire au milieu des » épreuves); disons qu'ils se cachent, et sou- » vent sous leur contraire; qu'ils s'y enve- » loppent, qu'ils s'y épurent, qu'ils s'y forti- » fient, qu'ils en sortent de temps en temps » avec une nouvelle vigueur,... (selon) la doc- » trine de saint François de Sales, qui enseigne » que les actes de piété, chassés et comme re- » poussés de tout le sensible, se retirent *dans la* » *haute pointe de l'esprit*, d'où se gouverne tout » l'intérieur (7). »

ARTICLE II.

EXPOSITION DES ERREURS DU QUIÉTISME.

36. — Ce qu'on entend par le nom de *Quiétistes*.

36. — Le nom de *Quiétistes* (en grec, ἡσυχασταί), honorable et presque sacré dans l'origine, servoit uniquement à désigner des hommes séparés du monde, et livrés au saint repos de la vie contemplative (8); mais l'abus qu'on a fait de ce nom, l'a dans la suite rendu odieux; et depuis long-temps il est réservé à « ceux qui, sous » prétexte de contemplation et d'union à Dieu, se » livrent à une honteuse inaction, ou du moins, » cessent de produire certains actes commandés » de Dieu, et essentiels à la véritable piété. »

Dans tous les temps et dans toutes les religions, on a vu de ces hommes singuliers, affecter une perfection extraordinaire, et la faire consister dans des pratiques bizarres et ridicules. Telle paroît être l'origine des différentes espèces de *Quiétisme*, qu'on remarque dans

(1) C'est ce que saint François de Sales explique admirablement, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*; liv. 1er, chap. 12. Voyez aussi Bossuet, *Instruction sur les Etats d'oraison*; liv. x, n. 17; pag. 416.

(2) Voyez plus haut, § 1er, n. 8, page 180.

(3) *Lettres de Bossuet à l'évêque de Mirepoix*, des 24 et 29 *mai*, et du 3 juin 1695. *Œuvres de Bossuet*; tome XL, page 127, etc. — *Questions à M. de Noailles. Œuvres de Fénelon*; tome IV, page 106.

(4) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*; liv. IX, n. 4; tome XXVII des *Œuvres*, page 357.

(5) *Ibid.* n. 3, page 349.

(6) *Ibid.* livre X, n. 22, page 437.

(7) *Ibid.* n. 17, page 416.

(8) *Ibid.* n. 3.

plusieurs sectes philosophiques et religieuses, soit hors du christianisme, soit dans le christianisme lui-même.

§ Ier.

Quiétisme de plusieurs sectes philosophiques et religieuses, hors du christianisme.

37. — Ancienneté de l'erreur du *Quiétisme*.

37. — L'erreur du *Quiétisme*, une des premières qui se soient manifestées dans le christianisme, comme on le verra bientôt, paroît être, pour le fond, plus ancienne que cette religion, et même bien antérieure à l'ère chrétienne. C'est du moins ce qu'on peut conclure, avec beaucoup de vraisemblance, des détails que l'histoire nous a conservés sur le *Quiétisme* de plusieurs sectes religieuses de l'Inde, et sur celui des philosophes néoplatoniciens.

I. — *Quiétisme de plusieurs sectes religieuses de l'Inde* (1).

38. — Doctrine philosophique et religieuse des *Védas*.
39. — *Quiétisme* enseigné dans ces livres.
40. — Extraits de *l'Oupnek'hat*.
41. — Diffusion de cette doctrine en Orient.
42. — Ancienneté de cette doctrine.

38. — La doctrine philosophique et religieuse, contenue dans les *Védas* (2), que les Indiens regardent comme les livres fondamentaux de la religion et des sciences, est un mélange informe de *Spinosisme* ou de *Panthéisme*, de *Théosophisme* ou d'*Illuminisme*, de *Quiétisme*, et même d'*Idéalisme* à la manière de Berkeley. Voici, en peu de mots, le développement de cette doctrine, d'après le *Journal Asiatique de* 1823, où elle paroît être exactement analysée :

« 1° Dieu est tout ce qui existe et tout ce qui » paroît exister, tout ce qui connoît et tout ce » qui est connu, tout ce qui est ame ou esprit, » et tout ce qui paroît corporel. Dieu seul est » tout; il est agent et patient, objet et sujet, » cause et effet. Voilà le *Spinosisme*, ou plutôt » un *Panthéisme* bien caractérisé.

» 2° Dieu est l'être-lumière; par certaines » pratiques de l'ame et du corps, on parvient à » le connoître, à le voir, même dès ici-bas. » Ainsi l'on devient un avec Dieu, on devient » lumière, on devient Dieu. Voilà l'*Illuminisme* au plus haut degré.

» 3° En cet heureux état, on est dans le repos, on n'est plus rien pour le monde, on ne » pense plus, on ne peut plus pécher. Les bonnes » œuvres ne servent pas, et les mauvaises ne » font pas tort. Voilà sans doute un *Quiétisme* » fort dangereux.

» 4° Ce monde que nous habitons, n'est » qu'une simple apparence : c'est l'illusion des » rêves pendant le sommeil; c'est une série » d'accidens ou de modifications de nos esprits; » c'est Dieu, en tant qu'il est dans nos ames, et » qu'il agit sur elles et sur lui-même, en leur » donnant et se donnant des sensations et des » idées qui ne sont pas réelles; c'est comme un » jeu d'escamoteur ou de charlatan. Voilà un » *Spiritualisme* plus raffiné que celui de Berkeley.

» Toute cette doctrine, souvent répétée dans » les *Védas*, y est mêlée de traits d'histoire, de » mythologie, de mœurs indiennes, de notions » physiologiques et métaphysiques plus ou » moins inexactes, d'abstractions réalisées, » d'idées mystiques ou allégoriques et cabalistiques, qu'il est quelquefois mal aisé de comprendre, et qui souvent ne paroissent que des » rêveries, ou de graves puérilités. Mais il faut » convenir qu'on y trouve en même temps un » fond de principes sublimes de religion et de » morale, qui peuvent subsister indépendamment des systèmes auxquels ils sont liés dans » cet ouvrage. (Parmi ces principes on remarque » l'existence d'un seul Dieu créateur de toutes » choses, celle des bons et des mauvais esprits, » la distinction essentielle du bien et du mal, la » destination de l'homme à une meilleure vie, » dont il peut faire ici-bas l'apprentissage, par » une intime union avec Dieu.) Ces principes » ne sont-ils pas des traditions primitives du » genre humain, transmises jusqu'à nous avec » des additions et des altérations qui les déguisent et les défigurent (3) ? »

39. — Après cette idée générale des *Védas*, voici quelques détails particuliers sur le *Quiétisme*, qui est un des principaux objets de leur doctrine. On peut le réduire aux assertions sui-

(1) On peut consulter, à ce sujet, les ouvrages suivans : Colebrook, *Essais sur la philosophie des Hindous*, traduits par Pauthier. *Paris*, 1833, *in*-8°. — Creuzer, *Hist. des Religions de l'antiquité*; traduite, refondue et complétée par Guigniaut. *Paris*, 1825, *in*-8°; tome I, livre Ier. — Tholuck, *Ssuffismus, sive Theosophia Persarum Pantheistica*; *Berolini*, 1821. *in*-8°. — Ritter, *Histoire de la Philosophie*; traduite par Tissot. *Paris*, 1836, *in*-8°; tome IV, pages 307-310, 317-319, 329-336. — Dubois, *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*. *Paris*, 1825, 2 vol. *in*-8°. Remarquez surtout les chap. 34 et 35 de la seconde partie. — Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*. *Paris*, 1840, *in*-12; chap. 8.

(2) Le mot *Védah* est une des formes du mot sanscrit *vidya*, science, loi. Il répond à la *Gnose* des philosophes néoplatoniciens, dont nous parlerons plus bas. (*Journal Asiatique*; année 1823, tome III, page 90.)

(3) *Journal Asiatique*; année 1823, tome II, page 226.

vantes (1) : « La perfection suprême, ou le souverain bien de l'homme, consiste dans l'abstraction complète, c'est-à-dire, dans le repos absolu de l'ame. C'est là tout à la fois la vraie science, et la vraie vertu (2). Celui qui y est arrivé, est à l'abri de tout mal physique et moral : il n'y a plus pour lui, ni douleur, ni vices, ni erreurs; il n'y a plus pour lui d'activité, ni même de passiveté, parce qu'il rentre dans l'éternelle et immuable substance; et, délivré des infirmités de la vie humaine, il est absorbé en Dieu et identifié avec lui. »

40.—On pourroit citer, à l'appui de ces assertions, une infinité de passages des *Védas*. Nous nous contenterons d'en rapporter un petit nombre, d'après une compilation de ces livres sacrés, composée en langue persane, vers le milieu du dix-septième siècle, et publiée en latin, au commencement du dix-neuvième, par Anquetil-Duperron, sous ce titre : *Oupnek'hat, id est, secretum tegendum; opus continens theologiam et philosophiam Indorum.* (*Argentorati*, 1801, 2 vol. *in*-4°) (3). Cet ouvrage est divisé en cinquante sections, nommées aussi *Oupnek'hats*, dont chacune contient un certain nombre de chapitres ou instructions, appelées *brahmens*. Les passages que nous allons citer ayant un rapport frappant avec les principales propositions de Molinos, dont nous parlerons plus bas, nous indiquerons en note les *propositions de Molinos* qui se rapportent à celles de l'*Oupnek'hat*, afin de faciliter au lecteur la comparaison des deux systèmes.

« 1° Les hommes d'une vue pénétrante, d'un esprit plein de sagacité, ayant retiré leurs sens en eux-mêmes, les anéantissent; ils anéantissent le cœur, en le soumettant au domaine de l'intelligence; ils anéantissent l'intelligence, en l'assujettissant à leur ame; ils anéantissent leur ame dans la collection des ames, et la collection des ames dans la grande ame (4).

» 2° Lorsque le cœur a renoncé aux désirs et aux actions, par là même il va à son principe, qui est l'ame universelle; lorsqu'il va à son principe, il n'a aucune volonté que celle de l'Etre véritable... Le cœur absorbé dans l'Etre parfait, en méditant que l'ame universelle est, devient elle-même; et alors son bonheur est ineffable; il sait que cette ame est dans lui (5).

» 3° Quelque péché que vous commettiez, quelque mauvaise œuvre que vous fassiez, si vous connoissez Dieu, vous ne péchez pas (6).

» 4° Quand on est à ce degré, plus de lectures, plus d'œuvres; les lectures et les œuvres sont l'écorce, la paille, l'enveloppe : il ne faut plus y songer, quand on a le grain et la substance, le créateur (7).

» 5° Quand, par la science, on connoît le grand créateur, il faut abandonner la science, comme un flambeau qui a servi à nous conduire au but (8).

» 6° Lorsque l'homme est délivré de ses volontés propres, dès ce monde, il est sauvé (9). »

41. — Cette doctrine se retrouve dans presque tous les livres sacrés du *Brahmanisme* et du *Bouddhisme;* elle a été adoptée par toutes les écoles, même les plus opposées, de la philosophie Hindoue. Avec le *Brahmanisme* et le *Bouddhisme*, elle s'est répandue dans presque toute l'Asie orientale. Elle s'est aussi reproduite en Perse, dans le système religieux des *Souffis*, qui forment une des principales sectes de la religion de Mahomet; en sorte qu'on peut regarder le Quiétisme de l'Inde comme une des erreurs les plus anciennes et les plus répandues en Orient (10).

42. — Pour ce qui regarde en particulier l'antiquité de cette doctrine, elle seroit vraiment prodigieuse, s'il falloit s'en rapporter à l'opinion d'Anquetil-Duperron et de quelques autres savans, qui font remonter les *Védas* jusqu'à deux mille ans avant Jésus-Christ, c'est-à-dire, environ cinq cents ans avant Moïse, à une époque très-rapprochée de celle du déluge universel (11). Mais des recherches plus récentes nous

(1) Nous résumons ici, en peu de mots, les nombreuses citations des *Védas*, recueillies dans le *Journal Asiatique (ubi supra)*, sur la doctrine indienne de l'*union à Dieu*.

(2) Remarquez ici le rapport entre le *Védah*, ou la science des *philosophes indiens*, et la *Gnose* des *philosophes néoplatoniciens*.

(3) Voyez l'analyse de cet ouvrage, par Lanjuinais, dans le *Journal Asiatique;* année 1823; tome II et III, *passim*. Voyez aussi Creuser, *Histoire des Religions de l'antiquité;* tome Ier, 2e partie, pages 572, etc. 643, etc.— Le mot *Oupnek'hat* est une forme persane du mot sanscrit *oupanishata*, qui désigne les textes des *Védas* concernant la nature de Dieu, et les moyens de s'unir à lui; littéralement *ce qui va sur* et *dans Dieu*, c'est-à-dire, l'essentiel de la religion. (*Journal Asiatique; ubi supra*, tome III, page 91.)

(4) *Oupnek'hat*, n. 37. *Brahm*. n. 151. — *Première proposition de Molinos*, condamnée par Innocent XI. *Œuvres de Fenelon;* tome IV, page 29, etc.

(5) *Oupnek'hat*, n. 75. — 5e *Prop. de Molinos*.

(6) *Brahm*. n. 108. — 57e *Prop. de Molinos*.

(7) *Oupnek*. 26; *Brahm*. 134. — 59e *Prop. de Molinos*.

(8) *Oupnek*. 43.

(9) *Oupnek*. 37; *Brahm*. 155. — 63e *Prop. de Molinos*.

(10) Lanjuinais, *Analyse de l'Oupnek'hat ; ubi supra*, tome III, page 85.

(11) Cette opinion est adoptée par Lanjuinais, *Journal Asiatique ; ubi supra*, tome II, page 216.

obligent à rabattre beaucoup de cette prodigieuse antiquité. Colebrook ne fait pas difficulté de la réduire à quatorze cents ans avant Jésus-Christ; encore avoue-t-il que cette date est fondée sur des conjectures très-hasardées. Le traducteur de Colebrook va encore plus loin, et se borne à dire que le compilateur des *Védas* n'est pas plus ancien que le second ou le troisième siècle avant Jésus-Christ (1). Enfin plusieurs savans de nos jours, très-versés dans la littérature sanscrite, croient pouvoir conclure de divers passages des *Védas*, que la rédaction actuelle de ces livres est postérieure même au sixième siècle de l'ère chrétienne. Une pareille diversité de sentimens sur l'antiquité des *Védas*, nous avertit assez de la réserve qu'on doit apporter dans les recherches et les conjectures sur cette matière. Cette réserve est d'autant plus nécessaire, que, faute de l'avoir observée, plusieurs savans du dernier siècle paroissent être tombés dans une des plus étonnantes méprises, en regardant comme un ouvrage antérieur de plusieurs siècles, à l'ère chrétienne, l'*Ezourvédam*, généralement regardé aujourd'hui comme une production très-récente, et vraisemblablement composé, au dix-septième siècle, par un missionnaire Jésuite, pour l'instruction des Indiens (2).

II. — *Quiétisme des philosophes néoplatoniciens* (3).

43. — Rapports de ce Quiétisme avec celui de l'Inde.
44. — Principe fondamental de ce Quiétisme : l'*intuition du premier être.*
45. — Effets de cette *intuition*, selon Plotin.
46. — Funestes conséquences de cette doctrine.
47. — Son origine et son ancienneté.

43. — Le *Quiétisme* des sectes orientales dont nous venons de parler, se retrouve, pour le fond, et même avec ses principaux développemens, dans la *philosophie néoplatonique*, dont le fondateur, Ammonius Saccas, vivoit à la fin du second ou au commencement du troisième siècle de l'ère chrétienne (4). La doctrine mystique de cette école a des rapports si frappans avec celle des sectes religieuses de l'Inde, que, pour l'exposer en détail, il faudroit répéter à peu près tout ce que nous venons de dire sur le Quiétisme de ces dernières. Ce qu'il y a de particulier à la doctrine des philosophes néoplatoniciens, c'est qu'elle est présentée sous des formes abstraites et métaphysiques, très-peu intelligibles pour le commun des lecteurs.

44. — Le principe fondamental de cette doctrine, comme de celle des *Védas*, est que la perfection et le bonheur de l'homme, dès cette vie, consistent dans la *contemplation de l'absolu ou du bien suprême*, c'est-à-dire de Dieu, et dans une intime union avec lui. C'est cette *contemplation ou intuition de Dieu*, que les philosophes néoplatoniciens appellent *Gnose*, ou science parfaite, bien supérieure, selon eux, à la science ordinaire, qui s'acquiert par la réflexion et le raisonnement. Voici le développement de cette doctrine, d'après les enseignemens de Plotin, le plus célèbre disciple d'Ammonius (5). « L'ame doit se résoudre à renoncer à toute idée et à toute connoissance, » si elle veut parvenir au *premier Être*, à l'*Être* » *unique*, au *Bien suprême*, (c'est-à-dire, dans » le style de Plotin et de Porphyre, *à Dieu*); » car nous n'avons de lui aucune idée, ni aucune connoissance. Nous devrions nous affranchir de la diversité des pensées et de tout » discours; car cette diversité ne nous conduit » qu'au sensible; et ce qui domine tout, est au-dessus du langage et de la raison même la » plus excellente. Nous sommes en contradiction » avec nous-mêmes, si nous disons quelque » chose de ce *Bien suprême*; il ne peut être acquis que par une vue immédiate, que par la » présence, qui est meilleure que la science : » car toute science est multiplicité, et non la » véritable unité, dans laquelle seule se trouve » le *Bien suprême*. Si quelqu'un parvient à cette » contemplation, il dédaigne la pensée pure » qu'il aimoit autrefois, parce que cette pensée

(1) On peut consulter, à ce sujet, Ritter, *Histoire de la Philosophie* (tome I, page 55, 63, etc.); et les *Annales de Philos. chrétienne*. (Tome XIX, page 297, etc. 303, etc.)

(2) Cet ouvrage a été publié à Paris, en 1778, par le baron de Sainte-Croix. (2 vol. *in*-12.) Voyez, à ce sujet, la *Biographie universelle*; articles *Sainte-Croix*, et *Roger* (Abraham.) — *L'Ami de la Religion*; tome XC, page 258. — Langlois, *Monumens litter. de l'Inde*; in-8°, page 13. — *Recherches Asiatiques*; tome XIV. — *Journal de l'Instruct. publ.* 14 janvier 1836.

(3) Voyez principalement Ritter, *Histoire de la Philosophie*; tome IX, livre XIII, chap. 1er. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*; tome III, pages 279, etc. — Fleury, *Hist. eccles.* tome II, liv. VII, n. 59. — Baltus, *Défense des SS. Pères accusés de Platonisme*. Paris, 1711. *in*-4°. — Bergier, *Dict. Théol.* article *Platonisme*; § 3.

(4) Quoique la fondation de l'*école néoplatonicienne* soit communément attribuée à cet Ammonius, il paroît certain que plusieurs philosophes platoniciens lui avoient préparé les voies. De là vient la difficulté de déterminer avec précision l'origine des doctrines néoplatoniciennes. Voyez Ritter, *Hist. de la Philos.* tome IV, livre XII, chap. 7. — Bergier, *Dict. Théol.* article *Platonisme*; § 3.

(5) Les opinions de Plotin n'ont point été rédigées par lui-même, mais par Porphyre, son disciple et son admirateur. Cette rédaction se compose de cinquante-quatre fragmens, distribués en six sections principales, sous le titre d'*Enneades*. L'ouvrage a paru pour la première fois à Florence, en grec et en latin, sous ce titre : *Plotini opera omnia, e græco in lat. conversa, a Marsilio Ficino; Florentiæ*, 1482, *in-fol.* Il a été reproduit à Bâle, en 1561, dans les *Œuvres de Marsile Ficin*; 2 vol. *in-fol.* L'analyse que nous donnons ici de la doctrine mystique de Plotin, est principalement tirée de Ritter, un des auteurs modernes qui paroissent l'avoir étudiée avec plus de soin, et exposée avec plus d'exactitude.

» n'étoit qu'un mouvement (vers le bien)... » Pour parvenir à cette contemplation, il suffit » de le vouloir; car le *premier Être*, le principe » fondamental de toutes choses, est près de nous » tous : il n'est éloigné de personne; il suffit de » rejeter ce qui nous en sépare, ce qui nous » accable, et nous empêche de nous élever jus- » qu'à lui. Nous devons nous dépouiller de tout » ce qui est étranger à ce *premier Être*, et » nous avancer solitairement vers lui (1). »

45. — Plotin assure qu'il a souvent joui de l'ineffable intuition du *premier Être*, et qu'il a été en parfaite union avec lui. Il représente cet état comme un enthousiasme, comme une inspiration d'Apollon ou des Muses, comme une ivresse de l'ame. « Alors, dit-il, l'ame ne vit » plus, mais elle est élevée au-dessus de la vie; » elle ne pense pas, elle est au-dessus de la » pensée; elle n'est plus ame, ni raison; mais » elle est devenue ce qu'elle voit, et en quoi il » n'y a ni vie, ni pensée; elle est libre de toute » forme, de la science propre comme de toute » forme rationnelle, de tout ce qui est connois- » sable par la raison, de tout autre bien que » du *Bien suprême*. Quand elle se soustrait aux » choses présentes, le *premier Être* lui apparoît » tout-à-coup; rien n'est entre elle et lui; elle » ne forme plus avec lui deux choses, mais une » seule. Ce n'est pas là proprement une vue; » mais on est devenu un autre; on se voit de- » venu un Dieu, ou plutôt, non devenu, mais » étant et s'apparoissant alors comme tel; car » jamais nous ne sommes séparés de Dieu, lors » même que la nature du corps nous a attirés à » elle. Toujours nous respirons l'*Être unique* : » c'est lui qui nous soutient : jamais il ne se » retire de nous; et nous le possédons lors » même que nous ne le sentons pas (2)..... » Quand l'ame est ainsi affranchie de tout le » sensible, elle est parfaitement à l'abri de » toutes les passions et de tous les mouvemens » intérieurs; elle demeure toujours la même, » en tout ce qui concerne sa nature et son es- » sence; elle est exempte du mal que commet ou » endure l'homme sensible; elle est immuable » en elle-même; et quoiqu'elle donne la vie au » corps, elle n'en reçoit absolument rien (3). »

46. — Les conséquences de cette doctrine sont faciles à tirer. Plotin les a vues, et les admet expressément. Il confesse que, « dans l'état » d'union intime avec le *premier Être*, les mau- » vaises excitations qui ont lieu dans l'ame, et » par conséquent aussi les peines, ne touchent » nullement son essence, mais seulement l'être » composé, l'animal vivant, ou l'image appa- » rente de l'ame. Alors le pâtir et le souffrir » ne concernent que l'ombre extérieure de » l'homme (4). » D'après ces principes, Plotin trouve petit et méprisable, tout ce qui fait partie de cette vie : son mépris ne porte pas moins sur la vertu que sur le vice. « Les quatre vertus » (cardinales) tant relevées par Platon, ne sont » pas les vertus véritables et supérieures de » l'ame : sa vraie vertu n'est que la sagesse et » la contemplation du *Bien suprême* qu'elle pos- » sède. Le bonheur de l'ame ne consiste pas » dans l'action extérieure, mais dans son éner- » gie intérieure; nous pouvons être heureux, » même dans le sommeil, car l'ame ne dort » pas (5). » Comment l'action ou la vertu auroit-elle pu avoir quelque prix, pour un homme qui plaçoit le but unique de notre activité dans la *contemplation du premier Être*, et qui n'espéroit l'acquérir, qu'en dépouillant l'ame de toute autre opération? « Quand nous sommes » là dans le *supra* sensible, dit Plotin, nous » négligeons les bonnes œuvres, et nous en fai- » sons peu de cas : unis à l'*Être unique*, nous » estimons ce qui tient à la cité, indigne de » nous; nous laissons derrière nous le chœur » des vertus, comme celui qui entre dans le » sanctuaire laisse derrière lui les images des » dieux à l'entrée du temple (6). »

47. — Il résulte clairement de cet exposé, qu'il y a des rapports sensibles entre le *Quiétisme* des philosophes néoplatoniciens, et celui des principales sectes religieuses de l'Inde. Mais quel est, dans la réalité, le plus ancien de ces systêmes? L'un des deux a-t-il été la source de l'autre? ou bien se sont-ils formés indépendamment l'un de l'autre? C'est ce qu'il semble difficile de décider. Toutefois le Quiétisme indien paroît communément regardé, par les savans modernes, comme la source primitive de celui des philosophes néoplatoniciens (7). Sans rien décider sur ce point, nous remarquerons seulement qu'Ammonius, fondateur de l'école néoplatonique, et Plotin, le plus célèbre de ses disciples, n'étoient pas moins familiarisés avec les doctrines mystiques de l'Inde qu'avec celles

(1) Plotin, *Ennéade* VI; *passim.* — Ritter, *ubi supra*, pages 456-458.

(2) Plotin, *ubi supra.* — Ritter, *ubi supra;* pages 458 et 459.

(3) Plotin, *ubi supra; passim.* — Ritter, *ibid.* page 500.

(4) Ritter, *ibid.* page 501.

(5) Ritter, *ibid.* page 502.

(6) *Ibid.*

(7) On peut consulter, à ce sujet, Ritter, *ubi supra;* livre XII, chap. 1 et 7. — Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie;* tome 1er, 1re partie; § 194, etc.

de Platon, et prétendoient concilier ensemble toutes ces doctrines, du moins en ce qu'elles ont de fondamental et de plus important.

§ II.

Quiétisme de plusieurs sectes hérétiques, dans le christianisme.

48. — Abrégé des erreurs du Quiétisme.
49. — Origine de ces erreurs.
50. — Parallèle des vraies et des fausses maximes de la spiritualité.
51. — Sur la durée de la contemplation.
52. — Sur l'obligation des actes explicites.
53. — Sur l'objet de la contemplation.
54. — Sur l'indifférence et l'abandon des parfaits.
55. — Distinction de la *partie supérieure* et de la *partie inférieure de l'ame.*
56. — Quatre sortes de Quiétisme.

48. — Le Quiétisme, introduit d'abord dans la religion chrétienne par quelques philosophes platoniciens, s'y est reproduit en différens temps et sous différentes formes. Le fond de cette doctrine, parmi les hérétiques comme parmi les autres sectes philosophiques et religieuses dont nous venons de parler, consiste proprement à mettre la perfection dans une prétendue contemplation, qui réduit l'ame à une véritable inaction, ou du moins lui fait négliger certains actes essentiels à la véritable piété. « L'abrégé » des erreurs du Quiétisme, dit Bossuet, est de » mettre la sublimité et la perfection dans des » choses qui ne sont pas, ou en tout cas qui ne » sont pas de cette vie : ce qui oblige à suppri- » mer dans certains états, et dans ceux qu'on » nomme *parfaits contemplatifs*, beaucoup » d'actes essentiels à la piété, et expressément » commandés de Dieu ; par exemple, les actes » de foi explicite contenus dans le symbole des » apôtres, toutes les demandes et même celles » de l'oraison dominicale, les réflexions, les » actions de grâces, et les autres actes de cette » nature, qu'on trouve commandés et pratiqués » dans toutes les pages de l'Ecriture, et dans » tous les ouvrages des saints (1). »

49. — L'origine de ces excès, selon le même prélat, c'est le langage inexact d'un grand nombre d'auteurs mystiques, relativement aux divers états de contemplation et d'oraison extraordinaire. Les faux mystiques, au lieu de tempérer, par de sages interprétations, le langage souvent exagéré de ces pieux auteurs, l'ont pris à la lettre, et souvent même y ont ajouté des choses auxquelles ceux-ci n'avoient jamais songé. Ajoutez à cela « l'orgueil naturel à l'es- » prit humain, qui affecte toujours de se distin- » guer, et qui, pour cette raison, mêle partout, » si l'on n'y prend garde, et même dans l'orai- » son, c'est-à-dire, dans le centre de la reli- » gion, de superbes singularités (2). »

50. — Pour mieux développer cette notion générale du Quiétisme, et pour montrer plus clairement en quoi consiste l'abus que l'on a fait de la doctrine des vrais mystiques, il ne sera pas inutile de mettre d'abord les maximes de la véritable spiritualité en opposition avec les principales erreurs des faux mystiques. Au moyen de ce parallèle, on évitera plus sûrement les deux excès opposés, ou de tomber dans l'erreur, faute de la connoître, ou de condamner la vérité en la confondant avec l'erreur, comme il est arrivé à un grand nombre d'auteurs, trop peu versés dans l'étude de la théologie mystique et des voies intérieures (3).

51. — 1° Les vrais mystiques enseignent que l'acte de la contemplation, c'est-à-dire, l'attention simple et amoureuse à la présence de Dieu, peut durer quelque temps, plus ou moins, selon la disposition habituelle de l'âme contemplative, et surtout selon la force de la grâce qui l'attire à la contemplation. Les faux mystiques, non contens de cet acte passager, ont prétendu qu'il pouvoit durer des années entières, et même toute la vie, sans nul besoin de réitération : perfection chimérique, et incompatible avec la fragilité de notre nature, en cette vie, où il y a tant de sujets de distraction et de dissipation (4).

(1) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*; livre Ier. n. 13.

(2) *Etats d'oraison* ; livre I, n. 9, 13 ; pages 60, 66.

(3) Cette confusion de la doctrine des saints avec celle des faux mystiques, est l'erreur d'un grand nombre d'auteurs protestans. Voyez, entre autres, Leydecker, *Historia Jansenismi. Trajecti ad Rhenum* ; 1695, *in-8°* ; lib. III, cap. 7. — Jurieu, *Traité historique sur la théologie mystique* ; 1700, *in-12*, sans nom de ville. — Mosheim, *Hist. eccles. sæculi* 2 ; § 35, n. 3. *Hist. sæculi* 3 ; § 28, *et alibi passim*. — Brucker, *Histor. Philos* tome III, 363. On remarque la même confusion, dans les ouvrages des plus célèbres philosophes de nos jours. On peut voir en particulier, Cousin, *Cours de Philos. de* 1818, *sur le fondement des idées absolues* ; 11e leçon, pages 107, 108. — *Idem, Hist. de la Philos. au dix-huitième siècle* ; tome Ier, *passim*. Voyez surtout la 9e *leçon*. — Damiron, *Essai sur l'Hist. de la Philos.* 3e édit. tome II, pages 332-339. — Jouffroy, *Cours de Droit naturel* ; tome Ier, 5e *leçon*. — Charma, *Essai sur les bases et les développ. de la moralité* ; 2e partie, ch. 3, page 144, etc. Ces derniers auteurs, et avec eux une multitude d'autres philosophes modernes, confondent sous le nom commun de *mysticisme*, ou d'*ascétisme*, la doctrine des vrais et des faux mystiques ; et, par suite de cette confusion, accusent également les uns et les autres, de faire consister la perfection dans une absurde *passivété*, qui tend à éteindre ou à diminuer les forces de l'ame. Nous parlerons plus en détail des ouvrages de MM. Cousin, Jouffroy et Charma, dans le *second Appendice*, placé à la suite de la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*. On peut aussi consulter là-dessus, Bergier, *Dict. Théol.* articles *Théologie mystique*, *Contemplation*, etc.

(4) *Etats d'oraison* ; liv. I, n. 14, 20, 21 ; p. 67, 72 et suiv.

52.—2° Les vrais mystiques enseignent que, dans la contemplation, le regard amoureux de Dieu étant un acte de la pure charité, *qui croit tout, qui espère tout, qui supporte tout, qui demande tout* (1), il contient éminemment tous les actes de la religion, sans pourtant nous décharger de l'obligation de les produire d'une manière plus expresse, au temps convenable. Les faux mystiques au contraire prétendent, et il suit évidemment de leur principe sur la contemplation perpétuelle et non interrompue des parfaits, que ceux-ci sont dispensés de tous les actes explicites distingués de la charité, de toute réflexion sur eux-mêmes et sur les vérités de la religion; que par conséquent, ces actes et ces réflexions ne sont que pour les commençans et les imparfaits (2).

53. — 3° Les vrais mystiques enseignent que la plus parfaite contemplation est celle qui regarde la nature divine selon les notions les plus générales et les plus abstraites, comme celles d'être, de vérité, de perfection; parce que ces idées étant plus intellectuelles et moins resserrées, représentent mieux la perfection de l'Etre divin, et excitent davantage l'admiration de l'ame contemplative. Mais ils reconnoissent en même temps, que tout objet de la foi peut être l'objet de la contemplation; et que, dans la plus parfaite oraison, quoiqu'on ne pense pas directement à Jésus-Christ ni aux attributs divins, cela n'a lieu que dans le seul temps de cette manière d'oraison, et même sans exclure jamais positivement et à dessein les idées particulières de la foi. Les faux mystiques, au contraire, semblent ne reconnoître de vraie contemplation, que celle qui s'attache à Dieu seul: bien plus, ils prétendent que cette connoissance générale et indistincte de Dieu est la seule et perpétuelle action du parfait contemplatif. « Que ces faux contemplatifs apprennent enfin, » dit Bossuet, que d'établir des oraisons où, *par* » *état*, et comme de profession, on cesse de » penser à Jésus-Christ, à ses mystères, à la » Trinité, sous prétexte de se mieux perdre » dans l'essence divine, c'est une fausse piété, » et une illusion du malin esprit (3). »

54. — 4° Dans le langage des vrais mystiques, la sainte indifférence des parfaits, et leur entier abandon au bon plaisir de Dieu, au milieu même des plus grandes épreuves, consistent uniquement à ne rien désirer que pour la gloire de Dieu, et par conformité à sa volonté sainte. Les faux mystiques, au contraire, à force de raffiner et de renchérir sur les expressions souvent exagérées de quelques pieux auteurs, en viennent à exclure absolument tout désir du salut, et toute coopération de l'ame aux inspirations de la grâce (4). Il est bien vrai que l'amour de Dieu peut embraser une ame, au point de l'empêcher, pour l'ordinaire, de penser à ses propres intérêts; mais exclure positivement de l'état des parfaits, le désir et la demande du salut éternel, et généralement tous les actes explicites, distingués de la charité; faire profession de ne s'y exciter jamais; les repousser même lorsqu'on s'y sent intérieurement porté; voilà un excès inconnu à tous les vrais mystiques, contraire à tous les principes de la saine théologie, et particulièrement au précepte divin qui oblige les plus parfaits, aussi bien que les commençans, à espérer, à désirer et demander leur salut éternel.

55. — 5° Les vrais mystiques enseignent que, parmi les épreuves de la vie intérieure, la *partie inférieure de l'ame* est séparée de la *supérieure*, en ce sens que l'imagination et les sens peuvent être troublés par les tentations, sans que l'entendement et la volonté y prennent aucune part. Ils ajoutent cependant qu'en cette vie, la séparation ne peut être entière, et qu'il reste toujours assez de liaison entre les deux parties, pour que la supérieure soit obligée de régler l'inférieure, et d'en réprimer les mouvemens désordonnés. Les faux mystiques, au contraire, ou du moins plusieurs d'entre eux, à la suite des anciens Gnostiques, ont prétendu que, dans les ames parfaites, la séparation des deux parties est entière et absolue, en sorte que ce qui se passe d'irrégulier dans l'inférieure ne peut plus être imputé à la supérieure. Nous verrons bientôt les affreuses conséquences que plusieurs hérétiques ont tirées de ce faux principe.

56. — Après ces notions générales sur le Quiétisme des sectes hérétiques, il est important de distinguer ici plusieurs sortes de Quiétisme, très-différentes entre elles, et trop souvent confondues par les auteurs modernes (5). Pour les exposer avec ordre, nous parlerons : 1° du Quiétisme de plusieurs sectes hérétiques, avant Molinos; 2° du Quiétisme grossier de Molinos; 3° du Quiétisme moins grossier de madame Guyon; 4° enfin, du Quiétisme mitigé de Fénelon, dans le livre des *Maximes*.

(1) Saint Paul, *I Cor.* XIII, 7.

(2) *Etats d'oraison;* liv. II, n. 1, 6; liv. III, n. 1, etc. liv. V, n. 2, 5, 8, 11; pages 83, 89, 114, 164 et suiv.

(3) *Etats d'oraison;* livre II, n. 7, 16, 17, 26; pages 90 et suiv.

(4) *Ibid.* livre IV, n. 3, etc. livre X, n. 17, 18; pages 148, etc. 411 et suiv.

(5) Voyez les auteurs cités plus haut, page 195, note 3.

I. — *Quiétisme de plusieurs sectes hérétiques avant Molinos.*

57. — Dès le second siècle de l'ère chrétienne, les *Valentiniens*, et quelques autres sectes connues sous le nom commun de *Gnostiques*, enseignoient une espèce de Quiétisme, tout-à-fait semblable à celui des philosophes néoplatoniciens, et présenté, peut-être, sous des formes encore plus obscures (1). Un des points les plus constans, et, en même temps, les plus répréhensibles de leur doctrine, étoit la conséquence qu'ils tiroient de leurs principes, pour autoriser, dans ceux qu'ils appeloient *Spirituels* ou *Parfaits*, les plus grossiers excès. Ils distinguoient tous les hommes en trois classes, les *Matériels*, les *Psychiques* ou *animaux*, et les *Pneumatiques* ou *Spirituels*. Les premiers ne devoient point espérer de salut; les seconds pouvoient se sauver par la foi et les bonnes œuvres; les *Spirituels* seuls, du nombre desquels se mettoient tous les *Gnostiques*, devoient infailliblement être sauvés, quelques crimes qu'ils pussent commettre, la *Gnose*, ou la contemplation de l'Etre divin, leur tenant lieu de toutes les bonnes œuvres. Ces principes n'étoient point une pure spéculation ; et la plupart des Gnostiques y conformoient leur conduite. Voici comment un de leurs chefs prétendoit justifier les principes et la conduite de sa secte : « J'imite, disoit-il, ces transfuges, qui passent » dans le camp ennemi, sous prétexte de lui » rendre service, mais, en effet, pour le perdre. » Un vrai *Gnostique* doit tout connoître; car » quel mérite y a-t-il à s'abstenir d'une chose » qu'on ne connoît pas? Le mérite ne consiste » pas à s'abstenir des plaisirs, mais à tenir la » volupté sous son empire, lors même qu'elle » nous tient dans ses bras. Pour moi, c'est ainsi » que j'en use, et je ne l'embrasse que pour » l'étouffer (2). »

On ne doit pas s'étonner, après cela, que saint Irénée, Clément d'Alexandrie, saint Epiphane, et les autres saints docteurs qui ont parlé de ces anciens hérétiques, les représentent comme des hommes aussi décriés par la corruption de leurs mœurs que par l'infamie de leur doctrine, et d'autant plus condamnables, qu'ils cachoient ordinairement leurs erreurs sous une apparence de piété et de perfection. Ces excès sont d'autant moins étonnants, que les *Gnostiques*, aussi bien que plusieurs autres hérétiques des premiers siècles, avoient puisé, en grande partie, leurs erreurs dans la philosophie païenne, dont ils prétendoient allier la doctrine avec les dogmes du christianisme.

58. — Mais quelle qu'ait été l'origine de ces excès, il est certain qu'ils ont été depuis renouvelés par différentes sectes hérétiques. Saint Jérôme, dans sa *Lettre à Ctésiphon*, écrite vers l'an 415, attribue à Pélage une sorte de *Quiétisme*, qui a beaucoup de rapport avec celui des *Gnostiques* (3). La même doctrine fut depuis embrassée par les *Hésycastes*, chez les Grecs, au onzième siècle, et par les *Béguards*, chez les Latins, au quatorzième (4). Ces derniers furent solennellement condamnés par le concile général de Vienne, qui réduisit leurs erreurs à un certain nombre de propositions, dont plusieurs ont un rapport manifeste avec la doctrine des anciens *Gnostiques*, et avec celle des *Quiétistes* modernes. Voici quelques-unes de ces propositions : « 1° L'homme peut acquérir, dès cette » vie, un tel degré de perfection, qu'il devienne » impeccable, et ne puisse plus profiter en » grâce. 2° Dans l'état de la perfection, on ne » doit plus jeûner ou prier. 3° Dans ce même » état, on est affranchi des lois ecclésiastiques, » des lois humaines, et même des commandemens de Dieu. 4° L'exercice des vertus n'est » que pour l'homme imparfait : l'ame parfaite » en est exempte (5). »

59. — Indépendamment des sectaires dont nous venons de parler, on a vu, à différentes époques, des particuliers entraînés par la bizar-

(1) S. Irenée, *Adv. Hæres.* lib. I, cap. 6. — S. Clem. Alex. *Strom.* lib. II, page 407, etc. — S. Epiph. *Hæres.* 26, n. 4, etc. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome Ier. livre III, n. 20, 26. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés.* tome II, page 138, etc. VIII, 653, etc. — Pluquet, *Dict. des Hérésies*; articles *Gnostiques*, *Basilides*, *Valentin*, etc.

Nous remarquerons, en passant, que le nom de *Gnostique*, comme celui de *Quiétiste*, désignoit, dans l'origine, des hommes vraiment spirituels et parfaits; il n'est devenu odieux avec le temps, que par suite de l'abus qu'on en a fait. Il ne faut donc pas confondre les hérétiques connus sous le nom commun de *Gnostiques*, avec les *Gnostiques* ou *parfaits chrétiens*, dont saint Clément d'Alexandrie fait un si beau portrait dans ses livres des *Stromates*. Voyez Fleury, *Hist. ecclés.* tome I, livre IV, n. 40, etc. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés.* tome II, pages 266, 270, etc. — Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*; livre X, n. 3.

(2) S. Clem. Alex. *Stromat.* liv. II, page 411.

(3) S. Jérôme, *Epist.* 43, *ad Ctesiph.* (*Oper.* tome IV.)

(4) Pluquet, *Dictionnaire des Hérésies*; articles *Hesycastes*, *Béguards*. — Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*; liv. X, n. 1-4.

(5) *Clementin.* lib. V, tit. 3. cap. 3, *Ad nostrum.* — Taulere, *Serm.* 2 *in Domin. prim. Quadrag.* — Bossuet, *ubi supra.* — *Eclaircis. des phrases myst. de S. Jean de la Croix*; 1re partie, ch. 8 ; à la suite de ses *OEuvres in-4°*; Paris, 1664.

rerie de leur imagination, dans de semblables erreurs. Parmi ces hommes singuliers, quelques auteurs modernes ont cru pouvoir mettre l'abbé de Saint-Cyran, et plusieurs des premiers disciples ou partisans de Jansénius. Cette conjecture paroît avoir quelque fondement, dans l'approbation donnée, par l'abbé de Saint-Cyran, au *Chapelet du saint Sacrement*, où les principes du Quiétisme étoient clairement énoncés, et qui fut condamné, pour cette raison, par la faculté de théologie de Paris, en 1633, et même par un jugement du saint-siége. Il est certain, en effet, que l'abbé de Saint-Cyran, s'il n'étoit pas l'auteur de cet écrit, comme bien des gens l'ont cru, en prit hautement la défense, et le fit approuver par son ami Jansénius, alors docteur de Louvain, et depuis évêque d'Ypres (1).

60. — L'auteur de la *Bibliothèque Janséniste* (le P. de Colonia, Jésuite) a pris de là occasion d'avancer, que le *Quiétisme est une conséquence naturelle du Jansénisme, et le Jansénisme mis en pratique* (2). Cette assertion peut sans doute paroître extraordinaire, au premier abord; toutefois elle ne semblera pas destituée de fondement, si l'on fait attention que le Jansénisme, en soumettant l'homme à une *insurmontable nécessité* dans tous ses actes, introduit au fond un véritable *Fatalisme*, dont la conséquence naturelle est de le faire renoncer à toute *activité*, pour suivre *passivement* l'impulsion qui l'entraîne toujours malgré lui, soit au bien, soit au mal (3). Il est possible que cette conséquence n'ait pas été aperçue par les disciples de Jansénius; nous croyons même que la plupart d'entre eux ne l'ont pas en effet remarquée; car il est certain que, bien loin de se montrer favorables au Quiétisme, ils ont généralement témoigné une grande opposition pour cette hérésie, et, quelquefois même, porté cette opposition jusqu'à un excès manifeste (4); mais il n'en est pas moins vrai qu'un Janséniste, conséquent dans ses principes, seroit naturellement conduit, aussi bien qu'un Fataliste, à mettre en pratique la ridicule et dangereuse passiveté des Quiétistes.

(1) Dupin, *Hist. eccl. du 17e siècle.* 2e Part. pag. 85.—D'Avrigny, *Mém. Chron.* tome II, 18 juin, 1633.—Nicole (sous le nom de Wendrock), note 2e sur la 16e *Lettre provinciale.* — *Notice sur Port-Royal*, par M. Petitot; 1re partie, pages 12 et 13.

(2) *Préface* de la *Bibliothèque des auteurs Quiétistes*, à la suite de la *Bibliothèque Janséniste;* tome II, page 281.

(3) On peut voir, à l'appui de ce raisonnement, la *Troisième partie* de l'*Instruction pastorale en forme de Dialogues*, *sur le système de Jansénius;* et la *Troisième partie* de l'*Ordonnance contre la Théologie de Habert. Œuvres de Fénelon;* tome XVI. Voyez aussi, dans la *Troisième partie* de cette *Histoire littéraire*, l'analyse du système de Jansénius; art. 1er, n. 3-12.

(4) Voyez ce qui a été dit plus haut, n. 3. sur la doctrine de Nicole.

II. — *Quiétisme grossier de Molinos.*

61. — La doctrine de Molinos, prêtre et docteur espagnol, qui dogmatisa en Italie vers la fin du dix-septième siècle, peut se réduire aux assertions suivantes (5) :

1° La perfection de l'homme consiste, même dès cette vie, dans un acte continuel de contemplation et d'amour, qui contient éminemment les actes de toutes les vertus : cet acte, une fois produit, subsiste toujours, même pendant le sommeil, pourvu qu'il ne soit pas expressément révoqué; d'où il suit que les parfaits n'ont jamais besoin de le réitérer (6).

2° Dans cet état de perfection, l'ame ne doit plus réfléchir, ni sur Dieu, ni sur elle-même, ni sur aucune autre chose; mais elle doit anéantir ses puissances, pour s'abandonner totalement à Dieu, et demeurer devant lui comme un corps sans ame. C'est cet état d'inaction absolue, que Molinos appelle *quiétude*, ou *voie intérieure* (7).

3° L'ame ne doit plus alors penser, ni à la récompense ni à la punition, ni au paradis ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité. Elle ne doit plus avoir aucun désir des vertus, ni de sa propre sanctification, ni même de son salut, dont elle doit perdre l'espérance (8).

4° Dans ce même état de perfection, la pratique de la confession, de la mortification et de toutes les bonnes œuvres extérieures, est inutile et même nuisible, parce qu'elle détourne l'ame du parfait repos de la contemplation (9).

(5) Pour un plus ample développement, voyez Dupin, *Hist. Eccl. du 17e siècle;* tome III, page 605.—*Mém. chronologiques* P. d'Avrigny *sur l'Histoire ecclés.* 28 août 1687, tome III. — *Actes de la condamnation des Quiétistes*, à la suite de l'*Instruct. sur les états d'oraison*, édition de 1697.— Bergier, *Dict. Théol.* articles *Molinos, Quiétisme.* — Cardinalis Gotti, *Veritas Religionis christianæ, ex devictis hæresibus demonstrata;* tome II, cap. 120. Nous remarquerons seulement que ce dernier auteur paroît mieux instruit de l'histoire de Molinos que de celle de Fénelon. Sur ce dernier article, l'ouvrage du cardinal Gotti renferme plusieurs assertions inexactes, et faciles à corriger d'après l'*Histoire de Fénelon ;* liv. III, n. 15; et d'après son *Histoire littéraire*; (ci-après, n. 70, etc.)

(6) *Actes de la condamnation des Quiétistes;* proposition 1re; à la suite de la lettre du cardinal Cibo, du 15 février 1687. — 25e prop. condamnée par la bulle d'Innocent XI. *OEuv. de Bossuet;* tome XXVII, pages 498 et 516.

(7) Bulle d'Innocent XI; prop. 1. 2, 9, 10, 14, 15, 34, 35, 58; ibid. pages 509 et suiv.

(8) Ibid. prop. 7, 8, 11, 12.

(9) Ibid. prop. 17, 38, 39, 40, 60. — Prop. 5. 10, 11, à la suite de la lettre du cardinal Cibo.

5° Dans l'oraison parfaite, il faut demeurer en *quiétude*, dans un entier oubli de toute pensée particulière, même des attributs de Dieu, de la Trinité, et des mystères de Jésus-Christ. Celui qui, dans l'oraison, se sert d'images, de figures, d'idées, ou de ses propres conceptions, n'adore point Dieu en esprit et en vérité (1).

6° Le libre arbitre étant une fois remis à Dieu, avec le soin et la connoissance de notre ame, il ne faut plus avoir aucune peine des tentations, ni se soucier d'y faire aucune résistance positive. Les représentations et les images les plus honteuses qui affectent alors la partie sensitive de l'ame, sont tout-à-fait étrangères à la partie supérieure. L'homme n'est plus comptable à Dieu de ces actions honteuses; parce que son corps peut devenir l'instrument du démon, sans que l'ame, intimement unie à son Créateur, prenne aucune part à ce qui se passe dans cette maison de chair qu'elle habite (2).

7° Ces terribles épreuves sont une voie courte et assurée, pour parvenir à purifier et éteindre toutes les passions. L'ame qui a passé par cette voie intérieure, ne sent plus aucune révolte, et ne fait plus aucune chute, même vénielle (3).

62. — Tel est, en abrégé, le système de Molinos, dans lequel on retrouve, pour le fond, toutes les erreurs des anciens Quiétistes, et particulièrement celles des Béguards, condamnés par le concile de Vienne, au quatorzième siècle. Mais quelle a été la véritable source des erreurs de Molinos? Où avoit-il puisé les idées singulières, dont sa doctrine offre le bizarre assemblage? Nous ne connoissons pas assez les détails de son histoire pour résoudre ces questions. Quelques auteurs ont prétendu qu'il avoit puisé sa doctrine dans celle des disciples de Jansénius (4); mais cette assertion semble tout-à-fait destituée de preuves. Il est vrai, comme nous l'avons déjà remarqué, que le principe fondamental du Jansénisme semble conduire naturellement au Quiétisme le plus grossier; mais il est également certain que la plupart des Jansénistes n'ont point remarqué cette conséquence, et qu'ils ont même généralement témoigné la plus grande opposition aux erreurs du Quiétisme (5). On ne voit pas d'ailleurs que Molinos ait jamais eu aucun rapport avec eux, ou témoigné aucun penchant pour leur doctrine; et il est aisé de concevoir qu'il a pu imaginer son système, sans avoir aucune connoissance de celui de l'évêque d'Ypres. Il est certain en effet que le Quiétisme, qui réduit l'homme à une honteuse et ridicule inaction, peut également résulter de plusieurs causes très-différentes. Il peut absolument provenir de la corruption du cœur, qui s'abandonne aveuglément à ses penchans, ou de la paresse qui lui ôte son énergie naturelle, ou du *fatalisme* qui le soumet à une aveugle nécessité, ou des illusions d'une fausse mysticité, qui abuse du saint repos de la contemplation, pour supprimer certains actes commandés de Dieu. Cette observation suffit pour montrer que les divers systêmes de Quiétisme ont pu se former, sans que leurs auteurs aient eu aucune communication entre eux, ou avec d'autres sectaires.

63. — Quoi qu'il en soit de ces observations, il est aisé de voir que la doctrine de Molinos tend à précipiter l'homme, non-seulement dans une monstrueuse indifférence sur son salut, et sur les pratiques de piété les plus essentielles, mais encore dans le plus affreux débordement de mœurs. Aussi le pape Innocent XI, non content de flétrir, par sa bulle du 20 novembre 1687, les principales assertions de Molinos, comme *respectivement hérétiques, scandaleuses* et *blasphématoires*, l'obligea de plus à rétracter sa doctrine, en habit de pénitent, devant toute la Cour romaine et le peuple assemblés; et ce ne fut qu'en considération de son repentir, qu'on se borna à le condamner à une pénitence et à une prison perpétuelles, dans lesquelles il finit pieusement ses jours, le 29 décembre 1696 (6).

III. — *Quiétisme moins grossier de madame Guyon.*

64. — Doctrine de madame Guyon.
65. — Pureté de ses mœurs.
66. — Droiture de ses intentions.
67. — Succès de ses écrits, parmi les Protestans.
68. — Raisons de ce succès : tendance du *Protestantisme* à l'*Illuminisme*.
69. — Cette tendance, résultat naturel des principes de la Réforme.

64. — Après la condamnation solennelle que le saint-siége venoit de faire du Quiétisme de Molinos, il étoit bien difficile que cette hérésie

(1) Bulle d'Innocent XI; prop. 18 et 21. — Prop. 4 et 6 a la suite de la lettre du cardinal Cibo.

(2) Ibid. prop. 21, 37, 41, 42, 47. — Prop. 15 et 19, a la suite de la lettre du cardinal Cibo.

(3) Ibid. prop. 45, 55, 56.

(4) Leydecker, *Historia Jansenismi*. lib. III, cap. 7. — *Bibliotheque des auteurs Quiétistes*, à la suite de la *Bibliothèque Janséniste* (par le P. de Colonia, Jésuite); tome II, p. 281, etc.

(5) Voyez ci-dessus, n. 60.

(6) Dupin et le P. d'Avrigny placent la mort de Molinos au 23 novembre 1692. Nous corrigeons cette erreur, d'après la dernière page des *Actes de la condamnation des Quiétistes*, a la suite de l'*Instr. sur les états d'oraison*; édition de 1697.

s'introduisît en France, sous les idées grossières qu'Innocent XI avoit proscrites. Aussi parut-il sous une forme plus spirituelle et plus délicate, capable de faire illusion, pendant quelque temps, aux plus habiles théologiens. Bossuet lui-même, à la première lecture qu'il fit des écrits de madame Guyon, les trouva, au témoignage du chevalier de Ramsay, remplis *d'une lumière et d'une onction qu'il n'avoit point trouvées ailleurs* (1). Ce ne fut qu'après un examen plus approfondi, qu'il reconnut leur venin, et la conformité qu'ils avoient, sur plusieurs points, avec la doctrine de Molinos. Les principales erreurs qu'il y remarqua, peuvent se rapporter aux quatre suivantes (2).

1° La perfection de l'homme, même dès cette vie, consiste dans un acte continuel de contemplation et d'amour, qui renferme en lui seul tous les actes de la religion, et qui, une fois produit, subsiste toujours, à moins qu'on ne le révoque expressément. Ce principe, souvent supposé ou expliqué dans les écrits de madame Guyon, est énoncé en termes formels, dans une lettre imprimée à la suite de son ouvrage intitulé : *Moyen court et très-facile de faire oraison.* « Je voudrois, dit le P. Falconi, auteur de cette » lettre, que tous vos jours, tous vos mois, » toutes vos années, et votre vie toute entière, » fût employée dans un *acte continuel de con-* » *templation,* avec une foi la plus simple, et » un amour le plus pur qu'il seroit possible..... » En cette disposition, quand vous vous mettrez » en prière, il ne sera pas toujours nécessaire » de vous donner à Dieu de nouveau, puisque » vous l'avez déjà fait : car, comme si vous don- » niez un diamant à votre amie, après l'avoir » mis entre ses mains, il ne faudroit plus lui » dire et lui répéter tous les jours que vous lui » donnez cette bague, que vous lui en faites un » présent; il ne faudroit que la laisser entre ses » mains, sans la reprendre;..... ainsi, quand » une fois vous vous êtes absolument mise entre » les mains de Notre-Seigneur, par un amou- » reux abandon, vous n'avez qu'à demeurer » là, etc. (3). »

2° Il suit de ce principe, et la nouvelle mystique paroît en conclure, qu'une ame arrivée à la perfection n'est plus obligée aux actes explicites, distingués de la charité; qu'elle doit supprimer généralement et sans exception tous les actes de sa propre industrie, comme contraires au parfait repos en Dieu. « Il faut, dit-elle, se- » conder le dessein de Dieu, qui est de *dépouiller* » *l'ame de ses propres opérations,* pour substituer » les siennes en leur place. Laissez-le donc » faire, et ne vous liez à rien par vous-même; » quelque bon qu'il paroisse, il n'est pas tel alors » pour vous, s'il vous détourne de ce que Dieu » veut de vous........ Il faut que tout ce qui est » de l'homme et de sa propre industrie, pour » noble et relevé qu'il puisse être, il faut, dis- » je, *que tout cela meure* (4). »

3° Dans ce même état de perfection, l'ame doit être indifférente à toutes choses, pour le corps et pour l'ame, pour les biens temporels et éternels. « Pour la pratique de l'abandon, elle » doit être de perdre sans cesse toute volonté » propre dans la volonté de Dieu; renoncer à » toutes les inclinations particulières, quelque » bonnes qu'elles paroissent, sitôt qu'on les sent » naître, pour se mettre dans l'indifférence; et » ne vouloir que ce que Dieu a voulu dès son » éternité; être indifférent à toutes choses, soit » pour le corps, soit pour l'ame, *pour les biens* » *temporels et éternels;* laisser le passé dans » l'oubli, l'avenir à la Providence, et donner » le présent à Dieu, etc. (5). »

4° Dans l'état de la contemplation parfaite, l'ame doit rejeter toutes les idées distinctes, et par conséquent la pensée même des attributs de Dieu et des mystères de Jésus-Christ. « Dès que l'ame commence à recouler à son Dieu, comme » un fleuve dans son origine, elle doit être toute » perdue et abîmée en lui; il faut même alors » qu'elle perde la vue aperçue de Dieu, et toute » connoissance distincte, pour petite qu'elle » soit..... Alors une ame, sans avoir pensé à » aucun état de Jésus-Christ, depuis les dix et » vingt ans, conserve toute la force de cette pen- » sée, imprimée en elle-même par état (6). »

65. — Quelque répréhensibles que fussent les écrits de madame Guyon, il faut rendre justice à la pureté de ses intentions et de ses mœurs.

(1) *Histoire de Fénelon*, par Ramsay; page 23. — *Avert.* des *Œuvres spirit. de Fénelon;* édit. de 1740, *in*-12; p. XCVII.

(2) Pour plus ample développement des erreurs de madame Guyon, on peut consulter les *Mémoires chronol.* du P. d'Avrigny; octobre 1694, et avril 1695.—Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison;* et l'analyse de cette *Instruction*, imprimée à Perpignan, 1741, sous ce titre : *Instructions spirituelles en forme de Dialogues, sur les divers états d'oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, évêque de Meaux, par un Père de la Compagnie de Jésus.* Il paroît que le P. Caussade est auteur de cet ouvrage, publié sous le nom du P. Antoine. On trouvera quelques observations importantes au sujet de ces *Instructions,* dans le troisième article de cette *Analyse,* notes sur les n. 117 et 144. Voyez aussi Bergier, *Dictionnaire Théologique*; article *Quiétisme.*

(3) *Lettre du P. Falconi,* à la suite du *Moyen court et très-facile de faire oraison*; page 137, etc.

(4) *Moyen court*, etc. n. 17 et 24; pages 68 et 122.

(5) *Moyen court*, etc. n. 6; page 28.

(6) *Interprét. sur les Cantiques;* chap. 6, n. 4; pages 143 et 144.—Manuscrit de madame Guyon, intitulé *Les Torrents.*

Jamais elle n'avoit songé à reproduire la doctrine licencieuse de Molinos; et les perquisitions sévères qui furent faites dans les divers lieux qu'elle avoit successivement habités, n'aboutirent qu'à démontrer son innocence, contre les calomnies atroces, par lesquelles on avoit tâché de la flétrir (1).

66. — Il est également certain, d'après le témoignage même des prélats qui s'élevèrent avec le plus de sévérité contre ses écrits, que, malgré l'inexactitude de son langage, ses sentimens intérieurs paroissent avoir toujours été purs (2); et que, bien loin de prendre à la rigueur les expressions répréhensibles de ses livres, elle désavoua constamment toutes les erreurs qu'elle pouvoit y avoir enseignées, contre son intention. « Tous ceux qui l'ont connue, » dit le P. d'Avrigny, avouent qu'il est difficile » d'avoir plus d'esprit, et que personne ne par- » loit mieux des choses de Dieu. Ce fut par là » qu'elle surprit l'estime des plus gens de bien » et des plus éclairés, dont quelques-uns eurent » bien de la peine à revenir de leurs préven- » tions. Ils la mettoient au nombre de ces mys- » tiques, qui, portant le mystère de la foi dans » une conscience pure, ont plus péché dans les » termes que dans la chose; véritablement aussi » savans dans les voies intérieures, qu'incapables » d'en instruire les autres, avec l'exactitude et » la précision que demande la théologie (3). »

Ces observations, bien suffisantes sans doute pour justifier la personne et les intentions de madame Guyon, sont de plus en plus confirmées par la protestation qu'on lit à la tête de son testament, et dans laquelle, non contente de renouveler tous les témoignages de soumission qu'elle avoit donnés pendant sa vie, elle désavoue expressément plusieurs des écrits qu'on lui avoit attribués. « Je proteste, dit-elle, que » je meurs fille de l'Eglise catholique, aposto- » lique et romaine; que je n'ai jamais voulu » m'écarter de ses sentimens: que, depuis que » j'ai eu l'usage parfait de la raison, je n'ai pas » été un moment sans être prête, au moins de » volonté, à répandre pour elle jusqu'à la der- » nière goutte de mon sang, comme je l'ai tou- » jours protesté en toute occasion et en toute » rencontre, comme je l'ai toujours signé et » déclaré autant de fois que je l'ai pu; ayant » toujours soumis les livres et écrits que j'ai » faits, à la sainte Eglise ma mère, pour la- » quelle j'ai toujours eu, ai et aurai, avec la » grâce de Dieu, un attachement inviolable et » une obéissance aveugle; n'ayant point d'autres » sentimens, et n'en voulant admettre aucun » autre que les siens; condamnant, sans nulle » restriction, tout ce qu'elle condamne, ainsi » que je l'ai toujours fait. Je dois à la vérité, et » pour ma justification, protester avec serment, » qu'on a rendu de faux témoignages contre » moi, *ajoutant à mes écrits, me faisant dire et* » *penser ce à quoi je n'avois jamais pensé, et* » *dont j'étois infiniment éloignée* : qu'on a con- » trefait mon écriture diverses fois; qu'on a » joint la calomnie à la fausseté, me faisant des » interrogatoires captieux, ne voulant point » écrire ce qui me justifioit, ajoutant à mes ré- » ponses, mettant ce que je ne disois pas, et » supprimant les faits véritables. Je ne dis rien » des autres choses, parce que je pardonne » tout, et de tout mon cœur, ne voulant pas » même en conserver le souvenir (4). »

67. — Une protestation si formelle n'a pas empêché que les écrits de madame Guyon ne trouvassent, après sa mort comme pendant sa vie, un grand nombre de partisans et d'admirateurs. Ce qu'il y a de plus singulier, c'est que la plupart de ces admirateurs se trouvent parmi les Protestans, généralement assez étrangers aux principes et à la pratique de la *théologie mystique* (5). Il est certain en effet que les écrits de madame Guyon, publiés d'abord par le ministre Poiret, du vivant même de madame Guyon, (*Cologne* ou *Amsterdam*, 1713, 39 vol. *in*-8°) ont été souvent réimprimés depuis, par les soins de ce ministre et de quelques autres, et de nos jours encore par les soins de Dutoit-Mambrini, ministre de Lausanne. (*Paris*, 1790, 40 vol. *in*-8°).

68. — Ce fait remarquable n'est pas la seule preuve de la tendance du Protestantisme à l'*Enthousiasme* et à l'*Illuminisme*. On sait en effet que cette tendance, plus ou moins sensible à toutes les époques de la Réforme, s'y est ma-

(1) *Histoire de Fenelon*; livre II, n. 31, 35, 45, 56; livre III, n. 124.

(2) *Histoire de Fenelon*; *ubi supra*. — *Rép. a la Rel.* chap. I, n. 2, 3, 4. *Œuvres de Fenelon*; tome VI.

(3) *Memoires chronol.* du P. d'Avrigny; octobre 1694. — Lettres de la Bletterie contre la *Relation* de l'abbé Phelippeaux, dans le dernier tome de la *Correspondance de Fenelon*.

(4) D'Avrigny, *ubi supra*; avril, 1695. — *Histoire de la Vie et des écrits de Fénelon*, par Ramsay; page 80.

(5) La plus légère connoissance de l'histoire suffit pour se convaincre que les premiers réformateurs n'étoient rien moins que des *contemplatifs*. Aussi le ministre Jurieu, dans son *Traité hist. de la théologie mystique*, témoigne-t-il un profond mépris pour les écrits de sainte Thérèse, de saint François de Sales, et des plus célèbres auteurs spirituels. A l'entendre, la *Theologie mystique est une science inutile et inintelligible, une source d'orgueil, de fanatisme et d'hypocrisie, et la ruine même des vertus*, etc. *C'est là, selon lui, ce que tous les Protestans croient ou doivent croire de cette théologie.* (Art. 13, page 71, etc.)

nifestée dans un grand nombre de sectes, telles que les Quakers et les Méthodistes en Angleterre, les Frères Moraves, les Piétistes et les Swedenborgiens en Allemagne (1). De nos jours même, elle s'y manifeste de plus en plus, à mesure que le *Rationalisme* y fait de nouveaux progrès. Ce résultat du *Rationalisme* est remarqué par un célèbre ministre anglican, dans un ouvrage publié récemment, *Sur l'Etat de la religion protestante en Allemagne* (2). Selon lui, le progrès toujours croissant du *Rationalisme*, si désolant pour des cœurs chrétiens, a porté naturellement un grand nombre d'Allemands à se jeter dans l'excès opposé, c'est-à-dire, dans une exaltation religieuse, poussée jusqu'à l'*Illuminisme*, ou au *Mysticisme*. « Les doctrines » des novateurs, dit-il, ont dû révolter et affliger tous ceux qui étoient encore attachés » de cœur au christianisme. Mais les Eglises de » l'Allemagne manquant d'un centre commun, » et d'une doctrine fixée avec précision, les » amis de la religion ne trouvèrent nulle part » un point de ralliement. Chacun, isolé des » autres, dut adopter le plan de défense qui lui » paroissoit le plus propre à soutenir la bonne » cause; et quoique plusieurs théologiens, et » surtout Storr, aient déployé un grand zèle » pour la défense de la doctrine orthodoxe, il » paroît que la plupart de ceux même que l'on » compte parmi les antagonistes du *Rationalisme*, désespérant de pouvoir soutenir toutes » les parties de l'ancien systême, ont pensé que » la continuation de la controverse feroit plus » de mal que de bien. En conséquence de cet » état de choses, on vit un grand nombre d'Allemands, déposant les armes du raisonnement, se réfugier dans leur sens intime; et » fermant les yeux à ce monde extérieur, où » tout les attristoit et les scandalisoit, recourir » à la *contemplation*, pour s'élever ainsi à cette » union avec Dieu, à cette *vision immédiate des* » *vérités de la foi*, qui fut toujours le but du » *Mysticisme*. Car lorsqu'on a commencé par » trop présumer de la raison humaine, on finit » souvent par en désespérer entièrement. Cette » disposition des esprits au *Mysticisme*, fut » nourrie chez le peuple par une foule de petits » traités religieux, partie composés, partie importés en Allemagne. »

69. — Quelque extraordinaire que puisse paroître, au premier abord, cette tendance du Protestantisme à l'*Enthousiasme* et à l'*Illuminisme*, on a souvent remarqué qu'elle étoit le résultat naturel des principes de la Réforme, sur l'interprétation de la doctrine révélée (3). Qu'on se représente en effet la situation d'un Protestant, sincèrement attaché à la révélation. Obligé, par le principe constitutif de la Réforme, à rejeter l'infaillibilité de l'Eglise, réduit par conséquent à fonder sur son jugement individuel la certitude de la foi, il est naturellement conduit, par ses principes, à s'attribuer une *inspiration particulière*, ou une *vue directe et immédiate des vérités de la foi*.

(1) Mœlher, *La Symbolique;* tome II, livre II, chap. 2, 3, 4.

(2) *On the state*, etc. *De l'Etat de la Religion protestante, en Allemagne*, par le révéreud Hugh James Rose : *Cambridge*, 1825. Voyez le compte rendu de cet ouvrage, dans le *Mémorial catholique*; *mai et juillet* 1828, et *janvier* 1829; tomes IX, X et XI.

(3) Bossuet, *Hist. des variations;* livre XIII, n. 11, etc. — 1re *Instruct. pastorale sur les promesses;* n. 44, etc. — 3e *Avertissement aux Protestans;* n. 26. — *Conférence avec Claude;* pages 286, etc. 344, etc. — Milner, *Excellence de la Relig. cathol.* tome 1er, Lettre 6e. —Mœlher, *La Symbolique;* livre 1er, chap 3, § 11, etc.

IV. — *Quiétisme mitigé du livre des* MAXIMES.

70. — L'important ouvrage publié par Bossuet, peu de temps après les *Conférences d'Issy*, pour expliquer plus à fond la doctrine des

XXXIV Articles arrêtés dans ces conférences, fut la véritable occasion du livre des *Maximes*, dans lequel Fénelon reproduisit, sans le vouloir, quelques-unes des erreurs de la nouvelle mysticité, qu'il avoit formellement condamnées en signant les *Articles d'Issy*. Avant d'exposer la doctrine de ce livre trop fameux, il est à propos de rappeler ici, en peu de mots, les principales circonstances de sa publication, et les précautions extrêmes que l'auteur employa pour s'assurer de l'exactitude de la doctrine qu'il y exposoit (1).

71. — Quelques auteurs ont prétendu que l'archevêque de Cambrai s'étoit engagé dans la controverse du Quiétisme, par un empressement indiscret pour justifier le langage exagéré que Bossuet reprochoit aux auteurs mystiques. Telle est en particulier l'opinion du P. d'Avrigny, suivi en ce point par Bérault-Bercastel, dans son *Histoire de l'Eglise*. Après avoir montré combien l'évêque de Meaux fut piqué du refus que faisoit l'archevêque de Cambrai, d'approuver l'*Instruction sur les états d'oraison*, l'un et l'autre historien ajoutent, que « l'humeur de Bossuet eût abouti à fort peu de » chose, si M. de Fénelon eût pu se défaire de » la prévention où il étoit, touchant la nécessité » de justifier les mystiques (2). » Le chancelier d'Aguesseau étoit vraisemblablement inspiré par le même préjugé, lorsqu'il reprochoit à l'archevêque de Cambrai de *s'être donné à lui-même la mission de purger le Quiétisme de tout ce que cette secte avoit d'odieux* (3). Mais, outre que Fénelon avoit, par son caractère, toute la mission nécessaire pour écrire sur les matières de théologie et de spiritualité, il est certain que son vœu le plus sincère étoit de garder le silence sur des questions qui avoient récemment produit de si fâcheux éclats; il ne se détermina à écrire, que pour satisfaire à l'engagement formel, qu'il avoit été obligé de prendre, d'exposer au public ses véritables sentimens devenus suspects; engagement approuvé, à cette époque, par les personnes du plus grand poids, et que Bossuet lui-même avoit rendu nécessaire, en témoignant publiquement son mécontentement, du refus que faisoit l'archevêque de Cambrai, d'approuver l'*Instruction sur les états d'oraison* (4).

72. — Fénelon s'étoit aussi engagé à ne publier son livre, qu'après l'avoir soumis à M. de Noailles, archevêque de Paris, et à M. Tronson, supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice. Il prit en effet leurs avis, profita de leurs observations, et ne put en obtenir d'autre réponse, sinon que le livre étoit *correct et utile*. Bien plus, pour calmer plus sûrement les inquiétudes de l'archevêque de Paris, il voulut encore soumettre son ouvrage à M. Pirot, savant docteur de Sorbonne, très-estimé de Bossuet, et ancien examinateur des livres de théologie, qui avoit rédigé, sous M. de Harlay, la censure des écrits de madame Guyon. Ce docteur, non content de souscrire au jugement des deux premiers examinateurs, ne balança pas à déclarer que *le livre étoit tout d'or*. Après de pareils suffrages, Fénelon pouvoit sans doute publier son ouvrage avec confiance; et il le publia en effet au mois de janvier 1697. Mais, soit que les examinateurs n'eussent pas fait assez d'attention aux propositions inexactes qu'il renfermoit, soit qu'ils n'eussent pas cru devoir les entendre aussi rigoureusement qu'on le fit depuis, il est certain que la publication du livre des *Maximes* excita, en peu de temps, les plus vives réclamations, et que Bossuet surtout se prononça bientôt, à ce sujet, avec une véhémence qui dut singulièrement influer sur l'opinion publique.

73. — Ce n'est pas que la doctrine de Fénelon fût la même que celle des Quiétistes déjà condamnés. Bien loin de se joindre à eux, il rejetoit expressément, dans le XXVe article de son livre, le principe fondamental de leur système, c'est-à-dire la supposition chimérique *d'un acte continuel de contemplation et d'amour;* et il condamnoit, en plusieurs endroits, les autres erreurs qui découlent de ce faux principe. Dans son intention, tout le plan de son livre (5) se réduisoit à établir et à développer ces quatre points, auxquels il croyoit qu'on peut rapporter toutes les maximes des saints sur la vie intérieure : 1° que toutes les voies intérieures tendent à l'amour pur ou désintéressé; 2° que le but des épreuves de la vie intérieure, est la purification de l'amour; 3° que la contemplation, même la plus sublime, n'est que

(1) Les faits que nous rappelons ici en abrégé, sont exposés plus au long dans l'*Histoire de Fénelon*; livre III, n. 12, etc. et dans l'*Hist. de Bossuet*; livre X, n. 11, etc. On peut consulter aussi les *Mémoires chronologiques* du P. d'Avrigny; mars, 1699.

(2) *Hist. de l'Eglise*, par Bérault-Bercastel; livre LXXXII. — Les expressions du P. d'Avrigny sont à peu près les mêmes; octobre 1699.

(3) Voyez, dans le XIIIe vol. des *Œuvres du chancelier d'Aguesseau*, les *Mémoires de la vie de son père*.

(4) *Mémoire de Fénelon*, du mois d'août 1696. *Œuvres de Fénelon*; tome IV, page 89. — *Questions proposées à M. de Paris, en présence de madame de Maintenon*; page 105 et suiv. Voyez surtout les questions 11, 12, 17. — *Hist. littéraire de Fénelon*; première partie, art. 1er, sect. 3, n. 3.

(5) *Avertissement* du livre des *Maximes*.

l'exercice paisible de cet amour pur ou désintéressé; 4° enfin que l'état de la plus haute perfection, appelé par les mystiques *vie unitive* ou *état passif*, n'est que l'entière pureté et l'état habituel de cet amour. « Tout le plan de mon » livre, dit-il encore dans le premier de ses » écrits apologétiques, se réduit à deux points » essentiels. Le premier est de reconnoître que » la charité, principale vertu théologale, est » un amour de Dieu, indépendant du motif de » la récompense, quoiqu'on désire toujours la » récompense, dans l'état de la charité la plus » parfaite. Le second est de reconnoître un état » de charité parfaite, où cette vertu prévient » et anime toutes les autres, en commande les » actes, et les perfectionne, sans leur ôter leurs » motifs propres, ni leur distinction spécifique; » en sorte que les ames de cet état n'ont plus, » d'ordinaire, aucune affection mercenaire ou » intéressée (1). »

Mais, en voulant soutenir la doctrine du pur amour, sur laquelle il croyoit Bossuet dans l'erreur, Fénelon ne sut pas toujours donner à ses expressions l'exactitude et la précision qu'il avoit lui-même annoncées dans la *Préface* de son livre, et qui étoient en effet plus nécessaires que jamais, dans les fâcheuses circonstances où il se trouvoit. Il arriva de là, qu'en réprouvant le système absurde des nouveaux mystiques, il introduisit, contre son intention, un quiétisme mitigé, dont le principe fondamental étoit un *état habituel de pur amour, dans lequel le désir des récompenses et la crainte des châtimens n'ont plus de part.*

74. — Nous n'entreprendrons pas de donner ici l'analyse détaillée du livre des *Maximes;* ce travail nous mèneroit beaucoup trop loin, et seroit peu utile à notre but. Nous nous bornerons à exposer, en peu de mots, le plan de cet ouvrage, et les principales erreurs qui l'ont fait condamner.

75. — Fénelon distingue d'abord (2) cinq sortes d'amour, ou plutôt, comme il l'explique lui-même (3), cinq états différens d'amour de Dieu : 1° *l'amour purement servile*, qui consiste » à aimer Dieu, non pour lui-même, mais pour » les biens distingués de lui, qui dépendent de » sa puissance, et qu'on espère en obtenir. Tel » étoit l'amour des Juifs charnels, qui observoient la loi, pour être récompensés par la » rosée du ciel et par la fertilité de la terre (4). »

2° *L'amour de pure concupiscence*, « par lequel on n'aime Dieu que comme le moyen » ou l'instrument unique de félicité, que l'on » rapporte uniquement à soi, comme fin dernière;... ce qui est, comme dit saint François » de Sales (5), *une impiété non pareille* (6). »

3° *L'amour d'espérance*, « dans lequel le » motif de notre propre bonheur prévaut encore sur celui de la gloire de Dieu..... Cet » amour n'est pas entièrement intéressé; car il » est mélangé d'un commencement d'amour de » Dieu pour lui-même; mais le motif de notre » propre intérêt est son motif principal et dominant (7). »

4° *L'amour intéressé* ou *l'amour de charité mélangée*, qui est « un amour de charité mélangé de quelque reste d'intérêt propre, mais » qui est le véritable amour justifiant, parce » que le motif désintéressé y domine..... Cet » amour cherche Dieu pour lui-même, et le » préfère à tout, sans aucune exception (8). »

5° Le *pur amour*, ou la *parfaite charité*, » qui est une charité pure, et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre. Alors, dit » Fénelon, on aime Dieu au milieu des peines, » de manière qu'on ne l'aimeroit pas davantage, » quand même il combleroit l'ame de consolations. Ni la crainte des châtimens, ni le désir » des récompenses n'ont plus de part à cet » amour (9). » Ces paroles renferment la première proposition, justement condamnée par le Bref d'Innocent XII, comme on le verra bientôt.

76. — Après ces notions préliminaires, l'auteur divise son ouvrage en quarante-cinq articles. Chacun de ces articles renferme deux parties, dont la première, intitulée *article vrai*, expose la doctrine des vrais mystiques sur le pur amour; et la seconde, intitulée *article faux*, montre les abus que l'on a faits, ou que l'on peut faire de la doctrine des saints, sous une fausse apparence de perfection. Fénelon crut devoir adopter cette forme didactique, malgré la sécheresse qui en est inséparable, afin de distinguer avec plus de précision les principes de la véritable spiritualité, d'avec les erreurs contraires. « Pour prévenir » tous les inconvéniens, disoit-il dans l'*Aver-*

(1) *Instruct. pastorale* du 15 septembre 1697; Introduction.
(2) *Explication des Maximes*, etc. Notions préliminaires; page 1, etc.
(3) Ibid. *Avertissement;* page 22. Dans le corps du livre, pages 8, 268, 272.—*Instruct. pastorale* du 15 septembre; n. 2. — *Réponse à la Déclaration;* n. 9 et 46.
(4) *Explic. des Maximes.* Notions prélim. page 1.
(5) *Amour de Dieu*; livre II, chap. 17.
(6) *Explic. des Maximes.* Notions préliminaires, pages 4, 44.
(7) Ibid. pages 4, 41.
(8) Ibid. page 6.
(9) Ibid. pages 10, 11 et 15.

» *tissement* de son livre, je me propose de » traiter, dans cet ouvrage, toute la matière, » par articles rangés suivant les divers degrés » que les mystiques nous ont marqués dans la » vie spirituelle. Chaque article aura deux » parties. La première sera la vraie que j'ap- » prouverai, et qui renfermera tout ce qui est » autorisé par l'expérience des saints, et réduit » à la doctrine saine du pur amour. La seconde » partie sera la fausse, où j'expliquerai l'en- » droit précis dans lequel le danger de l'illusion » commence. En rapportant ainsi, dans chaque » article, ce qui est excessif, je le qualifierai, » et je le condamnerai *dans toute la rigueur* » *théologique.* » Dans la première rédaction de son livre, Fénelon avoit joint à chaque article, les autorités des Pères et des auteurs mystiques, qui lui paroissoient propres à établir ses principes, et à justifier ses expressions; mais il supprima ensuite cette multitude de citations, par le conseil de l'archevêque de Paris, qui ne les croyoit propres qu'à grossir inutilement l'ouvrage.

77. — Toutes les erreurs qu'il renferme peuvent, au jugement de Bossuet (1), se réduire à quatre principales : 1° Il y a dans cette vie un état habituel de pur amour, dans lequel le désir du salut éternel n'a plus lieu. 2° Dans les dernières épreuves de la vie intérieure, une ame peut être persuadée, d'une persuasion invincible et réfléchie, qu'elle est justement réprouvée de Dieu, et dans cette persuasion, faire à Dieu le *sacrifice absolu* de son bonheur éternel. 3° Dans l'état du pur amour, l'ame est indifférente pour sa propre perfection, et pour les pratiques de vertu. 4° Les ames contemplatives perdent, en certains états, la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ.

78. — La première de ces erreurs, que nous avons déjà remarquée parmi les notions préliminaires du livre des *Maximes* (2), est encore énoncée dans le second article, où Fénelon enseigne que, « dans l'état de la vie contem- » plative ou unitive,..... on perd tout motif » intéressé de crainte et d'espérance. » Ces propositions, prises dans leur sens naturel et rigoureux, font entendre qu'il y a, en cette vie, *un état habituel de pur amour, dans lequel le désir de la récompense, et la crainte des châtimens n'ont plus de part* : ce qui exclut de l'état de la perfection, les actes d'espérance et le désir du salut. Il est certain, au contraire, et Fénelon lui-même avoit reconnu comme un point de foi catholique, dans le Ve *Article d'Issy*, que « tout chrétien, en tout état, quoique non à » tout moment, est obligé de vouloir, désirer et » demander explicitement son salut éternel. » A la vérité, dans l'état de la plus haute perfection, le désir de la béatitude est ordinairement commandé par la charité, c'est-à-dire, par le pur désir de la gloire de Dieu; et l'on verra bientôt, par les explications de Fénelon, qu'il n'a jamais prétendu enseigner autre chose : mais il est toujours vrai que, dans cet état, on ne cesse pas de désirer la récompense éternelle; d'où il suit que la proposition du livre des *Maximes* est fausse, dans le sens naturel qu'elle présente.

79. — Pour justifier cette proposition, si souvent répétée dans son livre (3), et qu'on peut regarder comme l'abrégé de sa doctrine, l'auteur observa depuis, que par l'*intérêt propre,* dont les parfaits sont exempts, il n'entendoit pas l'*attachement surnaturel* aux dons de Dieu, mais un *attachement mercenaire,* fondé sur l'amour naturel de soi-même, et qui fait qu'on ne désire pas le salut par le pur motif de la gloire de Dieu, mais aussi par un amour naturel de notre propre excellence et de notre bien particulier. « Plus vous lirez ce livre, di- » soit-il dans une de ses apologies, plus vous » verrez que tout son système dépend du terme » d'*intérêt propre.* Si ce terme n'est point ex- » pliqué dans le livre, c'est que nous avons » supposé que tout le monde le prendroit comme » nous, pour signifier un *attachement merce-* » *naire aux dons de Dieu, par un amour naturel* » *de soi-même.* Nous avons supposé ce sens, » comme établi par tous les meilleurs auteurs » de la vie spirituelle qui ont écrit en françois, » ou dont les écrits ont été traduits en notre lan- » gue.... Si vous prenez le texte du livre dans » le sens que nous venons d'expliquer, vous en » trouverez toute la suite simple et naturelle; » si, au contraire, vous vouliez lui donner des » sens plus étendus, il faudroit faire une vio- » lence continuelle à la suite du texte, et nous » imputer, presque dans toutes les pages, les » plus extravagantes contradictions (4). » Cette explication prouve incontestablement la pureté

(1) *Avertissement* sur les *divers Ecrits* ou *Memoires contre le livre des Maxim.* n. 2. *OEuvr.* tome XXVIII, page 345.

(2) Ci-dessus, n. 75.

(3) Voyez les prop. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 18, 19, 20 et 23, condamnées par le bref d'Innocent XII.

(4) *Instruct. pastor.* du 15 septembre 1697; n. 3, 21, etc. — On peut voir aussi les *Eclaircissemens en forme de questions* adressés à Bossuet vers le mois de juin 1697. — *Reponse à la Déclar.* n. 11, 12, 13, 14, 15, 61; tome IV des *OEuvres de Fenelon.* — *Première lettre à M. de Paris;* tome V des *OEuv. de Fénelon.* — *Premiere lettre à Bossuet* contre les *divers Ecrits* ou *Mémores*, etc. tome VI.

des intentions de Fénelon ; mais elle ne sauroit justifier le texte de son livre, qui, sous le nom d'*intérêt propre*, donne quelquefois à entendre l'attachement même surnaturel aux dons de Dieu et à la récompense éternelle. Tel est en particulier le sens naturel du mot d'*intérêt propre*, dans le passage que nous avons cité plus haut, à l'occasion du cinquième état d'amour (1), et qui contient la première proposition condamnée par le Bref d'Innocent XII. Après avoir dit, dans ce passage, qu'il y a en cette vie *un état habituel de pur amour sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre*, Fénelon ajoute aussitôt : *ni la crainte des châtimens, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour*, c'est-à-dire, *à cet état d'amour*, comme nous l'avons déjà observé d'après l'auteur lui-même. Il ne se borne donc pas à exclure de cet état *le désir mercenaire des récompenses*, mais, en général et sans distinction, *le désir des récompenses*, et par conséquent, l'attachement même surnaturel aux récompenses éternelles.

80. — La seconde erreur est enseignée dans le Xe article, qui traite de la résignation d'une ame parfaite, parmi les grandes épreuves de la vie intérieure. « Il est constant, dit l'auteur, » que tous les sacrifices que les ames les plus » désintéressées font d'ordinaire sur leur béati» tude éternelle, sont conditionnels. On dit : » Mon Dieu, si par impossible vous me vouliez » condamner aux peines éternelles de l'enfer, » sans perdre votre amour, je ne vous en aime» rois pas moins. Mais ce sacrifice ne peut être » absolu dans l'état ordinaire. Il n'y a que le » cas des dernières épreuves où ce sacrifice de» vient, en quelque manière, absolu. Alors » une ame peut être invinciblement persuadée » d'une persuasion réfléchie, et qui n'est pas le » fond intime de la conscience, qu'elle est jus» tement réprouvée de Dieu. C'est ainsi que » saint François de Sales se trouva dans l'église » de Saint-Etienne-des-Grès..... Alors l'ame, » divisée d'avec elle-même, expire sur la croix » avec Jésus-Christ, en disant : O Dieu, mon » Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » Dans cette impression involontaire de déses» poir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt » propre pour l'éternité, parce que le cas im» possible lui paroît possible et actuellement » réel, dans le trouble et l'obscurcissement où » elle se trouve (2). »

81. — On voit que l'auteur distingue ici deux sortes de sacrifices, l'un *absolu*, et l'autre *conditionnel*. Dans son intention, le *sacrifice conditionnel* seul a pour objet direct la béatitude éternelle ; et il est certain, comme on l'a vu plus haut (3), que Bossuet lui-même admettoit cette première espèce de sacrifice, formellement autorisée par le XXXIIIe article d'Issy. Quant au *sacrifice absolu*, qui a lieu dans le cas des dernières épreuves, il n'a pas pour objet *direct et immédiat* la béatitude éternelle, mais seulement l'*amour intéressé ou mercenaire* de la béatitude ; celle-ci n'est que l'*objet indirect* du sacrifice absolu, en ce sens que l'ame persuadée, dans la partie inférieure, c'est-à-dire, dans l'imagination, qu'elle est justement réprouvée de Dieu, fait le *sacrifice absolu de son intérêt propre*, c'est-à-dire, *de tout attachement naturel et mercenaire* à la béatitude, de toutes les douceurs et consolations sensibles que l'amour naturel de nous-mêmes nous porte à y chercher. « Si l'on entendoit, par *intérêt*, le souverain » bien, dit Fénelon, le sacrifice absolu de l'in» térêt seroit un acte de vrai désespoir, et le » comble de l'impiété. Mais, quand on n'en» tend par *intérêt propre*, que l'affection merce» naire qui vient d'un amour naturel de nous» même, il s'ensuit clairement que ce sacrifice » absolu, ou acquiescement simple, ne peut » jamais tomber que sur le contentement de cet » amour naturel, dans lequel consiste la *pro» priété* des ames qui sont encore mercenaires. » Pour cet attachement mercenaire ou cette » *propriété*, que tous les saints, anciens et nou» veaux, nous dépeignent comme une imper» fection qu'il faut diminuer en nous tous les » jours, le sacrifice en peut être absolu, quoi» que celui du salut ne doive jamais l'être. On » peut sacrifier à Dieu sans réserve une imper» fection, et consentir à la perte d'une consola» tion toute naturelle, quoiqu'on ne puisse ja» mais consentir à la perte des biens promis. » Alors une ame ne fait que vouloir persévérer » dans l'amour divin, malgré la privation de » tous les appuis sensibles dont l'amour naturel » et mercenaire voudroit se soutenir (4). » Voilà ce que Fénelon croyoit avoir suffisamment expliqué dans son livre, mais ce qui n'y étoit expliqué que d'une manière équivoque, et trop éloignée de la précision théologique, plus né-

(1) Ci-dessus, n. 75.

(2) Prop. 8, 9, 10, 11, 12, 14, condamnées par le bref d'Innocent XII.

(3) Voyez plus haut, art. Ier, § 4, n. 34.

(4) *Instr. past.* du 15 septembre 1697 ; n. 10. — *Réponse à la Déclaration* ; n. 21 et suiv. 47 et suiv. *OEuvres de Fénelon ;* tome IV, pages 198, 362, 445 et suiv. — *Première lettre à M. de Paris* ; 2e partie ; tome V. — *Seconde lettre à Bossuet* sur la *Réponse à quatre lettres ;* 1re partie, etc. tome VI. — Lettre à l'abbé de Chanterac, du 4 février 1698.

cessaire que jamais à l'époque où il écrivoit. Comment en effet peut-on dire que l'espérance demeure véritablement dans une ame, avec la *persuasion invincible et réfléchie* de sa juste réprobation ; surtout si l'on fait attention que les réflexions appartiennent à la partie supérieure de l'ame, comme l'auteur le suppose avec le plus grand nombre des théologiens et des auteurs mystiques (1)?

82. — La troisième erreur est exprimée dans plusieurs endroits, où l'auteur emploie des expressions propres à faire entendre qu'une ame parfaite est indifférente pour son avancement spirituel. « Dans l'état passif, dit-il, on » exerce toutes les vertus distinctes, sans penser » qu'elles sont vertus : on ne pense, en chaque » moment, qu'à faire ce que Dieu veut ; et » l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne » veut plus être vertueux pour soi, et qu'*on ne* » *l'est jamais tant, que quand on n'est plus attaché* » *à l'être*. On peut dire, en ce sens, que l'ame » passive ne veut plus même l'amour, *en tant* » *qu'il est sa perfection* et son bonheur, mais » seulement en tant qu'il est ce que Dieu veut » de nous (2). » La même erreur est enseignée dans ces paroles du XLe article : « Les saints » mystiques ont exclu de l'état des ames trans- » formées les pratiques de vertu (3). » Fénelon, à la vérité, en s'exprimant ainsi, vouloit dire seulement que les parfaits ne cherchent point, dans la pratique des vertus, leur propre consolation, mais uniquement la plus grande gloire de Dieu. Il prétendoit encore exclure de l'état des parfaits la gêne et la contrainte, qui portent quelquefois une ame à suivre péniblement certaines formules, pour produire les actes des différentes vertus. Toutefois les propositions que nous venons de citer ont été justement condamnées, comme attribuant aux saints mystiques une doctrine propre à autoriser la paresse et la nonchalance dans la pratique du bien.

83. — Enfin, la quatrième erreur est énoncée dans le XXVIIIe article, où l'auteur enseigne que « les ames contemplatives sont privées de » la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus- » Christ, en deux temps différents ;.... premièrement, dans la ferveur naissante de leur » contemplation ;..... secondement, dans les » dernières épreuves (4). » En parlant ainsi, Fénelon ne prétendoit nullement enseigner qu'une ame peut être privée, *par état*, de la vue distincte de Jésus-Christ : mais seulement qu'elle peut en être privée *en certains momens*, par un attrait particulier qui la porte vers d'autres objets (5). Cette doctrine est celle de Bossuet lui-même, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, où il enseigne expressément, « qu'une » ame, attirée par un instinct particulier, à » contempler Dieu comme Dieu, peut bien, *du-* » *rant ces momens*, ne penser ni à la sainte huma- » nité de Jésus-Christ, ni aux personnes di- » vines, ni à certains attributs particuliers, parce » qu'elle sortiroit de l'attrait présent, et met- » troit obstacle à la grâce (6). » Mais les expressions du livre des *Maximes* étoient répréhensibles, en ce qu'elles insinuoient l'exclusion permanente de ces objets divins, non-seulement pendant *certains momens de* l'oraison, mais encore pendant toute la durée de *certains états* de la vie intérieure.

84. — Pour comprendre dans cette analyse toutes les propositions du livre des *Maximes* condamnées par le Bref d'Innocent XII, il faut ajouter deux autres erreurs à celles que nous avons exposées :

1° Tous les fidèles ne sont pas également appelés à la perfection, et n'ont pas la grâce qui pourroit les y conduire. « Quoique la doctrine » du pur amour, dit Fénelon, fût la pure et » simple perfection de l'Evangile, marquée dans » toute la tradition ; les anciens pasteurs ne » proposoient d'ordinaire au commun des justes, » que les pratiques de l'amour intéressé, pro- » portionnées à leur grâce (7). » Par ces paroles, Fénelon ne vouloit qu'énoncer la doctrine contenue dans le XXXIVe article d'Issy, « que les » commençans et les parfaits doivent être con- » duits, chacun selon sa voie, par des règles » différentes ; et que les derniers entendent plus » hautement et plus à fond les vérités chré- » tiennes (8). » Mais les expressions du livre

(1) *Explication des Maximes* ; art. 14, pages 121 et 125. — *Instruct. pastor.* du 15 septembre 1697 ; n. 15, page 211. Il est à remarquer que, dans les principes mêmes de saint François de Sales, qui attribue certaines réflexions à la *partie inférieure de l'ame*, on ne peut pas dire que le *désespoir réfléchi* soit un acte de cette partie inférieure ; puisque les réflexions qui portent une ame au désespoir, ne sont pas fondées sur l'expérience des sens, mais sur des idées purement intellectuelles. Voyez l'article 1er de cette *Analyse* ; § 4, n. 31 et 32.

(2) Prop. 18, 19 et 20, condamnées par le bref d'Innocent XII.

(3) Ibid. prop. 21. Fénelon explique les propositions que nous venons de citer, dans sa *Réponse à la Déclaration* ; n. 25, etc.

(4) Prop. 17, condamnée par le bref d'Innocent XII.

(5) *Instruc. pastor.* du 15 septembre 1697 ; n. 18. — *Réponse à la Déclaration* ; n. 30 et suiv. *Œuvres de Fénelon* ; tome IV, pages 246, 391, etc. — *Troisième lettre à M. de Paris* ; n. 8, tome V. — *Troisième lettre à Bossuet contre ses divers Ecrits ou Mémoires* ; 2e partie, n. 171, tome VI.

(6) *Instruction sur les états d'oraison* ; livre II, n. 26, tome XXVII, page 113.

(7) 3e et 22e propositions condamnées par le bref d'Innocent XII.

(8) *Instruction pastorale*, du 15 septembre 1697 ; n. 1. — *Ré-*

des *Maximes*, prises à la rigueur, insinuoient que tous n'ont pas la grâce qui pourroit les conduire à la perfection.

2° L'oraison ordinaire n'est que pour les imparfaits, et l'oraison extraordinaire est essentielle à la perfection. « La méditation, dit l'auteur, consiste dans des actes discursifs, qui » sont faciles à distinguer les uns des autres. » Cette composition d'actes discursifs est propre » à *l'exercice de l'amour intéressé*... Il y a un » état de contemplation si haute et si parfaite, » qu'il devient habituel : en sorte que toutes les » fois qu'une ame se met en oraison, son oraison » est contemplative et non discursive : alors elle » n'a *plus besoin de revenir à la méditation ni* » *à ses actes méthodiques* (1). » Ces propositions, prises à la lettre, sont difficiles à concilier avec les XXII[e] et XXIII[e] *Articles d'Issy*, qui enseignent que la perfection ne consiste pas dans les oraisons extraordinaires. Mais il est certain que Fénelon n'attachoit pas à ses expressions le sens rigoureux qui les a fait condamner : « La contemplation, dit-il dans son *Instruction pastorale*, est un exercice du pur amour, mais non » pas le seul exercice. L'amour pur s'exerce » aussi dans les actes des vertus distinctes. De » plus, j'ai dit qu'une ame pleine du plus pur » amour, pour obéir à un directeur qui voudroit » l'éprouver, *devroit être aussi contente de méditer comme les commençans, que de contempler comme les chérubins* (2). La méditation » même peut être quelquefois un vrai exercice » de l'amour le plus désintéressé. Tous les fidèles sont appelés à la perfection, mais ils ne » sont pas tous appelés aux mêmes exercices et » aux mêmes pratiques particulières du plus » parfait amour (3). »

85. — Nous avons fait entrer à dessein, dans cette analyse du livre des *Maximes*, toutes les propositions condamnées par le Bref d'Innocent XII, (à l'exception de la treizième, dont nous parlerons bientôt) afin de mettre le lecteur plus à portée de connoître les principaux motifs de ce décret. Le Pape y déclare, « qu'après » avoir pris l'avis de plusieurs cardinaux et » docteurs en théologie, dans plusieurs congrégations tenues pour cet effet en sa présence; » désirant, autant qu'il lui est donné d'en haut, » prévenir les périls qui pourroient menacer le » troupeau du Seigneur, dont le soin lui a été » confié par le pasteur éternel : *de son propre* » *mouvement* et de sa science certaine, après une » mûre délibération, et par la plénitude de » l'autorité apostolique; il condamne et réprouve le livre susdit, en quelque lieu et » quelque langue qu'il ait été imprimé, ou » qu'il puisse l'être dans la suite; d'autant que, » par la lecture et l'usage de ce livre, *les fidèles* » *pourroient être* insensiblement induits dans » des erreurs déjà condamnées par l'Eglise catholique; et en outre, comme contenant des » propositions qui, *soit* dans le sens des paroles, » tel qu'il se présente d'abord, *soit* eu égard à » la liaison des principes, *sont respectivement* » téméraires, scandaleuses, mal sonnantes, offensives des oreilles pieuses, pernicieuses » dans la pratique, et même erronées (4). » Le Bref rapporte ensuite vingt-trois propositions extraites du livre des *Maximes*, et que le Pape juge à propos de condamner expressément.

86. — La plupart de ces propositions se rapportent manifestement aux deux premières erreurs dont nous avons parlé (5); les autres, quelque répréhensibles qu'elles soient, ne paroissent avoir aucune liaison avec les premières, ni avec le système général du livre condamné (6); ce sont des inexactitudes, dont les meilleures intentions ne préservent pas toujours les auteurs, même les plus instruits. « On peut dire de ces » dernières propositions, selon la remarque du » P. d'Avrigny, qu'elles servent à montrer » qu'on ne vouloit faire nulle grâce à tout ce » qui pouvoit être tant soit peu ambigu, ou équivoque, ou susceptible d'un mauvais sens (7). »

87. — Parmi ces propositions étrangères au système général du livre des *Maximes*, on doit surtout remarquer la treizième, qui suppose que Jésus-Christ éprouva, pendant sa passion, un *trouble involontaire*. « La partie inférieure » de Jésus-Christ sur la croix, dit cette proposition, ne communiquoit pas à la supérieure » son trouble involontaire. » Cette erreur est,

ponse à la Déclar. n. 40. *OEuvres de Fénelon*; tome IV, p. 151, 430, etc. — *Seconde lettre contre la Censure des docteurs*; 12[e] prop. tome IX. — *Les principales propositions justifiées*; prop. 5, tome VIII.

(1) 15[e] et 16[e] proposit. condamnées par le bref d'Innocent XII.

(2) *Maximes des Saints*; page 177.

(3) *Instr. pastor.* du 15 septembre 1697; n. 16.—*Réponse à la Déclar.* n. 38. *OEuvres de Fénelon*; tome IV, pages 213 et 424. — *Les principales Prop. justif.* prop. 30 et 31, tome VIII.

(4) *Bref d'Innocent XII contre le livre des* Maximes; *OEuvres de Fénelon*; tome IX, page 164. On trouvera quelques différences entre la traduction que nous donnons ici du texte latin, et celle que le cardinal de Bausset a suivie dans l'*Histoire de Fénelon*, édition de 1817; tome II, pages 248 et 364. Ces différences regardent principalement les expressions que nous avons soulignées, et qui nous paroissent exprimer plus exactement le sens du texte latin.

(5) Ci-dessus, n. 78 et 80.

(6) Cette observation regarde en particulier les propositions 3, 13, 15, 16 et 22.

(7) D'Avrigny, *Mém. chronol.* tome IV; 12 mars 1699.

sans contredit, une des plus graves que le Bref d'Innocent XII ait condamnées ; mais il seroit injuste de l'attribuer à Fénelon, qui l'a constamment désavouée, comme ayant été insérée en son absence, dans le texte de son livre, par une méprise du duc de Chevreuse, qui en dirigeoit l'impression (1).

88. La sévérité avec laquelle ce livre a été examiné, et qui en a fait condamner certaines propositions, en apparence susceptibles d'un bon sens, peut paroître étonnante au premier abord ; aussi a-t-elle été plus d'une fois blâmée par des esprits téméraires et superficiels (2); mais elle est facile à justifier, par les circonstances où l'on se trouvoit alors (3). On sait en effet qu'à cette époque, un grand nombre de faux mystiques abusoient des véritables maximes de la spiritualité, pour répandre de tous côtés les erreurs les plus contraires à la piété, et même aux bonnes mœurs. Quelques années seulement s'étoient écoulées, depuis que le pape Innocent XI avoit solennellement condamné la doctrine de Molinos, qui, « sous prétexte d'une » oraison de quiétude, contraire à la doctrine » et à la pratique des saints Pères, depuis la » naissance de l'Eglise, détournoit les fidèles » de la vraie religion, et de la pureté de la » piété chrétienne, pour les précipiter dans les » plus graves erreurs, et dans des infamies » honteuses (4). » En de pareilles conjonctures, il étoit assurément du devoir des pasteurs, et du souverain Pontife en particulier, d'examiner avec rigueur, et de condamner sévèrement tous les ouvrages qui pouvoient favoriser, en quelque manière, des erreurs si dangereuses. C'est ce que l'abbé de Chanterac faisoit observer à Fénelon, dans plusieurs de ses lettres, pendant l'examen du livre des *Maximes*, et ce qui lui faisoit craindre avec raison la condamnation qui en fut faite par le pape Innocent XII. « Toute la difficulté, lui disoit-il, ne regarde » que quelques expressions du livre, dont les » examinateurs opposés disent que le premier » sens, ou celui qui se présente d'abord à l'es- » prit, favorise quelques erreurs des Quiétistes. » Il est vrai qu'il y a d'autres expressions, dans » le même livre, qui rejettent le mauvais sens » des premières, et qui paroissent en être les » correctifs ; et par là le livre pourroit absolu- » ment n'être pas condamné comme contenant » des erreurs. Mais du moins *la lecture en est* » *très-dangereuse pour le commun des fidèles*, » *dans les circonstances présentes*, *où l'on voit le* » *Quiétisme s'insinuer dans toutes les nations;* » et cela seul suffit bien, pour le faire condamner, ou plutôt prohiber, comme *periculosus* » *in praxi*, qui semble la dernière ou la moindre » de toutes les censures de Saint-Office (5). » Tel fut en effet le principal motif du décret d'Innocent XII contre le livre des *Maximes*, comme le Pape lui-même le déclare expressément, dans les paroles de ce décret que nous avons citées plus haut.

89. — Au reste, quelque sévère que puisse paroître, au premier abord, le jugement du saint siége contre le livre des *Maximes*, on doit remarquer : 1° que, parmi les qualifications données aux propositions condamnées par le Bref d'Innocent XII, on ne trouve point celle d'*hérétique*, ni même d'*approchante de l'hérésie* (6) ; 2° que le respect dû à ce décret n'oblige pas à appliquer indistinctement à toutes les propositions condamnées la plus forte des qualifications employées dans le Bref, qui est celle d'*erronée*. On doit sans doute reconnoître que chacune des propositions condamnées mérite quelqu'une des qualifications employées dans ce décret, et qu'il n'est pas une seule de ces qualifications qui ne convienne à quelqu'une des propositions condamnées; mais le Pape n'en ayant qualifié aucune en particulier, il est permis de penser que quelqu'une de ces propositions, et peut-être plusieurs, ne méritent pas les plus fortes qualifications, mais seulement la moins rigoureuse de toutes, par exemple celles de *mal sonnante* ou d'*offensive des oreilles pieuses ;* qualifications qui peuvent tomber sur des propositions simplement équivoques, et susceptibles d'un mauvais sens (7).

90. — En terminant cet exposé des principales erreurs du Quiétisme, il ne sera pas inutile de

(1) *Instruct. pastor.* du 15 septembre 1697; n. 19.—*Réponse à la* Déclaration ; n. 53. — *Quatrième lettre contre les* divers Ecrits ; 11e obj. — *Seconde lettre contre les* Passages éclaircis ; 10e obj. — *Seconde lettre contre la* Censure des docteurs : 8e prop. tomes IV, VI, VIII et IX des *Œuvres de Fénelon*.

(2) Jurieu, entre autres, s'est expliqué, sur ce point, avec le ton de hardiesse et de légèreté qu'on devoit attendre d'un ennemi déclaré de l'Eglise catholique et de son chef visible. (*Traité hist. de la Théol. mystique ;* 1699, *in-8°*.) On regrette de retrouver une partie de ses déclamations, dans les *Etudes sur la Vie de Fénelon*, placées à la tête du choix de ses *Œuvres* publié par M. Aimé Martin. (*Paris*, 1836, 3 vol. *grand in-8°*.)

(3) *Histoire de Bossuet*, par le cardinal de Bausset ; tome III, livre X, n. 6. — *Histoire de Fenelon ;* livre III, n. 3.

(4) *Bulle d'Innocent XI contre Molinos ;* Préambule. *Œuvres de Fenelon ;* tome IX, page 28.

(5) *Lettre de l'abbé de Chanterac à Fenelon*, du 8 novembre 1698. *Corresp. de Fenelon;* tome X, page 23.

(6) *Lettres de l'abbé Bossuet à son oncle*, des 13 et 17 mars 1699. (*Œuvres de Bossuet ;* tome XLII, pages 328 et 358.)

(7) Montagne, *De Locis Theologicis ;* articul. 2 et 4, page 548-552 ; page 609, etc. à la suite de l'ouvrage intitulé *Prælect. theol. de Opere sex dierum. Paris*, 1713, *in-12*.

marquer, en peu de mots, la différence précise qui existe entre les trois principales espèces de Quiétisme que nous avons distinguées. Le Quiétisme de Molinos, peu différent de celui des anciens hérétiques (1), fait consister la perfection de l'homme, en cette vie, dans *un acte continuel de contemplation et d'amour*, qui dispense l'ame de tous les actes des vertus distinctes, et la réduit à un état d'inaction absolue, même dans le temps des plus affreuses tentations. Madame Guyon admet, il est vrai, le principe fondamental de Molinos, c'est-à-dire, *l'acte continuel de contemplation et d'amour*, qui renferme à lui seul tous les actes des vertus distinctes; mais elle rejette avec horreur les conséquences que Molinos tire de ce faux principe, contre la résistance positive aux tentations. Enfin le livre des *Maximes* condamne expressément *l'acte continu* des faux mystiques; mais il fait consister la perfection dans *un état habituel de pur amour, où le désir des récompenses et la crainte des châtimens n'ont plus de part.*

91. — Nous croyons que cette exposition des erreurs du Quiétisme suffit pour mettre le lecteur au courant de la controverse relative au livre des *Maximes*, et peut être considérée comme le résumé des nombreux écrits auxquels cette controverse donna lieu. On a vu plus haut (2) avec quelle ardeur Fénelon travailla, pendant plus de deux ans, à justifier le texte de son livre, dont il ne prenoit pas à la rigueur les expressions inexactes, et combien fut prompte et sincère son obéissance au jugement qui le condamnoit. Il n'entre pas dans notre plan, de retracer en détail cette partie si touchante de son histoire; mais nous ne doutons pas qu'on ne retrouve ici avec plaisir le témoignage de son humble soumission, rapporté par un de ses historiens, qui l'avoit recueilli de sa propre bouche. « Ma soumission, disoit-il souvent au chevalier » de Ramsay, n'étoit point un trait de politique, » ni un silence respectueux, mais un acte intérieur d'obéissance rendue à Dieu seul. Selon » les principes catholiques, j'ai regardé le jugement de mes supérieurs comme un écho de » la volonté suprême. Je ne me suis point arrêté aux passions, aux préjugés, aux disputes » qui précédèrent ma condamnation. J'entendis » Dieu me parler comme à Job du milieu de ce » tourbillon, et me dire : *Qui est celui qui mêle des sentences avec des discours inconsidérés* (3)? » Et je lui répondis : *Puisque j'ai parlé indiscrètement, je n'ai qu'à mettre ma main sur ma bouche et me taire* (4). Depuis ce temps, je ne » me suis point retranché dans les vains subterfuges de la *question de fait et de droit*. J'ai » accepté ma condamnation dans toute son » étendue. Il est vrai que les propositions et les » expressions dont je m'étois servi, et d'autres » bien plus fortes, avec bien moins de correctifs, » se trouvent dans les auteurs canonisés; mais » elles n'étoient point propres pour un ouvrage » dogmatique. Il y a une différence de style qui » convient aux matières et aux personnes différentes. Il y a un style du cœur, et un autre » de l'esprit; un langage de sentiment, et un » autre de raisonnement. Ce qui est souvent » une beauté dans l'un, est une imperfection dans l'autre. L'Eglise, avec une sagesse » infinie, permet l'un à ses enfans simples; mais » elle exige l'autre de ses docteurs. Elle peut » donc, selon les différentes circonstances, sans » condamner la doctrine des saints, rejeter » leurs expressions fautives, dont on abuse (5). »

92. — Ces paroles, plusieurs fois recueillies de la bouche même de Fénelon, pendant les dernières années de sa vie, par le chevalier de Ramsay, peuvent servir à expliquer quelques-unes de ses expressions, qui, faute d'être bien comprises, pourroient obscurcir le fait de son entière et parfaite soumission au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes*. Il résulte, en effet, des paroles que nous venons de citer, que Fénelon n'a jamais entendu à la rigueur les expressions répréhensibles de ce livre; que, loin d'en adopter les erreurs, il les a toujours sincèrement détestées; en un mot, que tous ses torts, en cette matière, se réduisoient à s'être servi de plusieurs *expressions qui n'étoient point propres pour un ouvrage dogmatique*. Conformément à cette explication, Fénelon a toujours soutenu, depuis la condamnation de son livre, qu'il n'avoit jamais été dans *l'erreur sur le fond de la doctrine*, et qu'à proprement parler, *il ne s'étoit jamais rétracté* (6). Ces der-

(1) Le Quiétisme des anciens hérétiques, aussi bien que celui de Molinos, fait consister la perfection dans un *état de passiveté*, qui dispense l'ame de tous les actes des vertus, et de toute résistance positive aux tentations. Mais nous n'oserions assurer que les anciens hérétiques aient admis, aussi clairement que Molinos, l'*acte continuel de contemplation*, qui renferme en lui seul toutes les vertus distinctes.

(2) *Première partie*, article 1er, section 3e.

(3) *Job*, XXXVIII, 2.

(4) *Ibid*, XXXIX, 34.

(5) *Histoire de Fénelon*; livre III, n. 129.—*Hist. de la vie et des ouvrages de Fénelon*, par M. de Ramsay; *Amsterdam*, 1727, page 68.—*Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf; liv. III, page 511, édition *in-4o*.—Bergier, *Dict. théol.* article *Quiétisme*.

(6) *Corresp. de Fénelon sur le Quiétisme;* Lettres des 2 juillet, 9 et 21 octobre 1699. — *Lettres diverses; Mémoire* de Fénelon au P. Le Tellier, au commencement de 1710 (n. 3.) Sa

nières expressions, considérées en elles-mêmes, pourroient sans doute paroître extraordinaires. Mais, dans le sens où Fénelon les expliquoit, elles se concilient parfaitement avec son entière soumission au jugement du saint-siége. On s'en convaincra de plus en plus, en lisant le développement qu'il fait lui-même de ses sentimens, dans ses lettres des 9 et 21 octobre 1699, à l'occasion d'un ouvrage que l'abbé de Chevremont songeoit alors à publier, sur la controverse du Quiétisme, et dans lequel il se proposoit de rappeler avec éloge la parfaite soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement du saint-siége (1) : « Le » terme de *rétractation*, dont M. l'abbé de Che- » vremont se sert, dit Fénelon dans la première » de ces lettres, ne s'emploie d'ordinaire, que » quand un homme avoue qu'il a cru une doc- » trine qu'il reconnoît fausse. En ce sens, je » ne me suis jamais rétracté. Au contraire, j'ai » toujours soutenu que je n'avois jamais cru » aucune des erreurs en question. Le Pape n'a » condamné aucun des points de ma vraie doc- » trine, amplement éclaircie dans mes défenses. » Il a seulement condamné les expressions de » mon livre, avec *le sens qu'elles présentent na- » turellement*, et que je n'ai jamais eu en vue... » Dire que je me suis rétracté, ajoute Fénelon » dans sa lettre du 21 octobre, ce seroit faire » entendre que j'ai avoué avoir eu des erreurs; » et ce seroit me faire une injustice, dont je » crois cet abbé très-incapable. Dire que je me » suis rétracté, quoique j'aie déclaré *que je n'a- » vois jamais cru aucune des erreurs qu'on m'a- » voit imputées*, c'est faire entendre que j'ai » parlé de mauvaise foi. Il est inutile de dire » que M. l'abbé n'entend, par le terme de *ré- » tractation*, qu'une condamnation de mes ex- » pressions, sans rétracter le fond de mes sen- » timens. Le dictionnaire de M. l'abbé n'est » point celui de l'Eglise, ni même du monde » entier. Le terme de *rétractation*, quand on ne » l'explique pas, emporte, dans notre langue, la » condamnation d'une opinion fausse qu'on » avoue avoir crue. Convient-il à un auteur qui » m'estime, dit-il, qui veut me faire plaisir, » et qui demande chez moi un asile, de se ser- » vir, en parlant de moi, d'un terme si odieux » dans l'usage public, et qui sera naturellement » si mal pris dans une affaire si délicate et si » importante? Ne devroit-il pas, au contraire, » choisir avec précaution les termes les plus » clairs et les plus doux, pour écarter toute idée » de *rétractation* sur aucune erreur effective? »

93. — Nous avons cru devoir entrer dans ces détails, pour aller au-devant des mauvaises interprétations qu'on pourroit donner, contre l'intention de l'illustre prélat, à une expression qui peut, aux yeux de quelques personnes, avoir besoin d'explication. Le même motif nous engage à déclarer ici, que, parmi les nombreux manuscrits de Fénelon que nous avons eus sous les yeux, et que nous avons soigneusement examinés pour préparer l'édition de ses *Œuvres*, nous n'avons rien trouvé qui ne fût parfaitement conforme aux explications que nous venons de donner. Sa correspondance même la plus particulière, et ses lettres les plus confidentielles à des amis pour lesquels il n'avoit rien de caché, loin d'obscurcir ces explications, ne font que les rendre plus certaines et plus incontestables. Au reste, elles seront mises dans un nouveau jour, par la *Dissertation* qu'on trouvera à la suite de cette *seconde partie*, et dans laquelle nous examinerons ce qu'il faut penser de la tradition relative à l'ostensoir d'or pur, donné par Fénelon à son église métropolitaine, en 1714, pour perpétuer le souvenir de son humble soumission au jugement du saint siége contre le livre des *Maximes* (2).

ARTICLE III.

QUESTIONS AGITÉES ENTRE BOSSUET ET FÉNELON, PENDANT LA CONTROVERSE DU QUIÉTISME, ET SUR LESQUELLES LE SAINT-SIÉGE N'A PAS JUGÉ A PROPOS DE PRONONCER.

94. — Objet de ce troisième article.
95. — Quatre difficultés principales entre Bossuet et Fénelon.

94. — La plupart des historiens de cette controverse (3) ont remarqué que l'évêque de

lettre au même, du 27 juin 1712. — Deux lettres au pape Clement XI, imprimées à la suite de la *Dissertation sur l'amour pur*; tome IX des *Œuvres de Fénelon*.

(1) L'abbé de Chevremont, dont il est ici question, songeoit alors à se retirer dans le diocèse de Cambrai, pour y travailler sous les ordres de Fénelon. Cet abbé s'occupoit d'un ouvrage sur le Quiétisme, qu'il publia en effet, peu de temps après, sous ce titre : *Le Christianisme éclairci, sur les différends du temps en matière de Quiétisme*, par l'abbé de ***; *Amsterdam*, 1700, *in*-8°. Il seroit difficile de trouver un ouvrage aussi ennuyeux, aussi peu instructif, en un mot, aussi rebutant, soit pour le fond, soit pour la forme. Aussi fut-il fortement critiqué, cette même année, par le ministre Poirée, dans le § 2 de la *Préface* de sa *Théologie réelle*. (*Amsterdam*, 1700, *in*-12.) Quoique les préjugés de secte aient inspiré à ce dernier auteur une partie de ses observations, on doit reconnoître que, sur bien des points, sa critique n'étoit que trop fondée.

(2) Remarquez en particulier le n. 30 de cette *Dissertation*.

(3) *Histoire de Fénelon*, par de Ramsay; pages 58 et suiv. — *Histoire de Fénelon*, par le cardinal de Bausset; livre II, n. 29. — *Mémoires chronolog.* du P. d'Avrigny, 12 mars 1699; t. IV. — *Histoire de l'Eglise*, par Bérault-Bercastel; livre LXXXII. — *Relation* manuscrite *sur le Quiétisme*, par M. Dupuy. — *Hist. de l'Eglise de Meaux*, par D. Toussaints Duplessis: liv. V, n. 79;

Meaux, en s'élevant avec une juste sévérité contre les erreurs de la nouvelle mysticité, parut s'écarter, en quelques points, de la doctrine des vrais mystiques, dont il convenoit lui-même n'avoir pas fait une étude fort approfondie, avant les *Conférences d'Issy* (1). Il ne sera pas inutile d'entrer, à ce sujet, dans quelques détails, pour achever de donner une juste idée des erreurs du Quiétisme, et pour ne pas exposer le lecteur à confondre avec la doctrine des faux mystiques, certaines opinions contre lesquelles Bossuet s'éleva très-fortement, dans le cours de cette controverse. Nous croyons cependant qu'il est de notre devoir de nous borner ici à l'office de rapporteur, c'est-à-dire au simple exposé des sentimens, et des raisons alléguées par les deux parties. Il ne nous appartient pas de prononcer entre deux adversaires tels que Bossuet et Fénelon, et sur des questions que l'Eglise n'a pas jugé à propos de décider. Nous déclarons même hautement, qu'en matière de spiritualité, nous ne connoissons d'autres guides que les ouvrages généralement regardés dans l'Eglise comme les règles d'une sage direction, tels que les écrits de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse, de saint François de Sales, et des autres mystiques également respectés par l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai.

95. — Dès l'origine de cette controverse, comme nous l'avons déjà remarqué, les difficultés, entre les deux prélats, roulèrent principalement sur quatre points, savoir : la *nature de la charité*, la *nature de l'oraison* ou *contemplation passive*, l'état de perfection appelé par les mystiques *vie unitive* ou *état passif*, enfin les *épreuves* ou les *tentations de l'état passif* (2).

§ Ier.

Controverses sur la nature de la charité.

96. — Comment Bossuet explique la nature de la charité, dans son *Instruction sur les états d'oraison*.
97. — Difficultés de Fénelon contre cette doctrine.

96. — En signant les *Articles d'Issy*, Bossuet n'avoit pas prétendu renoncer à son opinion particulière sur la nature de la charité. On ne tarda même pas à voir que, bien loin de la désavouer, il regardoit le sentiment contraire comme une des principales erreurs du Quiétisme, et comme le *point décisif*, auquel on pouvoit réduire toutes les discussions relatives au livre des *Maximes*.

Dans son *Instruction sur les états d'oraison*, publiée en 1697, un an après les *Conférences d'Issy*, il attribuoit à saint Thomas, et adoptoit lui-même la doctrine suivante : « La charité est » l'amour de Dieu, en tant qu'il nous communique la béatitude, en tant qu'il en est la » cause, le principe, l'objet ; en tant qu'il est » notre fin dernière... Ces *en tant*, que le saint » docteur répète sans cesse en cette matière, » sont usités dans l'Ecole, pour expliquer les » raisons formelles et précises; en sorte que, » d'aimer Dieu comme nous communiquant sa » béatitude, emporte nécessairement que la » béatitude communiquée est, dans l'acte de » charité, une raison formelle d'aimer Dieu, et » par conséquent, un motif dont l'exclusion ne » peut être qu'une illusion manifeste. C'est ce » qui fait ajouter à ce saint docteur, que *si, par* » *impossible, Dieu n'étoit pas tout le bien de* » *l'homme, il ne lui seroit pas la raison d'aimer*... C'est donc une illusion d'ôter à l'amour » de Dieu le motif de nous rendre heureux; et » c'est une contradiction manifeste de dire, » d'un côté, avec saint Thomas, qu'on doit » aimer Dieu, en tant qu'il nous communique » la béatitude, et, de l'autre, exclure la béatitude d'entre les motifs de l'amour, puisque » la raison d'aimer ne s'explique pas d'une » autre sorte..... C'est le vœu et la voix commune de toute la nature,..... qu'on veut être » heureux, et qu'on ne peut pas ne le pas vouloir, ni s'arracher ce motif dans aucune des » actions que le raison peut produire; en sorte » que c'en est la fin dernière, ainsi qu'on le » reconnoît dans toute l'Ecole (3). »

97. — A cette doctrine de l'évêque de Meaux, Fénelon opposoit avec confiance, l'enseignement commun des théologiens sur la nature de la charité, le XXXIIIe article d'Issy, auquel Bossuet n'avoit pu s'empêcher de souscrire, et l'autorité même des Pères qu'il invoquoit en sa faveur.

I. — *Examen de la question, d'après l'enseignement commun des Théologiens.*

98. — Trois argumens principaux, contre l'opinion de Bossuet.

pages 487, 504, etc. — Bergier, *Dictionnaire Théol.* article *Quiétisme.*

(1) *Questions à M. de Noailles*, en présence de madame de Maintenon; 2e question; tome IV des *OEuvres de Fénelon*, page 105. — *Réponse à la Relation sur le Quiétisme*; n. 18, tome VI. — *Remarques sur la Réponse à la Relation*; article 7, § 1. *OEuvres de Bossuet*; tome XXX, page 88.

(2) Voyez les écrits de Fénelon que nous avons cités plus haut, page 179, *note* 2.

(3) *Instruct. sur les états d'oraison*; livre X, n. 29; t. XXVII, pages 450 et suiv.

98. — La définition de la charité, généralement admise par les théologiens; leur enseignement commun sur la nature de l'acte de charité, par lequel l'homme se rapporte expressément à Dieu, en tant que fin dernière; enfin la différence essentielle qu'ils assignent entre l'espérance et la charité, fournissoient à l'archevêque de Cambrai ses principales difficultés contre l'opinion de l'évêque de Meaux.

99. — 1° L'argument tiré de la *définition de la charité*, avoit d'autant plus de force contre ce prélat, qu'il ne croyoit pas pouvoir la contester, et qu'il l'admettoit même expressément, comme nous l'avons déjà remarqué (1). « Pour » montrer à M. de Cambrai, disoit-il, que c'est » en vain qu'il prétend se faire valoir envers » le public, comme le défenseur particulier de » l'amour désintéressé, on lui accorde sans » peine, avec le commun de l'Ecole, ce qu'il » demande dans sa lettre, que *la charité est un* » *amour de Dieu pour lui-même, indépendam-* » *ment de la béatitude qu'on trouve en lui* (2). »

Si la charité, reprenoit Fénelon, est *l'amour de Dieu pour lui-même, indépendamment de la béatitude qu'on trouve en lui;* comment peut-on dire que la charité est *l'amour de Dieu, en tant qu'il nous communique la béatitude*, et que *la raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte?* Il est bien vrai que la charité, ayant pour objet toutes les *amabilités* ou *perfections absolues* de Dieu, ne le regarde pas seulement comme bon en lui-même, mais aussi comme bienfaisant et communicatif, puisque ce dernier attribut de Dieu est en lui une *spéciale amabilité*, comme parlent les théologiens (3). Mais ajouter que la béatitude est le *motif* essentiel de tous nos actes raisonnables, et en particulier le *motif formel*, la *raison précise* de l'acte de charité; que *la raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte;* n'est-ce pas renverser la définition commune de cette vertu, et la possibilité de l'amour de Dieu pour lui-même, indépendamment de la béatitude qu'on trouve en lui (4)?

100. — L'évêque de Meaux sembloit, à la vérité, prévenir cette objection en reconnoissant que, dans l'acte de charité, on peut faire *une abstraction passagère et momentanée* du motif de la béatitude (5); mais l'archevêque de Cambrai lui répondoit « qu'on ne peut jamais, » dans l'acte propre d'une vertu, faire abstrac- » tion de son *motif* ou *objet formel*. Si donc, » ajoutoit-il, *le dessein d'être heureux* est *la* » *raison d'aimer*, et si Dieu, dans le cas im- » possible où il ne seroit plus notre béatitude, » *ne seroit plus la raison d'aimer* à notre égard; » il s'ensuit évidemment qu'on ne peut avoir » de l'amour pour lui, que par cette *raison d'ai-* » *mer;* il s'ensuit que c'est en tant que béati- » fiant, ou en tant qu'il est notre béatitude, » que nous devons le considérer dans tout acte » de charité. Donc l'abstraction est imprati- » cable, selon M. de Meaux; et, en détruisant » la seule *raison d'aimer*, elle ne laisseroit plus » rien d'aimable en Dieu (6). »

101. — 2° La doctrine de l'Ecole, sur la *nature de l'acte de charité*, fournissoit à Fénelon un second argument, qui ne lui sembloit pas moins décisif que le premier. C'est la doctrine constante de l'Ecole, disoit-il, que, dans l'acte de charité, l'homme se rapporte expressément à Dieu, en tant qu'il est la fin dernière de toutes les créatures. Or, peut-on dire avec vérité que l'on se rapporte expressément à Dieu en tant que fin dernière, par un acte dont la béatitude est le *motif propre* et la *raison précise?* Un homme qui, dans l'acte même de la charité, c'est-à-dire, dans l'exercice de la vertu la plus excellente, ne se rapporteroit à Dieu que par le motif de la béatitude, ne mettroit-il pas évidemment sa fin dernière dans la béatitude, c'est-à-dire, dans un objet créé, au lieu de la mettre dans Dieu même, auteur de la béatitude? « Selon M. de Meaux, disoit Féne- » lon, le bonheur (que nous cherchons en Dieu)

(1) Voyez plus haut, art. 1er, § 1er, n. 9.

(2) *Rép. à une Lettre de M. de Cambrai. OEuvres de Bossuet*; tome XXVIII, page 237. — *Second Ecrit sur le livre des Maximes*; n. 12. — *Cinquième Ecrit*; n. 10. — *Préface sur l'Instruct. past.* n. 3, 80, 92, etc. Ibid. page 120, 511, 327, 614, 626.

(3) *Cinquième Ecrit*; n. 10.

(4) *Rép. au* Summa Doctrinæ; n. 1; *OEuvres de Fénelon*; tome IV. — *Véritables Oppos.* n. 2, tome V. — *Troisième Lettre à Bossuet contre les divers Ecrits*; n. 1 et 2; tome VI.

(5) *Etats d'orais. Additions*; n. 7; tome XXVII, p. 478. — *Rép. à une Lettre de M. de Cambrai*; tome XXVIII, page 236. — *Summa Doctrinæ*; n. 8; ibid. page 310.

(6) *Verit. Oppos.* 1re partie, n. 23; tome V. — *Rép. au* Summa Doctrinæ; 5e obj. page 497.

» est notre *fin dernière, ainsi qu'on le reconnoît* » *dans toute l'Ecole.* N'est-il pas étonnant que » ce prélat fasse dire à toute l'Ecole, que la » béatitude formelle, qui est quelque chose de » créé, selon tous les théologiens, soit notre » *fin dernière?* Il est au contraire certain, selon » l'Ecole, que la béatitude formelle n'est que » l'action par laquelle l'homme arrive à sa der- » nière fin, qui est la gloire de Dieu (1)... La » béatitude, monseigneur, est si peu la fin der- » nière, que c'est, selon Sylvius rapporté par » vous-même, et selon la plupart des autres » théologiens, ce qu'on ne peut vouloir *princi-* » *palement* et comme *fin dernière*, au lieu de » la gloire de Dieu, que par un renversement » de l'ordre. Il faut, dit Sylvius, *exercer l'a-* » *mour, et pratiquer les bonnes œuvres, pour la* » *béatitude, comme fin de ses bonnes œuvres.* » *Mais, en passant outre, il faut rapporter notre* » *béatitude à Dieu, comme à la fin simplement* » *dernière, étant tellement disposés, que, s'il* » *n'y avoit point de béatitude à attendre, nous* » *voudrions néanmoins l'aimer de même* (2). Ce » n'est point pour être heureux qu'il faut glo- » rifier Dieu; mais c'est pour glorifier Dieu » qu'on doit vouloir être heureux (3). »

102. — Pour résoudre ces difficultés, Bossuet observoit que la gloire de Dieu et notre béatitude sont deux choses inséparables; en sorte que, vouloir la béatitude, c'est vouloir glorifier Dieu, et vouloir glorifier Dieu, c'est vouloir la béatitude. « Vous croyez, disoit-il à Fénelon, » nous embarrasser par cette demande : *Veut-* » *on glorifier Dieu pour être heureux, ou bien* » *veut-on être heureux pour glorifier Dieu* (4)? » On vous répond en deux mots : Ces deux » choses sont inséparables : la gloire de Dieu » est sans doute plus excellente en elle-même » que la béatitude de l'homme; mais cela ne » fait pas qu'on puisse séparer ces choses..... » J'ajoute : vouloir être heureux, c'est confu- » sément vouloir Dieu : vouloir Dieu, c'est dis- » tinctement vouloir être heureux. J'ai avancé » cette vérité, dès l'*Instruction sur les états d'o-* » *raison;* combattez-la, si vous pouvez; si vous » ne pouvez, abandonnez votre vain système, » qu'elle renverse par le fondement (5). »

103. — Fénelon croyoit que cette réponse laissoit subsister toute la difficulté : 1° parce que la gloire de Dieu, bien loin d'être *inséparable* de notre béatitude surnaturelle, n'y est unie que par un don de Dieu purement gratuit, et peut en être séparée, de l'aveu même de Bossuet, par une abstraction passagère de notre esprit (6); 2° parce que notre béatitude étant, de l'aveu de Bossuet, moins excellente que la gloire de Dieu, doit par conséquent lui être rapportée, selon la règle naturelle, qui veut que la chose moins parfaite soit rapportée à la plus parfaite. « Enfin, monseigneur, lui disoit-il, » vous parlez ainsi : *On vous répond en deux* » *mots : Ces deux choses sont inséparables.* Mais » ces deux mots *suffisent-ils* pour répondre à » une si grande question? La gloire de Dieu » étoit-elle, avant ses promesses, absolument » inséparable de notre béatitude surnaturelle? » un don gratuit est-il une dette? l'homme » n'auroit-il jamais pu glorifier Dieu sans ce » don gratuit?..... Il n'est donc pas permis de » dire que ces deux choses sont absolument *in-* » *séparables :* toute l'Ecole déclare qu'elles » peuvent être séparées, par simple abstraction, » dans des actes passagers. Vous avouez au » moins que ce sont *deux choses :* de plus, vous » reconnoissez que l'une, qui est la gloire de » Dieu, est *plus excellente en elle-même* que » l'autre, qui est notre béatitude... Si on rap- » porte, selon la règle, l'une à l'autre, c'est- » à-dire, la moins parfaite *à la plus excellente,* » celle qui est rapportée, loin d'être la dernière, » n'est plus qu'un moyen par rapport à celle » qui est la seule véritable fin dernière. Direz- » vous, monseigneur, ce qui est inouï dans » l'Eglise, savoir, qu'on ne rapporte point l'une » de ces deux fins à l'autre, parce qu'elles sont » inséparables? direz-vous que, comme nous » devons désirer notre bonheur pour la gloire de » Dieu, nous devons également désirer la gloire » de Dieu pour notre bonheur? Ne seroit-ce » pas nous mettre en égalité avec Dieu, par un » rapport égal et réciproque de notre béatitude » à sa gloire, et de sa gloire à notre béatitude? » Avouez donc qu'il est essentiel que la créa- » ture rapporte son bonheur, comme fin subal- » terne, à la gloire de Dieu, comme à son » unique fin dernière, sans rapporter jamais la » gloire de Dieu à son bonheur (7). »

104. — 3° L'enseignement universel des

(1) *Véritables oppositions;* Ire partie, n. 5. tome v.

(2) Sylv. in 2. 2. quæst. 27, art. 3.

(3) *Troisième Lettre* à Bossuet *contre les divers Ecrits;* n. 13, tome vi.

(4) Ibid. n. 4.

(5) *Réponse à quatre Lettres de M. de Cambrai;* n. 15; tome xxix, page 54, 55.

(6) *Etats d'oraison.* Addit. n. 7; tome xxvii, page 488.—*Réponse à une Lettre de M. de Cambrai;* tome xxviii, page 236. — *Summa Doctrinæ*, n. 8. ibid. page 310.

(7) *Troisième Lettre* à Bossuet *contre sa Réponse à quatre Lettres;* n. 11, tome vi. On peut consulter encore la *Lettre* à Bossuet *sur la Charité;* 6e obj. — *Dissert. de Amore puro;* 1^a part. cap. 1, n. 1 et 2; tome ix.

théologiens sur l'*excellence de la charité*, et sur les caractères qui la distinguent de l'espérance, fournissoit à l'archevêque de Cambrai un troisième argument, également digne d'attention. » Presque toute l'Ecole, disoit-il, enseigne que » l'espérance est intéressée, et moins parfaite que » la charité, précisément à cause qu'elle désire » Dieu pour soi, en tant que béatifiant, et comme » sa béatitude ou récompense. Or est-il que M. de » Meaux veut que la charité désire Dieu en tant » que béatifiant pour nous, et qu'il ne *soit pas* » *possible à la charité de se désintéresser à* » *l'égard de la béatitude*. Donc la charité de M. de » Meaux est aussi intéressée que l'espérance de » presque toute l'Ecole. Donc la charité, qui, » selon saint Paul, est *plus grande* que les deux » autres vertus théologales, n'est point, selon » M. de Meaux, plus parfaite que l'espérance » de presque toute l'Ecole ; et l'amour parfait, » selon ce prélat, n'a rien au-dessus de l'amour » que presque toute l'Ecole croit insuffisant, » quand il est seul, pour justifier (1). » A l'appui de ce raisonnement, Fénelon invoquoit l'autorité de saint Thomas, et particulièrement les passages que nous avons cités plus haut, dans lesquels le saint docteur, assignant la différence précise entre l'espérance et la charité, enseigne expressément que *la charité s'attache à Dieu considéré en lui-même, et non par la considération des biens qui nous viennent de lui* (2).

105. — Bossuet croyoit résoudre cette difficulté en assignant entre l'espérance et la charité une différence, selon lui, *plus profonde et plus radicale*, et qu'il appuyoit également sur l'autorité de saint Thomas. « L'espérance et la » charité, disoit-il, regardent la jouissance de » Dieu, chacune d'une manière différente : » l'espérance comme un bien absent et difficile » à acquérir, et la charité comme un bien déjà » si uni et si présent, que nous n'aurons pas un » autre amour, quand nous serons bienheureux, » selon ce que dit saint Paul : *La charité ne* » *périt jamais*.... De là vient que la charité, » qui, de sa nature, a la force de nous unir » immuablement et inséparablement à Dieu, par » là est incompatible avec l'état de péché ; ce » qui ne convenant pas à l'espérance, il n'en » faut pas davantage pour mettre une éternelle » différence entre les opérations de ces deux » vertus (3). »

106. — Fénelon, bien loin de se croire vaincu par cette réponse, y trouvoit une nouvelle preuve de son opinion. « De grâce, monsei- » gneur, disoit-il à Bossuet, jetez les yeux sur » les inconvéniens où vous tombez par votre » propre principe. 1° Si la charité ne regardoit » ici-bas qu'une béatitude présente, elle ne » regarderoit point une béatitude véritable. » Vous savez mieux que moi, qu'il n'y a de » vraie béatitude que celle qui est l'assemblage » de tous les biens : saint Augustin assure sou- » vent, que celui qui espère être heureux ne » l'est pas encore. Si donc la charité d'ici-bas » ne regarde qu'une béatitude présente, elle » ne regarde pas la vraie et pleine raison d'aimer, » qui est la béatitude vraie et complète. En cela » elle est moins parfaite que l'espérance même, » qui regarde la parfaite raison d'aimer, savoir, » la béatitude pleine et consommée. 2° La » béatitude future et absente étant la seule dont » nous disputons, vous voilà réduit à avouer » que cette béatitude n'est point un motif dans » l'acte de charité. Vous ne pouvez donner » pour motif à l'acte de charité, qu'une béati- » tude imparfaite, passagère, terrestre, qui » n'est qu'une simple délectation et union » d'amour ici-bas. Est-ce là cette béatitude » pleine, céleste, éternelle, et fondée sur la » vision intuitive, dont il est uniquement » question entre nous (4). »

Quant à l'autorité de saint Thomas, que l'évêque de Meaux invoquoit en sa faveur, l'archevêque de Cambrai avouoit que le saint docteur ne parle pas toujours avec la même clarté sur la question présente, et que plusieurs de ses expressions peuvent avoir besoin d'explication; mais il reprochoit à Bossuet de négliger les passages où le saint docteur traite la question *ex professo*, et de s'appuyer uniquement sur ceux où elle n'est traitée qu'en passant, et comme par occasion. On comprend aisément que nous ne pouvons entrer dans le détail de cette discussion ; il nous suffit de renvoyer, sur ce sujet, aux écrits des deux prélats (5). Nous remarquerons seulement en

(1) *Réponse au* Summa Doctrinæ ; 2e obj.

(2) Voyez les passages de saint Thomas que nous avons cités plus haut, art. 1er, § 1er, n. 6.

(3) *Cinquième Ecrit* ; n. 12 ; tome XXVIII, page 515. — *Réponse à quatre Lettres de M. de Cambrai* ; n. 17 ; tome XXIX, page 57.

(4) *Troisième Lettre* à Bossuet *contre la Réponse à quatre Lettres*; n. 8 ; tome VI.—Voyez aussi la *troisième Lettre contre les divers Ecrits* ; 5e obj. tome VI.— *Dissert. de Amore puro* ; 1a part. cap. 1, n. 4 ; tome IX.

(5) Bossuet, *Etats d'oraison* ; livre X, n. 29. — *Summa Doctrinæ* ; n. 8. — *Réponse à quatre Lettres* ; n. 17. — *Schola in tuto* ; passim. — Fénelon, *Véritables oppositions* ; 1re partie, n. 24 ; tome V. — *Réponse au* Summa ; 7e obj. p. 302 ; tome IV. —*Quatrième Lettre à M. de Paris*; n. 16, etc. tome V.—*Troisième Lettre contre la Réponse à quatre Lettres* ; n. 7 et 8;

passant, que Bossuet, en invoquant, à l'appui de son opinion, l'autorité de saint Thomas, croyoit retrouver dans ce saint Docteur la doctrine même de saint Augustin. La réponse de Fénelon aux passages de ce dernier, que nous rapporterons plus bas, (n° 111, etc.) fera suffisamment connoître ce qu'il répondoit aux passages de saint Thomas.

II. — *Examen de la question, d'après le XXXIIIe article d'Issy.*

107. — Bossuet opposé à lui-même, sur les suppositions impossibles.
108. — Comment il explique cette contradiction apparente.
109. — Difficultés contre cette explication.

107. — Fénelon ne trouvoit pas moins de difficulté à concilier l'opinion de Bossuet, sur la nature de la charité, avec le XXXIIIe article d'Issy, et avec les nombreux passages de l'*Instruction sur les états d'oraison* (1), qui autorisent expressément les actes d'amour fondés sur des suppositions impossibles. « Il est vrai, disoit » Fénelon, que M. de Meaux autorise les sup» positions impossibles, par saint Clément » d'Alexandrie, qui en a fait *dès l'origine du* » *christianisme;* par *toute l'école de saint Chry*» *sostôme;* par *saint Thomas, Estius, Fromond;* » par *toute l'Ecole*, où elles sont *célèbres;* sans » parler des *mystiques, où elles sont fréquentes.* » Voilà de grandes autorités; et il semble que » ce prélat veut tenir tous les savans en respect » pour de telles suppositions, faites par *tout ce* » *qu'il y a de plus grand et de plus saint dans* » *l'Eglise*... Il dit que l'acte fondé sur cette » supposition, est un abandon, qui, lorsqu'il » est sérieux, n'est que pour les Pauls, pour » les Moïses, c'est-à-dire pour les *parfaits*... » M. de Meaux veut donc, par tant de grandes » expressions, donner à cet acte tout le sérieux » et toute la réalité qu'un acte peut avoir. D'un » autre côté, comment peut-on faire sincère» ment et sérieusement un sacrifice condi» tionnel de sa béatitude, si on ne peut faire » aucun acte raisonnable, sans le *motif* ou la » *raison formelle de la béatitude*, et *sans le* » *dessein d'être heureux*, parce que c'est la » *raison d'aimer*, et qu'*elle ne s'explique pas* » *d'une autre sorte*? Il est vrai que l'acte de » renoncement conditionnel à la béatitude n'ex» clut pas le désir de la béatitude dans d'autres » actes; mais le motif de la béatitude ne peut » entrer dans l'acte où l'on y renonce condi» tionnellement..... Cet acte n'a donc pas *la* » *raison d'aimer;* il n'est donc pas de ceux *que* » *la raison peut produire*, et qui tendent *à la* » *fin dernière*. Ce n'est donc qu'un *pieux excès* » *et une amoureuse extravagance*...... Quand » une définition de la charité jette son auteur » dans un inconvénient si extrême, il faut » qu'elle soit bien fausse, pour ne rien dire de » pis (2). »

108. — Pour concilier la pratique des actes en question, avec ses principes sur la nature de la charité, Bossuet soutenoit que, par ces actes si excellens, les saints ne renoncent en apparence à leur béatitude, que pour la mieux *assurer;* en sorte que cet acte d'abandon est, au fond, un *désir de la béatitude d'autant plus ardent qu'il est plus caché : genus desiderii eo ardentioris, quo latentioris* (3). « Bien loin, » ajoutoit-il, de renoncer, par son abandon, à » cette utilité spirituelle, à ce noble intérêt de » posséder Dieu, l'ame sent qu'elle l'assure en » l'abandonnant (4); » d'où il concluoit que, « quand saint Paul a parlé de cette sorte, il n'a » pas prétendu faire un acte plus parfait ni plus » pur que quand il dit : *Je désire la présence* » *de Jésus-Christ :* et, *Je m'étends en avant vers* » *la récompense* (5)... Qu'ajoute à la perfection » d'un tel acte, disoit-il encore, l'expression » d'une chose impossible? rien qui puisse être » réel : rien, par conséquent, qui donne l'i» dée d'une plus haute et plus effective perfec» tion (6). »

109. — « Voilà, reprenoit l'archevêque de » Cambrai, ce qu'on ne peut s'empêcher de » dire des actes de saint Paul et de Moïse, ad» mirés par les saints de tous les siècles, dès » qu'on définit, comme M. de Meaux, *la cha*» *rité un amour de Dieu en tant que béatifiant*, » en y ajoutant que c'est la seule *raison d'aimer*, » *qui ne s'explique pas d'une autre sorte;* et que » s'il ne vouloit point être béatifiant à notre » égard,... il ne nous seroit plus *la raison d'ai*» *mer*. Rien n'est donc plus indécent que de » parler de *la pratique de ces expressions*, qui » *ne peut être sérieuse et véritable que dans les* » *plus grands saints, dans un saint Paul, dans*

tome VI. — *Dissert. de Amore puro;* prim. part. cap. I, fere integro; tome IX.

(1) *Etats d'oraison;* livre IX, n. I, etc. livre X, n. 17, etc. *OEuvres de Bossuet;* tome XXVII, pages 346, 411, etc.

(2) *Vérit. Oppos.* 1re part. n. 12 et 13; tome V.

(3) *Mystici in tuto;* n. 211; tome XXIX, page 191.

(4) *Etats d'orais.* liv. IX, n. 6; tome XXVII, page 366.

(5) Ibid. livre X, n. 22, page 137.

(6) Ibid. n. 19, page 425.

» *un Moïse; c'est-à-dire dans les ames d'une* » *sainteté qu'on ne voit paroître dans l'Eglise* » *que cinq ou six fois dans plusieurs siècles* (1). » Il faut encore moins dire que *c'est une espèce* » *de sacrifice, que Dieu presse, par des touches* » *particulières, à lui faire, à l'exemple de saint* » *Paul* (2). Pour parler sérieusement, il n'y a » aucune *pratique* réelle de ces expressions; ce » n'est point une *espèce de sacrifice*, mais au » contraire une recherche intéressée de sa » propre sûreté. Faut-il être *un saint Paul, ou* » *un Moïse, ou une ame d'une sainteté qu'on ne* » *voit paroître dans l'Eglise que cinq ou six* » *fois dans plusieurs siecles*, pour avoir la per- » mission de faire un acte qui n'a aucune per- » fection réelle au delà d'un acte d'espérance? » ou, pour mieux dire, faut-il être Moïse ou » saint Paul, pour dire qu'on voudroit ce qu'on » ne voudroit pas, et qu'on ne peut même dé- » sirer sincèrement de vouloir en aucun cas, » et pour exprimer, contre la vérité, d'*amou-* » *reuses extravagances?* On voit par cet excès » combien il importe de distinguer l'*amour de* » *bienveillance*, qui ne renferme aucun désir » pour nous, d'avec l'*amour* moins parfait, » qu'on nomme *de concupiscence* ou *d'espé-* » *rance* (3). »

III. — *Examen de la question, d'après l'autorité des Pères, et particulièrement de saint Augustin.*

110. — Témoignages des Pères en faveur de *l'amour pur*.
111. — Doctrine de saint Augustin sur ce point.
112. — En quel sens le saint docteur enseigne que le désir du bonheur est le mobile de toutes nos actions.

110. — Les bornes qui nous sont prescrites ne nous permettent pas de rapporter ici tous les témoignages de la tradition que les deux prélats alléguoient en faveur de leur opinion (4). Il nous suffira de remarquer qu'ils s'appuyoient principalement sur l'autorité de saint Augustin. « Seigneur, s'écrie le saint docteur, en- » flammez tellement mon cœur de votre saint » amour, qu'il ne reste plus rien en moi pour » moi-même, et que je ne me considère plus » moi-même en rien (5)! » Fénelon ne croyoit pas que l'on pût regarder l'amour dont il est ici question, comme fondé sur le motif de la béatitude, puisque le saint docteur désire d'aimer Dieu, au point de s'oublier lui-même. « Voyez, dit-il ailleurs, comment l'amour d'a- » mitié doit être gratuit; car vous ne devez » pas aimer votre ami pour en tirer quelque » utilité... L'ami doit être aimé sans intérêt, » pour lui-même et non pour autre chose. Si » la règle de l'amitié vous invite à aimer un » homme sans intérêt, combien plus Dieu doit-il » être aimé sans intérêt, lui qui vous com- » mande d'aimer l'homme (6)? »

111. A ces témoignages, Bossuet en opposoit plusieurs autres, dans lesquels le saint docteur enseigne que *la charité est un mouvement de l'ame qui tend à jouir de Dieu, pour l'amour de lui-même : motus animi ad fruendum Deo propter seipsum* (7). Mais Fénelon observoit que l'on peut tendre à cette jouissance par deux motifs bien différens, celui de la plus grande gloire de Dieu, ou celui de notre bien particulier. La charité, ajoutoit-il, tend à Dieu par le premier motif, qui est incontestablement le plus parfait : l'espérance au contraire, lorsqu'elle n'est pas actuellement commandée par la charité, tend à Dieu par le second motif, qui est beaucoup moins relevé; ce qui fait que plusieurs saints docteurs ont appelé *mercenaires*, les chrétiens qui ne servent Dieu que par le motif de l'espérance. « Les scolastiques, disoit » l'archevêque de Cambrai, ne manqueront » pas de dire que M. de Meaux abuse un peu » du terme de *jouir*. Il est vrai, diront-ils, qu'il » faut vouloir jouir de Dieu; mais jouir, selon » saint Augustin, ne signifie que *s'attacher à un* » *objet par amour pour lui-même* (8). Voilà le » rapport à nous qui ne s'y trouve point. Jouir, » en ce sens, ne renferme donc aucun rapport » à notre utilité, mais un rapport simple et » total de nous-mêmes à Dieu, pour l'amour » de lui seul. En ce sens, la jouissance est très- » désintéressée, et le désir de la jouissance est » aussi très-désintéressé. Vouloir jouir, c'est » seulement vouloir aimer. Cette jouissance » n'est pas précisément la béatitude. Il est vrai » que la béatitude en résulte; mais l'acte de » charité peut vouloir la jouissance, sans vou- » loir précisément la béatitude qui y est atta- » chée. Un homme peut tous les jours vouloir

(1) *Etats d'orais.* n. 22, page 137
(2) Ibid. n. 19, page 129.
(3) *Vérit. Oppos.* 1re part. n. 20; tome V.—*Dissert. de Amore puro*, part. 1a, cap. 2; tome IX.
(4) *Etats d'orais.* livre X, n. 29 et 30; *Additions* au même ouvrage, n. 2; tome XXVII, page 450, 464 et suiv. — *Vérit. Oppos.* 1re part. n. 8; tome V. — *Seconde Lettre à M. de Paris*, n. 11 et 21; tome V. — *Instr. past.* du 15 septembre; n. 24, etc
(5) Saint Augustin, *In Psal.* 137; n. 2; tome IV, col. 1526.
(6) Saint Augustin, *Serm.* 385; n. 4; tome V, col. 1488.
(7) *De Doct. christ.* lib. III, cap 10, n. 6; tome III, page 50.— *Summ. Doct.* n. 8. *Œuvr. de Bossuet*; tome XXVIII, pag. 305 et suiv.
(8) Saint Augustin, *De Doct. christ.* lib. I, n. 4; tome III, col. 6.

» une chose, sans penser à ce qui en résulte » nécessairement (1). »

112. — A l'appui de son opinion, l'évêque de Meaux invoquoit encore avec confiance cette doctrine de saint Augustin, si conforme au cri de la nature, que *le désir du bonheur est essentiel à l'homme, et le mobile de toutes ses actions.* « Voici, disoit-il, le principe inébranlable de saint Augustin (2), que personne ne » révoqua jamais en doute : *La chose du monde » la plus véritable, la mieux entendue, la plus » éclaircie, la plus constante,... c'est, non-seulement qu'on veut être heureux, mais encore » qu'on ne veut que cela, et qu'on veut tout pour » cela : quod omnes homines beati esse volunt, » idque unum ardentissimo amore appetunt, et » propter hoc cætera quæcumque appetunt.* C'est, » dit-il, ce que crie la vérité ; c'est à quoi nous » force la nature : *hoc veritas clamat : hoc natura compellit :* c'est ce qui ne peut nous être » donné que par le seul Créateur : *Creator » indidit hoc.* Ainsi, quel que soit cet acte où » l'on suppose qu'on voudroit pouvoir renoncer » à la béatitude, si c'est un acte humain et véritable, on ne le peut faire que pour être » heureux : ou le principe de saint Augustin » est faux, ou on l'emporte contre la nature, » contre la vérité, contre Dieu même (3). »

Fénelon étoit bien éloigné de contester le principe de saint Augustin; mais il soutenoit que l'évêque de Meaux n'en saisissoit pas le véritable sens. Il y a, disoit-il, *un désir du bonheur essentiel à l'homme,* et qui le détermine toujours en un certain sens, puisque, dans toutes ses actions raisonnables, il se détermine pour une fin qui lui est agréable. Mais il faut remarquer : 1° que ce désir, en tant qu'essentiel à l'homme et inséparable de tout acte raisonnable, est indélibéré; 2° que ce désir étant inséparable de tout acte raisonnable, est également le motif de toutes nos actions bonnes et mauvaises, et par conséquent ne peut être regardé comme le *motif propre* de l'acte de charité. Or l'état de la question, ajoutoit Fénelon, n'est pas de savoir si le désir au moins indélibéré de la béatitude accompagne tous nos actes; mais de savoir si le désir délibéré de la béatitude est le *motif essentiel de tous nos actes libres*, et si le désir délibéré de la béatitude surnaturelle est le *motif propre de l'acte de charité.* La réponse affirmative à ces questions, selon l'archevêque de Cambrai, est aussi contraire aux principes de la raison et de la foi, qu'au véritable sentiment de saint Augustin. « Je conviens, dit Fénelon, » que Dieu a mis dans l'homme cette pente ou » inclination, (qui fait non-seulement qu'on » veut être heureux, mais encore qu'on ne veut » que cela, et qu'on veut tout pour cela.) Mais » souffrez, monseigneur, que je vous fasse deux » questions : 1° Comment prouverez-vous que » cette pente devienne un *désir délibéré* dans » tout acte humain? Combien avons-nous d'inclinations que nous ne pouvons nous ôter, » et dont les objets n'entrent pourtant pas » *comme motifs* dans nos actes libres... 2° Vous » confondez la béatitude surnaturelle avec une » espèce de béatitude, qui n'est qu'un contentement passager. Le plus étonnant des paralogismes est celui qui règne dans toutes vos » preuves, et que vous ne pourriez abandonner, » sans voir tomber d'abord toute votre controverse. 1° De ce que l'ame a sans cesse l'inclination d'être heureuse, s'ensuit-il que le » bonheur soit le motif de tous ses actes libres? » 2° De ce que l'ame désire, en tout état, son » bonheur ou contentement naturel et passager, » s'ensuit-il qu'elle désire, en tout acte humain » et délibéré, la béatitude surnaturelle ou la » vision béatifique? Si votre raisonnement ne » prouve rien pour la béatitude surnaturelle, » il ne prouve rien pour notre contestation, » où il ne s'agit que de ce seul genre de béatitude. Si au contraire vous dites que la *béatitude surnaturelle* est la *raison d'aimer* en tout » acte humain, vous faites deux choses insoutenables : 1° vous rendez les dons surnaturels » nécessaires à la nature, et vous confondez les » deux ordres de la nature et de la grâce : c'est » l'essentiel de nos questions, à quoi vous ne » répondez jamais. 2° Vous rendriez par là » tout acte de désespoir impossible; car, si la » béatitude surnaturelle, qui est le vrai salut, » est la seule *raison d'aimer*, qu'on veut toujours et en toutes choses, on ne peut plus » tomber dans le désespoir, qui n'est que la » cessation du désir de cet objet suprême (4). »

Fénelon explique, d'après ces principes, le passage de saint Augustin que Bossuet lui opposoit. « Venons à saint Augustin, dit l'archevêque de Cambrai. S'il dit seulement que la

(1) *Rép. au* Summa Doct. 6e obj. page 503.—*Lettre* à Bossuet *sur la charité*; tome IX. Voyez, en particulier, la réponse à la 5e objection. — *Inst. past.* du 15 septembre ; n. 32. — *Dissert. de Amore puro*; part. 1a, cap. 1, n. 5 ; tome IX.

(2) *De Trinitate;* lib. XIII, cap. 8, n. 11 ; tome VII, pages 934, 935.

(3) *Réponse à quatre Lettres de M. de Cambrai*; n. 9 ; tome XXIX, pages 30, 31.

(4) *Seconde Lettre* à Bossuet contre sa *Rép. à quatre Lettres*; n. 3.—*Quatrième Lettre* contre les *div. Ecrits*; 4e obj. tome VI. — *Lettre* à Bossuet *sur la Charité*; 6e obj. tome IX.

» nature a sans cesse l'inclination indélibérée » de se contenter, il dit ce qui est très-véritable: » et dans le fond, c'est tout ce qu'il dit. Si vous » voulez lui faire dire de plus, que le motif » d'être heureux est la seule *raison d'aimer* qui » puisse agir sur l'homme, vous lui ferez dire » que l'homme n'aime Dieu que pour être » heureux, et qu'il veut même la gloire de » Dieu pour son propre bonheur. Ainsi la fin » dernière deviendra subalterne, par rapport à » la subalterne même: la fin deviendra moyen, » et le moyen sera la fin. Les paroles de saint » Augustin ne sont donc vraies, qu'autant » qu'on les réduit à un sens tout contraire au » vôtre (1). »

IV. — *Diverses modifications apportées successivement, par Bossuet à son opinion, sur la nature de la charité* (2).

113. — *Première explication.* La béatitude, *motif essentiel, quoique secondaire*, de la charité.
114. — Difficultés contre cette explication.
115. — *Deuxième explication.* Le *motif secondaire* de la béatitude peut être seulement *virtuel* ou *implicite.*
116. — Difficultés contre cette explication.
117. — Derniers sentimens de Bossuet.

113. — Pressé par les difficultés de son adversaire, Bossuet ne tarda pas à modifier beaucoup la doctrine de son *Instruction sur les états d'oraison.* Dans le *Sommaire de la doctrine du livre des Maximes*, publié au mois d'octobre 1697, et dans plusieurs écrits postérieurs, il avoue que la bonté absolue de Dieu, *sans aucun rapport à nous*, est *le motif principal et spécifique* de la charité, et que la béatitude, loin d'être la seule raison d'aimer, n'est qu'un *motif secondaire* de la charité, quoique *essentiel* à ses actes, et *inséparable* du *motif principal* et *spécifique.* « Quand les théologiens, dit-il, enseignent que la charité ne regarde que Dieu en » soi-même, sans aucun rapport à nous, c'est » en le considérant comme son objet, qu'ils appellent *spécifique;* en sorte qu'ils sont tous » d'accord, sans qu'aucun ose le nier, qu'en » même temps les bienfaits de Dieu, qui se rapportent à nous, nous sont une source inépuisable d'amour, et nous excitent par des motifs » très-pressans, quoique *moins principaux*, à » aimer de plus en plus cette excellence infinie. » Ainsi, pour parler dans la rigueur et dans la » précision scolastiques, il suffiroit à la charité » d'avoir pour objet Dieu très-bon en soi, qui » est son *objet spécifique*, sans lequel la charité » ne peut être; mais, dans la pratique, la charité embrasse tout; elle nous présente Dieu » tout entier, si l'on peut parler ainsi, comme » très-bon en soi, et comme très-bienfaisant » envers nous, par cette plénitude de bonté. » Enflammés par tous ces motifs, nous nous » écoulons en lui, nous nous y attachons, et » nous y demeurons collés, sans que nous puissions être arrachés de cette source de bonté » aussi féconde que parfaite (3). » Il est à remarquer que l'archevêque de Paris, qui, pendant les conférences d'Issy, s'étoit fortement prononcé pour l'opinion de Fénelon sur la nature de la charité, adopta ouvertement, dans l'*Addition* à son *Instruction pastorale* du 27 octobre 1697, la nouvelle explication de Bossuet. Les deux prélats, non contens de donner cette explication comme une doctrine incontestable, représentoient le sentiment contraire comme l'erreur capitale de Fénelon, et comme le *point décisif qui renfermoit la décision du tout.* « Je » m'attache à ce point, disoit l'évêque de Meaux » (l'inséparabilité des motifs primaires, et secondaires de la charité), parce que *c'est le* » *point décisif.* C'est l'envie de séparer ces motifs que Dieu a unis, qui vous a fait rechercher tous les prodiges que vous trouvez seul » dans les suppositions impossibles; c'est, dis-je, » ce qui vous y a fait rechercher une charité » séparée du *motif essentiel* de la béatitude, et » de celui de posséder Dieu (4). »

114. — Quoique cette explication se rapprochât un peu des sentimens de l'archevêque de Cambrai, celui-ci ne la croyoit pas suffisante pour lever les difficultés que nous avons exposées plus haut. En effet, disoit-il, si la béatitude est un motif *essentiel*, quoique *secondaire*, de l'acte de charité, comment peut-on dire que la charité est un amour de Dieu pour lui-même, *indépendamment de la béatitude qu'on trouve en lui?* En quoi l'espérance sera-t-elle plus *intéressée* que la charité, si ces deux vertus ont également la béatitude pour *motif propre* et *essentiel?* Si le motif de la béatitude est inséparable de l'acte de charité, comment

(1) *Deuxième Lettre a Bossuet contre la Reponse a quatre Lettres*; n. 3, page 300.

(2) Fénelon résume ces différentes explications, dans sa *Réponse à l'écrit intitulé :* QUÆSTIUNCULA ; *Œuvres*, tome VIII, page 180.

(3) *Summa Doct.* n. 8; tome XXVIII, page 308. — *Réponse à quatre Lettres*; n. 15 et 18; tome XXIX, pages 54 et 60.

(4) *Rép. à quatre Lettres*; n. 19, page 62. — *Remarques sur la Réponse à la Relation*; Conclusion, § 2, n. 10; tome XXX pages 211, 212. L'archevêque de Paris soutient absolument la même doctrine, dans l'*Addition* à son *Instr. past. contre les illusions des faux mystiques.* Voyez cette *Instr.* dans le tome V des *Œuvres de Fénelon*

peut-on regarder comme des actes héroïques de charité, les actes d'amour fondés sur des suppositions impossibles, puisque ces actes ne sont pas produits par le motif de la béatitude, et sont même fondés sur une abstraction expresse de ce motif? Fénelon observoit d'ailleurs que la nouvelle explication de Bossuet bouleversoit toutes les notions reçues dans l'Ecole, l'usage constant des théologiens étant de regarder l'*objet spécifique* d'une vertu comme le seul *essentiel*, et les objets *secondaires* comme purement *accidentels*, et séparables des actes de cette vertu (1). « Vous dites, monseigneur, » disoit Fénelon à l'archevêque de Paris, que » *la bonté de Dieu, considérée en elle-même,* » *est l'objet principal et spécifique de la charité.* » Mais voici en quoi les *mystiques modernes se* » *trompent*, selon vous : c'est qu'ils ne reconnoissent pas que *notre bonheur éternel* est, » dans l'acte de charité, *un objet moins principal,* » *subordonné et inséparable.* Me permettrez-» vous, monseigneur, de vous représenter qu'on » n'a jamais parlé ainsi dans aucune école? » L'*objet spécifique*, selon tous les théologiens, » est le seul objet essentiel : c'est lui qui cons-» titue l'espèce : hors de lui, tout est accidentel. » L'objet *moins principal*, qui est ajouté au » *spécifique*, ne peut donc être *inséparable.* Si » vous avouez que le motif de la béatitude, dans » l'acte de charité, n'est pas le *spécifique*, et » lui est surajouté accidentellement, vous ren-» versez tout votre systême, et vous établissez » le mien... Si, au contraire, vous soutenez » que ce motif *secondaire* ou *moins principal*, » est *inséparable* ou *essentiel*, cet adoucissement » apparent ne sauve aucune difficulté. Ce qui » est essentiel à la charité, a dû se trouver dans » celle de saint Paul, de Moïse et de tous les » autres saints. En exprimant un amour indé-» pendant du motif essentiel de la béatitude, » ils ont exprimé un blasphème contre l'essence » de la charité; ils ont anéanti l'essence de l'a-» mour même, en détruisant la *raison d'aimer;* » et rien ne peut les excuser, que leur *amou-* » *reuse extravagance* (2)..... Il faut encore » ajouter, disoit Fénelon à Bossuet, que, si la » béatitude est l'unique *raison d'aimer*, comme » vous le prétendez, il n'est point permis de » dire qu'elle est dans l'acte de charité un motif » *secondaire*, et que Dieu parfait en lui-même » y est le motif *principal.* Si la béatitude est » l'unique et totale raison d'aimer, comme vous » le dites, non-seulement elle est le motif *pri-* » *mitif*, mais l'unique et total. Il est visible que » vous n'admettez ce motif *secondaire*, que » pour apaiser l'Ecole par cette mitigation ap-» parente. Dans le fond, votre principe de l'*u-* » *nique raison d'aimer*, réduit tous les motifs à » la béatitude seule (3). »

115. — Ce fut sans doute pour lever entièrement ces difficultés que Bossuet proposa, au mois d'août 1698, une dernière explication, qui le rapprochoit encore davantage de l'archevêque de Cambrai. Déjà il avoit indiqué cette explication, à la fin d'une lettre publiée au mois de mai précédent (4); mais il la développe avec beaucoup plus de précision et de clarté, dans l'opuscule intitulé : *Schola in tuto.* Il y enseigne que le motif de la béatitude, essentiel à tous nos actes, n'est pas toujours *actuel et explicite*, mais qu'il peut être seulement *virtuel* ou *implicite*, en ce sens que l'homme ne peut, dans aucun acte raisonnable, s'arracher le désir naturel de la béatitude (5). Il ajoute que ce motif est inséparable de l'acte de charité, seulement en ce sens que l'idée de Dieu infiniment parfait en lui-même renferme, *au moins d'une manière virtuelle ou implicite*, l'idée de Dieu infiniment bon et communicatif. *Hæc autem sufficiunt*, dit-il, *ut intelligatur Deum, ut in se optimum ac beatissimum, esse* specificum objectum, *quo sine charitas nec esse, nec intelligi, aut cogitari possit : Deum verò, ut benevolum ac beneficum,* motivum *esse* secundarium, *et in primario* saltem virtute *comprehensum. Neque enim illud plenè intelligi potest, Deum esse in se perfectissimum, nisi pariter sit omnipotens, clemens, benevolus; atque adeo horum attributorum amor est necessarius, ad perfectionem charitatis in Deum* (6). Ainsi, après avoir donné la *béatitude communiniquée*, ou la bonté de Dieu envers nous, comme le *motif formel* ou la *raison précise* de l'acte de charité, Bossuet se réduit, dans son dernier ouvrage, à la regarder comme un *motif*

(1) On trouve ces raisons développées dans les ouvrages suivans de l'archevêque de Cambrai : *Rép. au* Summa Doctrinæ, presque entière. — *Quatrième Lettre à M. de Paris*; tome v. — *Troisième Lettre* à Bossuet, *contre tes divers Ecrits.* — *Deuxième et troisième Lettres contre la Rép. à quatre Lettres*, etc. tome vi. — *Lettre sur la Réponse aux Préjugés décisifs*; § 3; tome viii, page 478. — *Dissert. de Amore puro*, part. 1ª, cap. 1, n. 7; tome ix.

(2) *Quatrième Lettre à M. de Paris*; n. 2; tome v,

(3) *Troisième Lettre* à Bossuet *contre sa Rép. à quatre Lettres*; n. 8; tome vi.

(4) *Rép. à quatre Lettres de M. de Cambrai*; n. 26; tome xxxix, page 86.

(5) *Schola in tuto*; quæst. 1, n. 4, prop. 6; tome xxix, p. 210.

(6) *Schola in tuto*; quæst. 1, n. 4, prop. 29, 30; page 214. Voyez, à ce sujet, les lettres de Bossuet à son neveu, du 7 décembre 1698, 19 janvier et 2 mars 1699; tome xlii, page 81, 194, 293.

virtuel ou *implicite*, renfermé dans l'idée de la perfection absolue de Dieu, qui est le motif spécifique et primaire de la charité.

116. — Fénelon croyoit cette dernière explication très-difficile à concilier avec le XXXIII[e] article d'Issy, et avec la doctrine de Bossuet, sur la nature de la charité, dans son *Instruction sur les états d'oraison*. Comment, disoit-il, peut-on regarder le motif, même *virtuel* ou *implicite*, de la béatitude comme essentiel à l'acte de charité, puisqu'il est permis d'en faire expressément abstraction, comme cela se fait dans le cas des suppositions impossibles? Cette difficulté sembloit d'autant plus difficile à résoudre, que l'évêque de Meaux, non content d'avoir autorisé, dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, les actes d'amour fondés sur des suppositions impossibles, avouoit, dans son dernier ouvrage, que, *selon la doctrine du plus grand nombre des théologiens, l'homme devroit aimer Dieu, quand même il n'en espéreroit aucune béatitude* (1). Enfin, ajoutoit Fénelon, les motifs de toutes les vertus distinguées de la charité ne se trouvant pas moins dans l'acte de charité, que le motif de la béatitude, au sens où M. de Meaux l'explique, ne s'ensuivra-t-il pas que toutes les vertus se trouvent réunies dans la charité, et que leur exercice distinct sera inutile? « Dès que vous » introduirez des motifs *virtuels* et *implicites*, » qui se confondent avec les motifs explicites, » dans l'acte de charité, le motif de la crainte » y entrera implicitement comme celui de l'es- » pérance : on cherchera Dieu, non-seulement » par le désir d'être heureux, mais par la crainte » de ne l'être pas..... Quelle foule d'*objets for- » mels*, n'entrera point ainsi dans votre acte de » charité! Quelle confusion de motifs! Toutes » les vertus se trouveront dans la charité : leur » exercice propre et distinct sera inutile, parce » que tous leurs *motifs spécifiques* ou *objets for- » mels* entreront nécessairement dans tout acte » de charité. Tel sera le fruit de votre *raison » d'aimer :* A force de vouloir réfuter le Quié- » tisme, vous l'établirez; et les vertus perdront » leur exercice distinct, que nous avons ensei- » gné dans l'article XXI d'Issy, comme révélé » de Dieu (2). »

117. — Nous laissons à de plus habiles le soin de résoudre ces difficultés, qui faisoient dire à Fénelon que son adversaire, en paroissant reculer toujours sur le motif de la béatitude, *ne reculoit qu'en paroles* (3); mais plusieurs théologiens ont pensé que la controverse eût été bien abrégée, et peut-être terminée dès le principe, si l'évêque de Meaux eût dès lors mis à son opinion les modifications qu'il y apporte dans l'opuscule latin que nous venons de citer (4). Peut-être même seroit-il permis de penser que de nouvelles réflexions amenèrent enfin Bossuet à reconnoître que le *motif secondaire* de la béatitude, quoiqu'il entre ordinairement dans l'acte de charité, ne lui est pas *essentiel*, et en est réellement exclu dans les actes du plus parfait amour. Telle est du moins l'impression qui semble résulter de quelques passages des écrits de Bossuet, postérieurs à la controverse du Quiétisme, et en particulier de l'admirable développement qu'il donne, dans ses *Elévations sur les Mystères*, au cantique des anges sur la naissance de Jésus-Christ : « *Gloire à Dieu, au » plus haut des cieux, et paix sur la terre aux » hommes de bonne volonté*..... Ne nous réjouis- » sons pas de cette paix, à cause qu'elle se fait » sentir à nous dans nos cœurs, mais à cause » qu'elle glorifie Dieu dans le haut trône de sa » gloire. Elevons-nous aux lieux hauts, à la » plus grande hauteur du trône de Dieu, pour » le glorifier en lui-même, et *n'aimer ce qu'il » fait en nous, que par rapport à lui*, etc. (5).

V. *Le sentiment de Fénelon sur la nature de la charité, généralement approuvé, à Rome et en France, pendant la controverse du Quiétisme, et depuis cette controverse.*

118. — Bossuet généralement abandonné, sur ce point, par les Théologiens même les plus opposés au livre des *Maximes*.

119. — Le même prélat généralement abandonné, sur ce point, par les Docteurs de Sorbonne.

120. — Le sentiment de Fénelon, sur ce point, ouvertement adopté par M. Tronson.

121. — Variations de l'archevêque de Paris.

122. — L'évêque de Chartres soutient constamment le sentiment de Fénelon.

123. — Avantages que Fénelon croit pouvoir tirer de cette diversité d'opinions entre ses adversaires.

124. — Discussion, sur ce point, entre le P. Lami, Bénédictin, et le P. Malebranche.

(1) *Mystici in tuto*; pars 2, cap. 6, n. 202; tome XXIX, page 188.

(2) *Lettre à Bossuet, contre sa Dissert. intitulée :* Schola in tuto; part. 2, n. 4; tome VIII.

(3) *Lettre de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, du 30 août 1698.

(4) *Mémoire chronol.* du P. d'Avrigny; 12 mars 1699; tome IV. — *Vies des Saints*, traduites de l'anglois par Godescard : note sur la *Vie de saint Jean de la Croix*, au 24 novembre; tome XI. — C'est peut-être pour cette raison, que l'auteur des *Instructions spirituelles, en forme de Dialogues, sur les divers états d'oraison*, quoiqu'il dût, conformément au plan qu'il avoit adopté, se borner à analyser l'*Instruction sur les états d'oraison*, n'expose la doctrine de Bossuet sur la charité, que d'après les écrits postérieurs à cette *Instruction*.

(5) Bossuet, *Elévations sur les Mystères;* 16[e] semaine. 9[e] *élév.* *Œuvres de Bossuet*; tome VIII, page 380.

118. — Malgré les modifications que Bossuet apporta successivement à son opinion sur la nature de la charité, il est certain qu'elle trouva peu de partisans, à l'époque de cette controverse, comme elle en a peu trouvé depuis (1). Le sentiment de Fénelon, sur ce point, fut généralement approuvé, à Rome comme en France, même par les théologiens qui se prononcèrent le plus fortement contre le livre des *Maximes*. » Aucun des examinateurs, écrivoit l'abbé de » Chanterac, vers la fin de l'année 1698, n'a » voulu soutenir l'opinion de M. de Meaux (sur » la nature de la charité). Ils l'ont tous rejetée. » Le P. Massoulié seulement vouloit quelquefois » l'expliquer en passant, mais néanmoins sans » oser l'entreprendre ouvertement...... Tous » sont convenus dans cette doctrine, que la » bonté de Dieu en lui-même est seule l'objet » formel de la charité, et que le motif de la béa- » titude n'est ni essentiel, ni nécessaire, ni in- » séparable des actes de la charité. Aucun d'eux » n'a balancé là-dessus; et même ceux qui sont » opposés au livre de M. de Cambrai se font » honneur d'être opposés, en cela, à M. de » Meaux (2). »

119. — On nous a conservé le récit d'une conversation qui avoit eu lieu, quelque temps auparavant, entre plusieurs docteurs de Sorbonne, et qui semble très-propre à donner une juste idée de la disposition générale des esprits en France, relativement à la même question (3). Dans cette conversation, un docteur ayant fait remarquer *que le système de l'évêque de Meaux, sur la nature de l'espérance et de la charité, étoit opposé à toute l'Ecole*, un autre ajouta « que ce » prélat revient toujours à ses premières idées » de la charité. — Il y a plus de trente ans qu'il » les a, dit encore un troisième. Vous savez » qu'on a répondu solidement, dans diverses » thèses, à ses argumens, qu'il prétend dé- » monstratifs. Il devoit se contenter de les pro- » poser dans ces sortes de disputes; mais c'est » trop que d'aller jusqu'à s'en servir contre un » de ses confrères, en voulant faire accroire à » l'Ecole, qu'elle se trompe depuis sept à huit » cents ans : c'est ce qu'il ne persuadera ja- » mais : Rome et le public ne lui passeront point » cela. — Ce qu'il y a de fâcheux, dit un qua- » trième, c'est qu'il ait entraîné deux dignes » prélats (4), dont les intentions sont droites et » pures. Une personne entièrement attachée à » notre archevêque en convint, ajoutant que le » meilleur parti à prendre pour lui, auroit été, » sans entrer dans ces disputes, d'en être le » modérateur, et de se rendre le médiateur et » l'arbitre de ses deux confrères..... On revint » ensuite aux louanges des *Lettres de M. de* » *Cambrai* (5). On remarquoit certains endroits, » en disant : Peut-on rien de plus décisif? Quel- » qu'un dit : Le système de la charité et de » l'espérance, tel que M. de Cambrai le pro- » pose, est conforme au nôtre : Il est victorieux » en ce point. »

120. — Un des ecclésiastiques les plus universellement estimés, à cette époque, pour ses lumières et sa piété, M. Tronson, troisième supérieur général de la Compagnie de Saint-Sulpice, professoit ouvertement la même doctrine, dans un ouvrage publié quelques années avant la controverse du Quiétisme, et souvent réimprimé depuis, soit pendant le cours de cette controverse, soit après sa conclusion. Sa doctrine sur la nature de la charité, est d'autant plus digne d'attention, qu'il avoit suivi de près la controverse du Quiétisme dès son origine, et que ses liaisons particulières avec Bossuet et Fénelon, l'obligeoient à s'exprimer, sur ce point, avec une grande réserve, pour ne pas blesser les égards dus à ces deux prélats : Voici comment il s'exprime dans son *Examen particulier sur la charité envers Dieu* : « Avons-nous » aimé Dieu *purement* pour l'amour de lui- » même, c'est-à-dire parce qu'il est infiniment

(1) Parmi les partisans de Bossuet, sur cet article, on doit remarquer l'abbé de Cordemoy, licencié de Sorbonne, alors âgé de quarante-sept ans; et M. d'Argentre, depuis évêque de Tulle, qui n'avoit alors que vingt-cinq ans. Voyez, à ce sujet, la *Corresp. de Fénelon*; tome x, page 99.

(2) *Lettres de l'abbé de Chanterac à Fénelon*, du 8 novembre 1698 : et *à l'abbé de Langeron*, du 11 novembre suivant. On peut voir encore, à l'appui de ce fait, le tome IX de la *Corresp. de Fénelon*, pages 92, 157, 526, 572; et le tome x, page 125, etc.

(3) *Corresp. de Fénelon*; tome VIII, page 552.

(4) Un des deux prélats dont il s'agit ici est certainement l'archevêque de Paris. Le second est vraisemblablement l'évêque de Chartres, qu'on regardoit alors comme favorable au sentiment de Bossuet sur la nature de la charité, à cause de l'approbation qu'il avoit donnée à l'*Instruction sur les états d'oraison*. Mais il ne tarda pas à se prononcer en faveur du sentiment de Fénelon, comme on le verra plus bas.

(5) Il s'agit vraisemblablement ici des *Lettres de Fénelon* contre l'*Instruction pastorale de l'archevêque de Paris*. Ces lettres avoient paru pendant le mois de février 1698. Peut-être s'agit-il des premières *Lettres de Fénelon à Bossuet contre les divers Ecrits ou Mémoires*. Celles-ci ne parurent que pendant les mois d'avril et de mai.

» bon, infiniment parfait, et qu'il mérite infiniment d'être aimé? Quand nous l'avons aimé » parce qu'il est bon, n'a-ce point été seulement » parce qu'il est bon à notre égard, parce qu'il » nous fait du bien, qu'il nous promet de » grandes récompenses, et que nous en attendons le paradis? Avons-nous eu soin de faire » de temps en temps des *actes de pur amour de* » *Dieu?* Et lorsque nous lui avons dit que nous » l'aimions pour l'amour de lui-même, ne nous » sommes-nous point contentés de le dire de » bouche, et d'en avoir la pensée dans l'esprit, » sans nous mettre en peine d'en avoir le senti- » ment dans le cœur (1)? »

121. — L'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, qui avoient pris une part beaucoup plus active que M. Tronson à la controverse du Quiétisme, et qui ne s'étoient pas prononcés moins fortement que Bossuet contre le livre des *Maximes*, ne s'accordoient pas également à rejeter le sentiment de Fénelon sur la nature de la charité. Il est vrai que l'archevêque de Paris, qui avoit d'abord soutenu ce dernier sentiment, pendant les *Conférences d'Issy* (2), le rejeta depuis pour adopter celui de Bossuet (3). Mais tout porte à croire qu'il revint dans la suite au sentiment de Fénelon, ou du moins que, tout bien examiné, il étoit fort éloigné de croire ce sentiment digne de censure (4).

122. — Quant à l'évêque de Chartres, il soutint constamment, sur ce point, le sentiment de Fénelon, qu'il regardoit comme *très-commun en théologie, et très-orthodoxe*. « Si M. de » Cambrai, disoit ce prélat dans sa *Lettre pastorale* du 10 juin 1698, n'avoit voulu établir, » sur cela, que ce qu'un grand nombre de théo- » logiens soutiennent, en faisant consister le » motif de la charité en la bonté infinie de Dieu » prise en elle-même, et celui de l'espérance » en cette même bonté relative à nous; com- » ment aurions-nous pensé à lui faire un crime » d'une opinion si commune et si orthodoxe?... » On dispute en théologie pour savoir si le motif » de la récompense, autrement si la vue de » notre propre bonheur, fait partie du *motif* » *spécifique* ou *objet formel* de la charité, ou » bien si elle constitue seulement le *motif spé-* » *cifique* et *l'objet formel* de l'espérance. Ceux » qui soutiennent ce dernier, disent que la cha- » rité, de sa nature, et considérée précisément » dans l'acte qui lui est propre, n'a pour *objet* » ou *motif* que la bonté infinie de Dieu en elle- » même, sans aucun rapport au bonheur qui » nous en doit revenir. *Cette opinion est très-* » *commune en théologie, et très-orthodoxe.* Je l'ai » soutenue moi-même; et je n'ai jamais cru y » donner la moindre atteinte, en me déclarant » contre le livre de M. de Cambrai (5). »

123. — Fénelon ne manqua pas de tirer avantage de cette diversité d'opinion entre ses adversaires (6), dont l'un regardoit comme *très-orthodoxe* et *très-commun en théologie*, un sentiment que les autres donnoient comme une des principales erreurs du Quiétisme, et en particulier du livre des *Maximes* (7). Mais Bossuet croyoit résoudre cette difficulté, en observant que l'évêque de Chartres avoit approuvé l'*Instruction sur les états d'oraison*; et que ce prélat, occupé d'autres affaires, n'avoit pu approfondir autant que lui la question de l'*inséparabilité des motifs primaires et secondaires*, dans l'acte de charité (8).

124. — Parmi tous les théologiens qui adoptèrent, à cette époque, le sentiment de Fénelon, sur la nature de la charité, un des plus célèbres est le P. Lami, Bénédictin, non moins estimé de l'évêque de Meaux que de l'archevêque de Cambrai, pour ses lumières et sa pénétration. La manière dont il s'expliqua, sur ce point, dans le temps même où les deux prélats agitoient cette question avec plus de vivacité, occasionna, entre lui et le P. Malebranche, une discussion du même genre, que nous croyons devoir exposer ici en peu de mots (9).

Le P. Lami avoit publié, en 1697, le troisième tome de son traité *De la Connoissance*

(1) *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclesiastiques*, par un prêtre du clergé. (M. Tronson.) *Lyon*, 1690, 2 vol. *in*-12. Le texte que nous citons, est exactement le même dans toutes les éditions.

(2) *Questions proposées a M. de Paris devant madame de Maintenon. Œuvres de Fenelon*; tome IV, page 105.

(3) *Addition à l'Instruct. past.* du 27 octobre 1697; tome V.

(4) On peut voir, a ce sujet, la lettre de l'abbé de Chanterac, du 11 novembre 1698; et une lettre anonyme sur les *Conferences de Paris*, de l'année 1699; *Corresp. de Fénelon*; tome X, pages 35, 373, etc.

(5) *Lettre past. de M. l'évêque de Chartres, sur le livre intitulé :* Explication des Maximes des saints; pages 6 et 28 de l'édition *in*-12. *Œuvres de Fénelon*; tome VII.

(6) *Troisième Lettre* à Bossuet *contre la Réponse à quatre Lettres*; n. 6, tome VI. — *Première Lettre à M. de Chartres pour servir de Réponse à sa Lettre pastorale*; n. 5. — *Première Lettre à M. de Chartres, en Réponse à la Lettre d'un Théologien*; n. 2, tome VII. — *Lettre à M. de Meaux contre sa Réponse aux* Prejuges decisifs; n. 4, tome IX.

(7) Voyez les ouvrages cités plus haut, dans la note 4 de la page 219.

(8) *Rep. aux Prejuges decisifs*; n. 3; tome XXX, page 288. — Lettres de Bossuet a son neveu, des 7 decembre 1698, 19 janvier et 2 mars 1699, deja citees.

(9) Voyez les *Eclairsissemens* placés a la fin du tome VI du traité *De la Connoissance de soi-même*, par le P. Lami. Dupin analyse cette discussion, dans le tome VI de la *Bibl. des auteurs ecclés. du dix-septieme siecle*; page 425.

de soi-même, où il soutenoit fortement, contre Abbadie, l'*amour désintéressé*, et citoit avec éloge deux passages de *Conversations chrétiennes* du P. Malebranche, en faveur de cet amour (1). Celui-ci croyant que cela pourroit le commettre, dans l'affaire du Quiétisme, se plaignit hautement de la conduite du P. Lami; et pour se purger du soupçon de Quiétisme, il publia, dans le cours de cette même année 1697, son *Traité de l'amour de Dieu*, où il ne se contentoit pas de désavouer l'opinion que le P. Lami lui avoit attribuée, mais où il faisoit retomber sur ce Religieux lui-même le soupçon de Quiétisme. Le P. Lami, pour se justifier à son tour, publia, en 1698, dans le tome VI de son traité *De la Connoissance de soi-même*, trois *Eclaircissemens sur la liberté qu'il avoit prise de citer, en faveur de l'amour désintéressé, l'auteur des* Conversations chrétiennes. Il s'applique, dans ces *Eclaircissemens*, à établir trois points, savoir : 1° qu'il a bien cité les passages du P. Malebranche, et qu'il a été bien fondé à lui attribuer le sentiment de l'*amour désintéressé;* 2° qu'il n'est pas moins opposé que le P. Malebranche aux erreurs du Quiétisme; 3° enfin que le sentiment de l'*amour désintéressé* est tout-à-fait étranger aux erreurs du Quiétisme; et qu'on ne peut confondre ces deux choses, sans donner au désintéressement de l'amour un sens tout-à-fait extravagant.

125. — Pour mieux expliquer ses sentimens sur ce dernier point, le P. Lami remarque qu'on doit mettre une grande différence entre les *secours* ou les *instrumens d'un acte quelconque*, et son *motif;* il prétend même que c'est du bon usage de cette clef, que dépend le dénouement de toutes les difficultés que fait naître la question dont il s'agit (2). « Je suis plus persuadé que personne, dit-il, qu'on ne peut » aimer quoi que ce soit, sans quelque sorte de » douceur et d'agrément; en un mot, qu'il ne » peut y avoir d'amour sans quelque plaisir.... » Mais ce plaisir n'est nullement contraire au » désintéressement de l'amour, pourvu qu'on » n'en fasse qu'un *secours*, ou un *instrument* » *d'action*, et non pas son *motif*. Car il me pa» roît qu'on doit mettre une grande différence » entre les *secours* ou les *instrumens* d'un acte » d'amour, et son *motif;* et c'est à quoi l'on ne » prend pas assez garde. 1° Les *motifs* attirent » la volonté, comme quelque chose qui est hors » d'elle, qu'elle désire et qu'elle prétend; les » *secours* entrent, pour ainsi dire, dans la vo» lonté, ou se joignent de près à elle pour » l'exécution. 2° Les *motifs* tiennent beaucoup » de la *fin*, et se réduisent à la *cause finale;* » les *secours* tiennent du principe de l'action, » et se réduisent à la *cause efficiente*.... Enfin » les *motifs* sont toujours quelque chose d'a» perçu, et même de désiré : au lieu que sou» vent on n'aperçoit pas les *secours;* on aime » souvent, sans songer au plaisir d'aimer. Eclair» cissons ceci par quelques exemples : Dans » l'action de manger, la bonne disposition des » organes, les saveurs des alimens, et les plaisirs » qu'ils donnent, sont les *instrumens* et les *se*» *cours* qui facilitent cet exercice : mais ils n'en » sont point, ou du moins ils n'en doivent » point être les *motifs;* car on ne doit point » manger *pour le plaisir*, quoiqu'on ne mange » guère que *par le plaisir*. En un mot, le *motif* » est *ce pourquoi* l'on fait quelque chose, et ce » qu'on répond à la question, *Pour quel sujet* » *faites-vous cela?* au lieu que les *secours* sont » *ce par quoi* on est aidé à agir, et ce qu'on ré» pond à la question, *Par quel moyen avez-vous* » *fait cela?* C'est là le sens ordinaire de ces » termes, et le plus universellement reçu; et » l'on ne peut le changer sans s'opposer à » l'usage, et s'exposer à embarrasser les es» prits. »

Ces notions supposées, le P. Lami soutient « qu'il est permis, louable, et même plus par» fait, d'aimer Dieu d'un *amour désintéressé*, » c'est-à-dire, d'aimer Dieu pour lui-même, et » de ne s'aimer soi-même que pour Dieu, sans » se proposer pour motif de cet amour, ni » plaisir, ni intérêt propre, ni rien de diffé» rent de la perfection de Dieu prise en elle» même (3). » L'auteur prouve la possibilité de cet *amour désintéressé*, par le sentiment commun des théologiens, et par les autres preuves que nous avons indiquées plus haut, d'après les écrits de l'archevêque de Cambrai. Il examine ensuite les objections qu'on oppose à cette possibilité, et les résout presque toutes, au moyen de la distinction qu'il a faite, entre le plaisir considéré comme l'*instrument* et le *secours* de l'amour, et le plaisir considéré comme le *motif propre de l'amour*.

Telle est l'analyse de cette discussion, dans laquelle le P. Lami nous paroît avoir fait preuve d'un esprit également juste et pénétrant. Aussi

(1) Lami, *De la Connoissance de soi-même*; tome III, 4e partie, section 2e, chap. 9. Remarquez que cette 4e partie, qui se trouve dans le tome III de la 1re édition, se trouve dans le tome IV des éditions suivantes.

(2) Lami, *ibid.* tome VI, *Second Eclaircissement*, section 1re,

(3) Lami, *ibid.* section 2e.

les *Eclaircissemens* dont nous venons de parler, et particulièrement le second, nous semblent-ils renfermer un excellent résumé de toute la controverse *sur la nature de la charité* (1).

126. — Le sentiment du P. Lami et du plus grand nombre des théologiens, sur ce sujet, étoit parfaitement conforme à celui du célèbre Leibnitz, un des plus profonds métaphysiciens de cette époque. Ce grand philosophe croyoit résoudre la question alors agitée entre Bossuet et Fénelon, par la définition de l'amour qu'il avoit donnée, long-temps auparavant, dans la *Préface* de son *Code diplomatique du Droit des gens*. « Aimer, disoit-il dans cet ouvrage, c'est » trouver son plaisir dans la félicité d'autrui; » *Amare, est felicitate alterius delectari* (2); » d'où il concluoit que l'amour est essentiellement pour l'homme une jouissance, quoique le *motif* propre de l'amour ne soit pas la jouissance, ou le bien particulier de celui qui aime. « Telle est, écrivoit-il, au mois de juin 1698, » à M. Magliabecci, bibliothécaire du grand » duc de Toscane, telle est la nature du véri- » table amour, qu'il est fondé sur des *motifs* » distingués de notre bien particulier, quoique » notre bien particulier soit inséparable de l'a- » mour... L'amour d'autrui ne peut être séparé » de notre véritable bien, ni l'amour de Dieu » de notre félicité: mais il est également certain » que la considération de notre bien particulier, » distinguée du plaisir que nous goûtons à voir » la félicité d'autrui, n'entre pas dans l'amour » pur, quoiqu'on ne doive ni exclure ni rejeter » cette considération (3). »

127. — La condamnation du livre des *Maximes* n'a rien changé, sur ce point, à l'enseignement commun des théologiens et des écoles catholiques. A peine s'étoit-il écoulé une année depuis cette condamnation, lorsque le P. Lami publia une nouvelle édition de son traité *De la Connoissance de soi-même*, accompagnée des *Eclaircissemens* dont nous venons de parler (4). Il en fit passer aussitôt un exemplaire à Fénelon, qui le reçut avec plaisir, comme un des plus éclatans témoignages qui eussent été rendus, pendant la controverse du Quiétisme, à l'amour désintéressé. « Je ne vous » dis rien, écrivoit-il au P. Lami, le 14 no- » vembre 1700, sur votre livre contre le P. Ma- » lebranche. Le succès qu'il a eu, dans un » temps où il paroissoit devoir être si violem- » ment contredit, est le plus grand de tous les » éloges qu'il pouvoit recevoir. Cette date est » bien importante pour le *motif propre de la* » *charité* (5). »

A l'exemple du P. Lami, la plupart des théologiens, depuis la condamnation du livre des *Maximes*, ont continué de soutenir l'ancienne doctrine de l'Ecole, sur la nature de la charité. On peut s'en convaincre en parcourant les principaux *Cours de théologie* publiés depuis cette époque, entre autres ceux de Habert, Antoine, Billuart, Collet, Ligori, etc. (6). Le savant évêque de Boulogne, M. de Pressy, adopte le même sentiment, dans son *Instruction*

(1) Nous remarquerons ici, en passant, que ces *Eclaircissemens* ne terminèrent pas la controverse, entre le P. Lami et le P. Malebranche. Celui-ci publia, en 1699, à la suite de ses *Méditations chrétiennes* (Lyon, 2 vol. *in*-12.) trois lettres contre les *Eclaircissemens* du P. Lami. Comme ces trois lettres ne tendoient à rien moins, qu'à renouveler la controverse du Quiétisme, si heureusement terminée par la soumission de Fénelon, le P. Malebranche ne put obtenir du chancelier la permission nécessaire pour les publier; et il fut réduit a les faire imprimer clandestinement, sous la rubrique de Lyon. (*Lettre de Fénelon au P. Lami*, du 3 decembre 1699. C'est par erreur que cette lettre est placée parmi celles de 1700, dans la *Corresp. de Fénelon*; tome II, page 402.) A ces trois lettres de Malebranche, le P. Lami opposa, vers la fin de la même année 1699, l'ouvrage intitulé: *Lettres du P. Lami, pour répondre a la critique du P. Malebranche* (Paris, 1699, *in*-8°). Une lettre de Fénelon au P. Lami, du 13 décembre 1700, suppose que Malebranche continuoit alors d'écrire contre le P. Lami, et que les supérieurs de ce dernier, voulant mettre fin a cette controverse, lui défendirent de rien publier sur cette matière. Le P. Lami se soumit sans hésiter; et Fénelon, dans plusieurs de ses lettres, le félicite de cette humble soumission. (*Lettres de Fénelon au P. Lami*, du 13 decembre 1700, et du 23 janvier 1701. *Ibid.* pag. 405 et 416.) Nous ne voyons pas en effet que le P. Lami ait rien publié depuis sur ce sujet; il se contenta de donner, en 1700, une nouvelle edition du traité *De la Connoissance de soi-même*, accompagnée des *Eclaircissemens* déja publiés en 1698. — On trouve, a la suite de l'*Essai sur le Beau*, par le P. André, deux *Discours sur l'amour desintéresse*, qui ne sont que le résumé des *Eclaircissemens* du P. Lami. Le sentiment du P. André, sur ce point, est d'autant plus remarquable, qu'il est d'ailleurs connu pour un zélé disciple de Malebranche (Voyez l'article *André*, dans la *Biogr. univ.*)

(2) On remarque la même définition de l'amour, en plusieurs endroits de la *Somme de saint Thomas*; I part. quæst. 20, art. 1 ad [illegible] *in conclusione*.

(3) *Œuvres de Leibnitz*; tome V, page 120 et 189. Ces témoignages sont rapportés plus au long dans l'*Histoire de Fénelon*. *Pièces justific.* du livre III, n. 9.

(4) Cette nouvelle édition, publiee en 1700 (*Paris*, 6 vol. *in*-12), porte, dans plusieurs exemplaires, la date de 1701, par le seul changement du frontispice. Les *Eclaircissemens* dont nous avons parlé plus haut, et quelques autres pièces qui terminent l'ouvrage du P. Lami, appartiennent a la première édition. Les premiers volumes seulement furent réimprimés en 1700, et joints à la première édition des *Eclaircissemens*.

(5) *Corresp. de Fénelon*; tome II, page 402.

(6) Voyez, dans ces auteurs, l'article *De la Charité*. Voyez aussi les détails que nous avons donnés, dans la première partie de cette *Histoire littéraire* (art. 2, page 81.) sur l'approbation donnée, en 1740, à la doctrine de Fénelon sur ce point, par les théologiens que le cardinal de Fleury avoit chargés de l'examen de ses *Œuvres spirituelles*, avant d'autoriser la nouvelle édition qui en fut alors publiee par le marquis de Fenelon.

Parmi les théologiens qui se sont écartés, sur ce point, de l'enseignement commun, on remarque le P. Honoré de Sainte-Marie, tome III de son ouvrage intitulé : *Tradition des Peres et des auteurs ecclés. sur la Contemplation*. Voyez, au sujet de cet ouvrage, le tome III de la *Corresp. de Fénelon*; page 210.

pastorale sur la création (1). Ce sentiment a été soutenu aussi, avec beaucoup de solidité, vers la fin du dernier siècle, par le P. Muzzarelli, Jésuite, contre le P. Bolgeni, son confrère (2).

128. — De nos jours cependant, le cardinal de la Luzerne a cru pouvoir s'élever contre un sentiment si généralement admis dans les écoles catholiques. Ce prélat publia, en 1818, ses *Eclaircissemens sur l'amour pur de Dieu* (*in*-12), où il adopte, sur la nature de la charité, l'opinion que Bossuet avoit soutenue dans son *Instruction sur les états d'oraison*, sans y ajouter les modifications que l'évêque de Meaux y apporte dans ses ouvrages postérieurs. Un ancien docteur de Sorbonne, qui vivoit encore à l'époque de la publication de cet ouvrage, et que nous avons personnellement connu (3), témoigna d'abord le désir d'y voir opposer une réfutation publique; mais il crut ensuite plus convenable de laisser tomber dans l'oubli un ouvrage qui ne sembloit pas de nature à opérer une révolution dans l'Ecole. Il ne paroît pas en effet que cet ouvrage ait fait impression sur les théologiens, ou les ait engagés à modifier tant soit peu leur enseignement, sur la nature de la charité.

129. — On voit, par ces détails, ce qu'il faut penser de l'opinion d'un si grand nombre d'écrivains, qui confondent le *Quiétisme* avec la *doctrine du pur amour* (4). Bien loin que ces deux choses puissent être confondues, il est certain, comme l'avouoit formellement l'évêque de Chartres, que la doctrine de Fénelon sur la nature de la charité, est précisément celle que le plus grand nombre des théologiens a toujours soutenue, et soutient encore sur cette matière. Fénelon ne faisoit qu'exprimer leur doctrine commune, lorsqu'il disoit, en 1710, à M. de Ramsay : « L'Eglise n'a point con- » damné le pur amour en condamnant mon » livre; cette doctrine est enseignée dans toutes » les écoles catholiques; mais les termes dont je » m'étois servi n'étoient pas propres pour un » ouvrage dogmatique (5). » Il est donc permis aujourd'hui, comme avant la condamnation du livre des *Maximes*, de soutenir, non-seulement la possibilité et l'obligation des *actes de pur amour*, mais encore la possibilité d'un *état habituel de pur amour*, dans lequel on aime habituellement Dieu pour lui-même, quoiqu'on y produise de temps en temps des actes d'espérance, et des autres vertus distinguées de la charité. Cet *état habituel* n'est autre chose que l'habitude de la charité, que les théologiens reconnoissent non-seulement possible, mais réel dans tous les fidèles en état de grâce. On peut même aller plus loin, et admettre, en cette vie, un *état habituel de pur amour*, dans lequel tous les actes des autres vertus, même les actes d'espérance, sont produits par le commandement et par le motif de la charité, ou de la plus grande gloire de Dieu. Tel paroît être le sens naturel du XIIIe article d'Issy, auquel Bossuet lui-même ne put s'empêcher de souscrire : « Dans la vie et l'oraison la plus parfaite, tous » les actes des vertus chrétiennes sont unis » dans la seule charité, en tant qu'elle anime » toutes les vertus et en commande l'exercice. » L'erreur, sur cette matière, consisteroit uniquement à croire qu'il est permis de faire des actes de pur amour, dans lesquels on renonce formellement au désir de la béatitude; ou qu'il y a en cette vie *un état habituel de pur amour*,

(1) *Instruct. pastorale sur la création*; page 616, etc. Remarquez surtout les pages 621-625.

Nous doutons cependant que l'auteur soit bien d'accord avec lui-même, lorsqu'il reconnoît, d'un côté, que *la bonté absolue de Dieu* est *le motif propre* ou *l'objet spécifique de la charité* (page 621, etc. page 629, *note*); tandis qu'il soutient, de l'autre, que l'*amour mélangé du motif de l'intérêt propre, est quelquefois aussi parfait que l'amour désintéressé* (pages 619 et 640). Si l'auteur veut dire seulement que l'*amour mélangé* peut quelquefois être aussi *intense*, c'est-à-dire aussi vif et aussi fort que l'*amour désintéressé*, rien n'empêche d'admettre son assertion. Mais s'il prétend que l'*amour mélangé* peut être *plus parfait en lui-même*, et *sous le rapport de ses motifs*, son assertion nous paroît contredire les principes qu'il admet, avec la plupart des théologiens, sur la nature de la charité. Ces observations suffisent, à ce que nous croyons, pour justifier deux propositions tirées des *Œuvres spirituelles* de Fénelon, que M. de Pressy examine au même endroit (pages 618 et 619), et dont il révoque en doute l'exactitude.

(2) On peut voir la liste des écrits de Bolgeni, sur cette matière, dans *L'Ami de la Religion*; tome XXXII, page 15. La liste des écrits de Muzzarelli se trouve dans le tome XXX du même recueil, page 46.

(3) Jean Montaigne, docteur de Sorbonne, étoit né à Cahors, le 28 septembre 1759. Après avoir fait ses études avec distinction, au séminaire de Saint-Sulpice, il s'attacha à la congrégation du même nom, et enseigna successivement la théologie à Toulouse, à Lyon et à Paris. Il devint, en 1814, supérieur de la solitude et du séminaire d'Issy, où il mourut, le 14 mars 1821, après une longue et douloureuse maladie, qu'il supporta constamment avec une admirable patience. Sa piété, ses lumières, et la solidité de son esprit, faisoient également rechercher ses conseils, au dedans et au dehors du séminaire. (Voyez *L'Ami de la Religion*; tome XXVII, page 153.)

(4) On remarque cette erreur dans une foule d'auteurs étrangers aux études théologiques. On est étonné de la retrouver dans la *Vie du Dauphin*, père de Louis XV, par l'abbé Proyart; (livre 1er, pages 59 et 60 de l'édition *in*-8° de 1819.) et dans l'ouvrage de Manzoni, *Défense de la morale catholique contre M. Sismondi*, traduite de l'italien par M. l'abbé de Lacouture; Paris, 1836, *in*-12; page 248-255. Remarquez en particulier la *note* de la page 254, où l'auteur confond manifestement le *Quiétisme* avec la *doctrine du pur amour*. On peut voir le compte rendu de cet ouvrage, d'ailleurs estimable, dans *L'Ami de la Religion*; *janvier* 1835; n. 2372 et 2379.

(5) *Histoire de Fénelon*; livre IV, n. 114. — *Entretien de Fénelon et de M. de Ramsay*; *Œuvres de Fénelon*; tome II, pages 232, 233.

dans lequel la crainte des châtimens et le désir des récompenses n'ont plus de part (1).

VI. — *Réflexions générales sur cette discussion.*

130. — Sur le reproche fait à Fénelon, de mettre la perfection dans des *précisions métaphysiques*.
131. — Exemples fréquens de ces *précisions*, dans l'usage ordinaire de la vie.

130. — Quelques lecteurs seront peut-être tentés de regarder toutes ces discussions comme de vaines subtilités; peut-être même l'archevêque de Cambrai ne leur semblera-t-il pas tout-à-fait à l'abri du reproche que lui firent souvent ses adversaires, de *raffiner sur la piété*, de *mettre la perfection dans des idées sublimes*, et de vouloir *faire du christianisme une école de métaphysiciens* (2). La réponse de Fénelon à ce reproche, mérite assurément l'attention de toutes les personnes qui ne regardent pas comme de vaines spéculations, toutes les discussions dogmatiques. « Vous dites, mon» seigneur, écrivoit-il à l'archevêque de Paris, » que *le christianisme n'est pas une école de » métaphysiciens*. Tous les chrétiens, il est » vrai, ne peuvent pas être métaphysiciens; » mais les principaux théologiens ont grand » besoin de l'être. C'est par une sublime mé» taphysique, que saint Augustin est remonté » aux premiers principes des vérités de la reli» gion, contre les païens et contre les héré» tiques. C'est par la sublimité de cette science, » qu'il s'est élevé au-dessus de la plupart des » autres Pères, qui étoient d'ailleurs parfaite» ment instruits de l'Ecriture et de la tradition. » C'est par une haute métaphysique, que saint » Grégoire de Nazianze a mérité par excellence » le nom de *Théologien*. C'est par la métaphy» sique, que saint Anselme et saint Thomas ont » été, dans les derniers siècles, de si grandes » lumières. L'Eglise *n'est pas une école de méta» physiciens* qui disputent sans docilité, comme » les anciennes sectes des philosophes; mais » c'est une école où saint Paul enseigne que *la » charité est plus parfaite que l'espérance*, et où » les plus saints docteurs assurent, sur les prin» cipes des Pères, qu'elle est plus parfaite, » précisément en ce qu'elle *s'arrête en Dieu, » non afin qu'il nous en revienne aucun bien* (3). »

131. — A ces observations si importantes, sous le rapport théologique, Fénelon en ajoutoit une autre non moins sensible, tirée de l'usage ordinaire de la vie, et de la conduite journalière de tous les hommes. Il faisoit remarquer que ces *précisions* et ces *abstractions métaphysiques*, si nécessaires pour expliquer à fond la nature de la charité, sont d'un usage continuel, dans le cours de la vie, même parmi les hommes les plus simples, et les moins capables de raisonnement. « Non-seulement les » vérités de la foi, disoit-il, mais encore toutes » les choses les plus sensibles de la vie humaine, » se réduisent à des précisions et à des rédu» plications, quand on les examine de près. Un » père distingue un de ses enfans qui l'aime » pour lui-même et sans intérêt, d'avec l'autre » qui ne l'aime qu'autant qu'il lui est utile. Un » domestique craint son maître, et ne l'aime » pas, c'est-à-dire, qu'il le regarde comme » capable de lui faire du mal, et non comme » propre à lui faire du bien. Un père qui aime » tendrement son fils, s'afflige de la correction » sévère qu'il lui fait, en tant qu'elle le fait » beaucoup souffrir; et il s'en réjouit, en tant » qu'elle est propre à le corriger. Tout est pré» cision et réduplication dans la vie des hommes, » même les plus ignorans et les plus grossiers. » Les plus grossiers ne font pas moins que les » autres ces réduplications; mais ils sont moins » en état que les autres, de les développer après » les avoir faites. Toute la morale ne roule que » sur des réduplications. Il ne faut donc pas » rendre la perfection suspecte, à cause qu'elle » se réduit, quand on l'examine de près, à ces » *spéculations subtiles* (4). »

§ II.

Controverse sur la nature de l'oraison passive.

132. — Objet de cette controverse.
133. — Nature de l'oraison passive, selon Bossuet.
134. — Témoignages qu'il invoque à l'appui de son opinion.
135. — Nature de l'oraison passive, selon Fénelon.
136. — Témoignage de sainte Thérèse, à l'appui de cette opinion.
137. — Témoignage de saint Jean de la Croix.
138. — Témoignages de saint François de Sales et de sainte Chantal.
139. — Accord de Fénelon avec l'archevêque de Paris, sur ce point.
140. — Nouveauté reprochée à l'opinion de Bossuet.
141. — Dangers de cette opinion, dans la pratique.
142. — Aveu remarquable de Bossuet.
143. — A quoi se réduit l'opposition des deux prélats, sur ce point.

(1) *Histoire de Fénelon*; liv. II, n. 15 et 103.

(2) *Œuvres de Bossuet*; tome XXIX, pages 7, 613, etc. — *Instruction pastorale de M. de Noailles*, du 27 octobre 1697; n. 13, 25, etc.

(3) *Seconde lettre à M. de Paris*; n. 3. Voyez aussi Bossuet, *Instr. past. sur les états d'or. Préf.* n. 10.

(4) *Seconde lettre à l'archevêque de Paris*; n. 5.

132. — On a vu plus haut (1) que Bossuet n'avoit pas fait difficulté de reconnoître, dans le XXIe article d'Issy, la réalité de l'*oraison de contemplation, même passive, approuvée par saint François de Sales, et par les autres spirituels reçus dans toute l'Eglise.* Mais, tout en reconnoissant la réalité de cette oraison, il ne voulut pas alors en expliquer définitivement la nature, malgré les instances de Fénelon, qui croyoit que, faute de cette explication, l'on n'avançoit à rien, et *l'on seroit toujours à recommencer* (2). Il remit seulement aux commissaires, au moment de la signature des XXXIV articles, un projet d'addition, composé de sept nouveaux articles, pour expliquer la nature de *l'état passif.*

133. — Selon le premier article de ce projet, qu'il développa depuis dans son *Instruction sur les états d'oraison*, « l'*oraison passive* consiste » dans une suspension et ligature des puis- » sances ou facultés intellectuelles, où l'ame » demeure impuissante à produire des actes » discursifs (3). » Il résulte de cette définition, et Bossuet en conclut effectivement, que toute la différence, entre la *contemplation active* et la *contemplation passive,* consiste en ce que, dans la première, on ne fait point d'actes discursifs, quoiqu'on en puisse faire; au lieu que, dans la seconde, non-seulement on n'en fait point, mais on ne conserve pas même le pouvoir d'en faire. « 1° La manière d'agir naturelle et ordi- » naire, dit-il, est de discourir, et d'exciter sa » volonté par des réflexions et des représenta- » tions intellectuelles des motifs dont elle est » touchée. 2° Cette manière d'agir n'est pas » absolument nécessaire à la piété : on peut » agir par la seule foi, qui, de sa nature, n'est » pas discursive; et c'est ce qui fait la *contem-* » *plation.* 3° Dieu qui est le maître de l'ame, » peut encore la pousser plus loin, en sorte » que, non-seulement elle n'use plus du dis- » cours, mais même qu'elle ne puisse plus en » user, qui est ce qu'on appelle la suspension » des puissances, ou l'*oraison et contemplation* » *passive,* infuse et surnaturelle. 4° La con- » templation, ni active, ni passive, n'est que » passagère en cette vie, et n'y peut être per- » pétuelle (4). » Bossuet conclut ailleurs de » ces principes, que « l'oraison passive n'est » point une suspension de tous les actes du » libre arbitre, mais seulement de ceux qu'on » vient de marquer, qui sont les mêmes que » l'on nomme aussi réflexes ou réfléchis, de » propre industrie et de propre effort : tous ces » actes sont suspendus, dans les momens que » Dieu veut, en sorte qu'il *n'est point possible* » à l'ame de les exercer dans ces momens.... » L'oraison de pure grâce, qui se fait en nous, » sans nous, dit-il encore, de soi n'a point de » mérite, parce qu'*elle n'a point de liberté*... » L'état mystique consiste principalement dans » quelque chose que Dieu fait en nous sans » nous, et où, par conséquent, il n'y a ni ne » peut y avoir de mérite (5). »

134. — Bossuet croyoit cette notion de l'oraison passive, solidement établie par l'autorité des plus célèbres mystiques, et en particulier de saint Jean de la Croix, qui donne, en plusieurs endroits de ses écrits, l'*impuissance de méditer,* comme une marque qu'une ame est appelée à la contemplation (6). Ailleurs, ce pieux contemplatif enseigne « qu'il ne faut laisser » la méditation, que dans le temps seulement » qu'on en est empêché par Notre-Seigneur; et » qu'aux autres temps et occasions, il faut avoir » cet appui (7). » Sainte Thérèse paroît être du même sentiment ; car elle enseigne expressément que, dans l'état d'oraison dont il s'agit, « l'ame se trouve quelquefois dans l'impuissance » de penser à Dieu, et même dans l'impossibi- » lité de penser ni de désirer rien de bon (8). »

135. — Les idées de Fénelon, sur l'oraison passive, étoient bien différentes de celles de Bossuet. Selon l'archevêque de Cambrai, l'*oraison passive* n'est que la pure contemplation, exempte de cette activité naturelle, qui porte une ame imparfaite à produire dans l'oraison des actes discursifs, pour sa propre consolation, contre l'attrait de la grâce. « La *contemplation passive,* dit-il, n'est que la pure con- » templation : l'*active* est celle qui est encore » mêlée d'actes empressés et discursifs. Ainsi, » quand la contemplation a encore un mélange » d'empressement qu'on nomme *activité,* elle

(1) Voyez l'article 1er de cette seconde partie; § 2.

(2) *Mémoire adressé à M. de Châlons*, pendant les *Conférences d'Issy;* page 7.

(3) *Instruct. sur les états d'oraison*; livre VII, n. 9, 11; livre IX, n. 13 : livre X, n. 23, 25 ; tome XXVII, pages 264, 268, 376, 439, 444.

(4) *Instr. sur les états d'oraison*; livre X, n. 25, page 444.

(5) *Ibid.* livre VII, n. 29; livre IX, n. 13; livre X, n. 25. Voyez aussi le développement que Bossuet fait de cette doctrine, dans sa 1re *Lettre à madame de la Maisonfort*; n 53 et suiv.

(6) *Montée du Carmel*; livre II, chapitre 13; *Nuit obscure*; livre I, chapitre 9.

(7) *Nuit obscure*; livre I, chap. 20.

(8) *Vie*; chap. 27, page 180; chap. 30, page 186.

» est encore *active*. Quand elle n'a plus aucun » reste de cette *activité*, elle est entièrement » *passive*, c'est-à-dire, paisible dans ses actes (1)... » Dans cette oraison, dit-il ailleurs, l'ame est » occupée du regard libre et amoureux, pour » parler comme tant de saints auteurs. Qui dit » *regard*, dit des actes de l'entendement. Qui » dit *amoureux*, dit des actes de la volonté. Qui » dit *libre*, dit que ces actes sont faits par le » libre arbitre, sans aucune absolue nécessité. » Telle est l'*oraison passive* dans ses propres » actes... Elle se fait par le secours d'une grâce » que l'Ecole nomme *gratifiante*, à laquelle la » volonté coopère librement. Cette grâce, il est » vrai, peut être plus forte et plus spéciale que » les autres grâces de secours que les ames com- » munes reçoivent; mais enfin c'est une grâce » gratifiante, de la même nature que celles qui » sont accordées au commun des justes, avec » laquelle le libre arbitre concourt, et pourroit » ne point concourir... Il n'est donc pas permis » de dire que cet état mystique *consiste princi-* » *palement dans quelque chose que Dieu fait en* » *nous sans nous, et où par conséquent il n'y a ni* » *ne peut y avoir de mérite*. Pour parler exacte- » ment, il faut dire, tout au contraire, que le » fond de l'*oraison passive*, prise dans ses actes » propres, par exemple dans ceux du regard » amoureux, est libre, méritoire, et opérée en » nous par une grâce qui agit avec nous (2). »

136. — A l'appui de son opinion, l'archevêque de Cambrai cite les témoignages des plus célèbres mystiques, qui paroissent supposer que l'impuissance de produire des actes discursifs, dans l'*oraison passive*, n'est pas une *impuissance absolue*, ou un défaut de liberté, mais seulement une *impuissance morale*, c'est-à-dire, une grande difficulté, qui résulte du puissant attrait que l'ame éprouve pour se borner aux actes directs. Sainte Thérèse ne parle presque jamais de l'impuissance dont il s'agit, sans ajouter quelque explication qui la réduit à une grande difficulté. « Quelque excellente que » soit l'oraison de quiétude, dit-elle, il ne faut » quitter ni la mentale, ni la vocale, *si on le* » *peut*. Je dis *si on le peut*, parce que, si la » quiétude est grande, on ne sauroit *parler* » *qu'avec grande peine* (3). » Ailleurs elle enseigne que « Dieu, élevant quelqu'un à la par- » faite contemplation,... abaisse sa grandeur » jusqu'à daigner lui parler, en tenant son » esprit *comme en suspens*, en arrêtant ses pen- » sées, et en lui liant la langue, de telle sorte » que, quand il voudroit, il ne pourroit pro- » férer une seule parole qu'*avec une extrême* » *peine* (4). »

137. — Saint Jean de la Croix ne paroît pas avoir d'autres sentimens. Il est vrai que, dans plusieurs de ses écrits, il donne l'*impuissance de méditer* comme une marque de vocation à la contemplation. Mais l'explication qu'il donne de cette marque, fait assez entendre qu'il ne veut parler que d'une *impuissance morale*, et non d'une *impuissance absolue*; car, 1° il ne se contente pas de cette seule marque, pour reconnoître qu'une ame doit passer de la méditation à la contemplation; mais il en ajoute encore deux autres, savoir, que l'on ne sente aucun plaisir, ou aucun attrait à employer l'imagination aux choses particulières: et qu'on éprouve au contraire l'attrait au *regard général et amoureux*. « Le spirituel, dit-il, doit voir en » soi, pour le moins, ces trois marques conjoin- » tement.... Il ne suffit pas d'avoir la première » seule, sans la seconde (5). Remarquez, s'il » vous plaît, reprend Fénelon, que, si l'im- » puissance de méditer étoit absolue et sans » liberté, il ne seroit plus question de délibérer; » et que, sans attendre la seconde ni la troi- » sième marques, le première seule seroit » décisive (6). » Ailleurs le saint contemplatif, parlant des aridités dont l'ame est souvent tourmentée dans ce degré d'oraison, reproche aux personnes spirituelles « de se fatiguer sans » cesse l'imagination et l'esprit pour rentrer » dans les goûts sensibles, et dans les raisonne- » mens où elles étoient auparavant, se persua- » dant que, sans cela, elles ne font rien et » perdent le temps... Mais, ajoute-t-il, tandis » que ces gens-là se retirent de cette sainte » oisiveté, ils ne gagnent rien par leur appli- » cation laborieuse. Ils occupent bien leur es- » prit à produire des actes; mais ils perdent la » tranquillité intérieure dont ils jouissoient au- » paravant (7). Qu'y a-t-il de plus clair que ces » paroles, dit Fénelon?... L'ame non-seulement » peut se retirer du regard général et amou- » reux, mais elle l'entreprend et l'exécute; il » est vrai seulement qu'elle le fait sans pro- » fiter (8). »

(1) *Explic. des Maximes*; art. 29, page 204

(2) *Lettre à Bossuet, contre l'écrit intitulé*: Mystici in tuto; n. 13; tome VII.

(3) *Vie*; chap. 25, page 83.

(4) *Chemin de perfection*; chap. 25, page 391.

(5) *Montée du Carmel*; livre II, chap. 14.

(6) *Lettre contre le* Mystici in tuto; n. 7; tome VIII.

(7) *Nuit obscure*; livre I, chap. 10.

(8) *Lettre contre le* Mystici in tuto; n. 7; tome VIII. A l'appui de cette explication des sentimens de saint Jean de la Croix,

138.— L'archevêque de Cambrai insiste plus fortement encore sur l'autorité de saint François de Sales, et de la vénérable mère de Chantal. « Pour la mère de Chantal que vous m'opposez, » monseigneur, sur ces impuissances de faire » des actes; souffrez que je vous représente que » c'étoit, de tous les exemples, celui qu'il vous » étoit le moins permis de citer. Il est vrai » qu'elle parle ainsi de son esprit : *Il est dans » son Dieu et entre ses bras miséricordieux, » sans actes; car je n'en puis faire.* Mais elle » ajoute aussitôt : *ce qui me peine, c'est de re- » trancher les réflexions.* Les réflexions sont » sans doute des actes discursifs. Loin d'être » dans une impuissance absolue de faire des » réflexions, qui sont des actes discursifs, elle » assure que *sa peine* étoit de retrancher ces » actes... *Je suis de même,* ajoute-t-elle, *dans » l'impuissance d'accepter le mal que la tenta- » tion me présente.* Voilà deux impuissances » qu'elle suppose semblables; l'une de faire » des actes sensibles; l'autre *d'accepter le mal » que la tentation lui présente.* Direz-vous » que l'impuissance de pécher étoit absolue » en elle, et qu'elle étoit absolument impeccable ?... »

« Mais écoutons ailleurs cette vénérable » mère, qui consulte saint François de Sales : » *Je vous demande, mon très-cher père, si l'ame » ne doit pas, spécialement au temps de l'oraison, » rejeter toute sorte de discours, industries, » répliques, curiosités et choses semblables; et » au lieu de regarder ce qu'elle a fait ou fera, » regarder Dieu, demeurant en cette simple vue » de lui et de son néant, toute abandonnée, con- » tente et tranquille, sans se remuer nullement » pour faire des actes sensibles de l'entendement » et de la volonté, non pas même pour la pra- » tique des vertus, ni détestation des fautes.... » Vous me direz : Pourquoi sortez-vous donc de » là? O Dieu! c'est mon malheur, et malgré » moi, l'expérience m'ayant appris que cela » m'est fort nuisible; mais je ne suis pas maî- » tresse de mon esprit, lequel, sans mon congé, » veut tout voir et tout ménager.* Le saint ne » croyoit pas moins que la vénérable mère, » qu'elle étoit libre pour faire ces actes ou pour » ne les faire pas : c'est pourquoi il lui défendit » de les faire.... *Je vous commande,* lui dit-il, » *que simplement vous demeuriez en Dieu, sans » vous essayer de rien faire, ni vous enquérir de » lui de chose quelconque, sinon à mesure qu'il » vous y excitera.* Il paroît clairement, conclut » Fénelon, que cette vénérable mère, loin » d'être dans une impuissance absolue de faire » des actes sensibles et discursifs, retomboit sans » cesse dans l'empressement pour en faire. C'é- » toit son *malheur :* ces actes lui étoient fort nui- » sibles : elle prie le saint de les lui défendre, » parce qu'elle espère que l'obéissance la ren- » dra fidèle pour les supprimer... Elle étoit » donc bien éloignée de manquer de liberté, » pour faire ces actes; puisque son *malheur* » étoit de les faire, et que le saint lui donne » pour règle de les retrancher. Que ne citerez- » vous pas, monseigneur, puisque vous citez » un exemple qui renverse si évidemment toute » votre opinion (1)? »

139. — L'archevêque de Paris lui-même, malgré l'approbation générale qu'il avoit donnée à l'*Instruction* de Bossuet *sur les états d'oraison,* étoit loin d'admettre son opinion sur la nature de l'*oraison passive.* Pendant l'examen qu'il fit du livre des *Maximes*, avant sa publication, il témoigna être bien aise de ce que le sentiment de l'archevêque de Cambrai, sur cet article, était *plus net et plus précautionné* que celui de l'évêque de Meaux (2); et dans le temps même où il se réunissoit à celui-ci, pour attaquer publiquement le livre des *Maximes,* il enseignoit que l'oraison passive ne réduit pas une ame à l'*impuissance absolue* de produire des actes discursifs; mais que ses facultés sont seulement *comme liées* en ce temps-là, par la force de la grâce qui l'attire aux actes directs. Voici comment il s'exprimoit, à ce sujet, dans son *Instruction pastorale* du 27 octobre 1697 : « L'esprit de Dieu enlève une ame quand il lui » plaît, dit sainte Thérèse qui l'avoit tant éprouvé, » et la porte où il veut, avec une force toute- » puissante. Alors il n'y a qu'à suivre un mou- » vement si rapide. Il en coûteroit trop, si l'on » vouloit résister à l'impétuosité de l'esprit de » Dieu. Les puissances de l'ame sont *comme » liées* dans ce temps-là. C'est alors qu'on peut » dire qu'elle est passive, ainsi que parlent les » vrais spirituels, si mal entendus, ou si ma- » lignement expliqués par les faux mysti- » ques (3). »

voyez l'*Eclaircissement des phrases mystiques du bienheureux*, par le P. Nicolas de Jésus-Maria, à la suite des *Œuvres spirituelles* de saint Jean de la Croix; édition de 1665. Remarquez en particulier la seconde partie de cet *Eclaircissement*; chap. 4, § 5.

(1) *Lettre contre le* Mystici in tuto; n. 8; tome VIII.

(2) *Questions proposées à M. de Noailles, en présence de madame de Maintenon. Œuv. de Fénelon*; tome IV, page 109.

(3) *Instruct. past. contre les illusions des faux mystiques*; n. 45. *Œuvres de Fénelon*; tome V. Ce passage est rapporté dans la *Lettre de Fénelon* à Bossuet, *contre le traité intitulé :* Mystici in tuto; n. 5; tome VIII.

140. — Fénelon se croyoit d'autant plus fondé à rejeter, sur ce point, l'opinion de Bossuet, que ce prélat, qui faisoit valoir avec tant de force et de raison, contre les nouveaux mystiques, *le silence éternel de l'antiquité*, avouoit en même temps que, « dans les plus grands » saints de l'antiquité, on ne voit ni trait ni » virgule qui tende à l'état passif, » au sens où il l'expliquoit; et que, dans saint Augustin en particulier, « dont nous avons tant de hautes » instructions sur l'oraison,... on ne voit aucun » vestige, mais plutôt tout le contraire de ces » impuissances mystiques » dont les modernes ont parlé.

« Vous triomphez, monseigneur, disoit à ce » sujet l'archevêque de Cambrai, de ce que je » n'ai point rapporté de passages des écrivains » mystiques, pour rejeter l'impuissance ab- » solue, dans laquelle vous faites consister l'état » passif. Mais à qui est-ce de nous deux à entrer » en preuve? Pour moi, je prends naturelle- » ment les termes de *passif* et de *passiveté*, » comme ils sont partout dans le langage des » mystiques, pour quelque chose d'opposé aux » termes d'*actif* et d'*activité*... Ainsi le retran- » chement des actes inquiets et empressés, » marqué dans le XII[e] article d'Issy, fait, selon » moi, une oraison et une vie qui n'a point » d'ordinaire d'*activité*, et qui, en ce sens, est » nommée *passive*. Si vous voulez une autre » *passiveté*, c'est à vous à la prouver clairement, » et non pas à me demander des preuves contre » votre opinion.... Remarquez, monseigneur, » que vous avez donné pour règle, que toute » tradition soit *reçue par le consentement una-* » *nime de tous les Pères*.... Suivant votre règle » prise en rigueur, il ne vous seroit pas permis » d'admettre votre *passiveté*, sans la trouver » dans le *consentement unanime de TOUS les* » *Pères*; il faudroit que *tous* sans exception » l'eussent autorisée. Où en êtes-vous, puisque » vous êtes contraint d'avouer qu'on n'en trouve » dans aucun Père, jusqu'à saint Bernard inclu- » sivement, *ni trait ni virgule?* Pour saint Au- » gustin, loin d'en laisser *quelque vestige*, il » dit *plutôt tout le contraire* (1). »

141. — Fénelon observoit encore, avec l'archevêque de Paris, que l'explication de l'évêque de Meaux n'étoit, ni *assez nette, ni assez précautionnée; l'impuissance absolue* qu'il attribuoit aux ames passives étant tout-à-fait indéfinie, soit quant à son objet, soit quant à sa durée. En effet, quoique Bossuet semblât d'abord restreindre cette impuissance aux actes discursifs, il l'étendoit ensuite indéfiniment à plusieurs autres qu'il ne déterminoit pas, et qu'il ne croyoit même pas possible de déterminer. « L'ame tout d'un coup poussée comme de » main souveraine, disoit-il, non-seulement » ne discourt plus, mais encore ne peut plus » discourir; ce qui attire d'autres impuissances » dans le temps de l'oraison. L'*oraison passive*, » ajoute-t-il, exclut les actes discursifs et au- » tres dont il plaît à Dieu de faire sentir aux » ames la privation..... Il faut demeurer d'ac- » cord, avoit-il dit auparavant, que Dieu peut » pousser bien loin, ou, pour mieux dire, aussi » loin qu'il veut, ces *états passifs*, sans que » personne puisse lui demander : Pourquoi » faites-vous ainsi? De sorte qu'on ne peut » mettre de borne à ces états, que par la décla- » ration qu'il a faite de sa volonté, dans sa pa- » role écrite ou non écrite (2). »

La durée de cette impuissance, ajoutoit l'archevêque de Cambrai, n'est pas plus déterminée, dans le sentiment de M. de Meaux; car, après l'avoir bornée au temps de l'oraison, il reconnoît que, dans certaines ames, l'oraison est *presque perpétuelle* (3); d'où il résulte assez clairement, qu'il y a, même en cette vie, un état habituel de contemplation, qui met une ame dans *l'impuissance absolue et presque perpétuelle* de produire, non-seulement des *actes discursifs*, mais *beaucoup d'autres* qu'il n'est pas possible de déterminer. Fénelon regardoit cette explication de l'oraison passive, comme propre à autoriser les plus grandes illusions des Quiétistes. Aussi pressa-t-il fortement son adversaire sur ce point. « Voilà donc, dit-il, une » sorte d'oraison miraculeuse, qui devient un » état habituel et presque continuel dans toute » la vie. C'est un miracle qui n'a que *certains* » *intervalles*, et dont les intervalles même vont » toujours diminuant. C'est une suspension de » liberté, qui est indéfinie, et pour les actes et » pour la durée. Pendant qu'elle dure, elle » dispense de tous les actes discursifs et sensi- » bles, de toutes les vertus les plus essentielles; » et on ne s'y *remue nullement*; en sorte qu'on » ne peut ni se remuer ni vouloir se remuer... » Qu'y a-t-il de plus dangereux, qu'un état qui » tire une ame de la voie de pure foi, en lui » faisant apercevoir en elle une impuissance » miraculeuse de faire aucun acte discursif, ni » aucun des autres actes qu'il plaît à Dieu? Cet

(1) *Lettre contre le* Mystici in tuto; n. 2; tome VIII.

(2) *Instruct. sur les états d'oraison*; livre VII, n. 8, 9, 14, tome XXVII, pages 263 et suiv.

(3) *Ibid.* livre VIII, n. 30, page 330.

» ame *emportée, entraînée, poussée* immédiatement, *de main souveraine, sans qu'elle puisse résister,* ne peut plus ni lire, ni obéir, » ni écouter même son directeur, dès que » l'impuissance survient ; alors elle n'est plus » responsable d'elle-même ; alors elle est « dispensée de tout, *parce qu'elle ne peut résister*... Voilà ce qui me paroît une conséquence très-dangereuse pour les illusions du » Quiétisme : voilà ce que je crois aussi contraire au vrai sens des bons mystiques, qu'il » l'est, de l'aveu de M. de Meaux, à tous les » Pères, jusqu'à saint Bernard (1). »

142. — Il ne paroît pas que ces difficultés aient fait changer d'opinion à Bossuet, dans le cours de cette controverse (2). Mais il est à remarquer que, dans une lettre écrite en 1700 à madame de la Maisonfort, il reconnoît expressément, que l'*impuissance de produire des actes discursifs dans l'oraison passive n'est pas toujours absolue.* « Dieu, dit-il, quand il lui » plaît, laisse la liberté dans les *états passifs,* » comme il est croyable qu'il la laissa à Salomon, » dans ce ravissement où il choisit la sagesse, » puisque Dieu le récompensa de ce choix. » Quelquefois aussi Dieu y agit avec une pleine » autorité; et quoique l'ame alors ne mérite » point, cela ne laisse pas de lui être très-utile, » parce que Dieu par là, en la captivant, la » prépare et la dispose à des actes très-parfaits (3). »

143. — Au moyen de cette explication, il est aisé de comprendre à quoi se réduit l'opposition entre les deux prélats, *sur la nature de l'oraison* ou *contemplation passive.* Elle consiste uniquement en ce que l'évêque de Meaux regarde l'*impuissance de produire des actes discursifs, dans l'oraison passive,* comme étant *ordinairement* une *impuissance absolue* et *quelquefois* seulement une *impuissance morale ;* tandis que Fénelon la réduit toujours à une *impuissance morale,* c'est-à-dire, à une très-grande difficulté, causée par la force de l'attrait, ou de l'inspiration particulière, qui porte l'ame aux *actes directs.* Les deux prélats s'accordent donc, en dernière analyse, à faire consister l'*oraison passive* dans la *pure contemplation, faite sous l'impression d'une grâce spéciale, qui porte très-fortement l'ame aux actes directs, jusqu'à lui ôter au moins la facilité* (sinon le *pouvoir absolu*) *de méditer,* ou *de produire des actes discursifs.* Il est aisé de remarquer la conformité de cette explication avec les témoignages que nous avons cités, de saint François de Sales, de sainte Thérèse, et de saint Jean de la Croix (4).

144. — Nous croyons que cette explication, si bien autorisée par de pareils suffrages, peut servir à expliquer ou à corriger quelques auteurs spirituels, qui ont traité cette matière, soit avant, soit depuis la controverse du Quiétisme. Ces auteurs enseignent généralement que la *contemplation passive* est *celle qui se fait en vertu d'une grâce spéciale.* Mais l'effet propre de cette grâce spéciale est diversement expliqué par quelques-uns. Le P. Caussade, qui fait profession d'adopter et d'expliquer, sur ce point, la doctrine de Bossuet, semble réduire tout l'effet de la grâce spéciale dont il s'agit, à *donner à l'ame une heureuse facilité pour les actes directs* (5). Cette notion paroît confondre absolument la *contemplation active* avec la *contemplation passive,* puisque l'une et l'autre se compose essentiellement d'*actes directs,* comme le P. Caussade le reconnoît expressément, avec tous les théologiens mystiques (6).

Un auteur plus ancien, qui écrivoit quelque temps avant la controverse de Bossuet et de Fénelon, prétend que l'effet propre de la grâce spéciale dont il s'agit, est de *produire seule en nous le recueillement, sans que nous y coopérions autrement que par notre acquiescement* (7). Cette

(1) *Vérit. Opposit.* n. 36, 38; tome v. — Lettre à Bossuet *contre l'écrit intitulé* : Mystici in tuto; n. 22 et 23; tome VIII.

(2) *Réponse aux* Préjugés décisifs; n. 3; tome XXX, page 288.

(3) 12e *Lettre de Bossuet à madame de Maisonfort*, du 1er mai 1700; n. 8, 12, 21-23.

Cette lettre de Bossuet peut être considérée comme l'expression de ses derniers sentimens, sur cette matière; car nous ne voyons pas qu'il ait rien écrit depuis là-dessus. Il sembloit naturel de penser qu'il en traiteroit plus à fond, dans la *seconde partie* de son *Instruct. sur les états d'oraison*, composée, ou du moins terminée depuis la controverse du Quiétisme, et dont il expose lui-même le plan, dans la première partie, publiée en 1697, (*Préface*, n. 9; et livre x, n. 29.) Mais cette *seconde partie*, qui avoit longtemps échappé à nos recherches, et dont nous avons maintenant sous les yeux le manuscrit original, ne renferme aucun éclaircissement sur le sujet dont nous parlons. Voyez l'analyse de cet ouvrage inédit, dans la nouvelle édition de l'*Histoire de Fénelon; Pièces justificatives* du livre III, n. 1er.

(4) On peut citer encore, à l'appui de cette explication, le P. Surin, un des mystiques modernes les plus estimés, et non moins respecté de Bossuet que de Fénelon, qui le citent avec une égale confiance dans leurs écrits sur le Quiétisme. Voyez Surin, *Catéch. spirituel* ; tome 1er, 3e partie, chap 4 ; tome II, 2e partie, chap. 1er ; 7e partie, chap. 1er, *et alibi passim.*

(5) Caussade, *Instruct. spirit.* liv. 1er, 7e *Dialogue*, pag. 106.

(6) Caussade, *ibid. seconde partie, Dialogue prél.* Il est à remarquer que, dans ce *Dialogue* (page 249), l'auteur attribue à Bossuet la notion de l'*oraison passive* que nous lui avons attribuée. Nous ne voyons pas comment le P. Caussade a pu concilier ce passage avec celui que nous avons cité dans la note précédente.

(7) Courbon, *Instruct. familières sur l'oraison mentale, où l'on explique les divers degrés de cet exercice. Paris*, 1685, *in-12* ; pages 93, 228, 256, 266, 275.

notion paroît également confondre les deux sortes de contemplation. Il résulte en effet, des témoignages de sainte Thérèse et de saint François de Sales que nous avons cités plus haut, « qu'il n'est pas en notre pouvoir de contem- » pler quand nous le voulons; mais que *Dieu* » *fait en nous* (*ce saint recueillement quand il* » *lui plait, par sa très-sainte grâce* (1). » Il est à remarquer que saint François de Sales s'exprime ainsi, dans un chapitre où il se propose uniquement d'expliquer les caractères de la *contemplation en général*, et non de la seule *contemplation passive*, comme le suppose l'auteur dont nous parlons. Il eût sans doute évité cette méprise, s'il eût fait attention que le saint évêque ne commence à parler des *divers degrés de contemplation*, que trois chapitres plus bas (2).

Un auteur beaucoup plus récent fait consister la différence entre l'*état actif* et le *passif*, en ce que, dans le premier, *l'ame conserve le domaine naturel de sa liberté, et le libre exercice de ses facultés*; tandis que, dans le second, elle *perd le domaine naturel de sa liberté, et le libre exercice de ses facultés* (3). On voit assez, d'après les observations précédentes, le danger de cette explication, que de savants et pieux théologiens ont en effet blâmée, comme favorable aux erreurs du Quiétisme (4).

145. — La diversité de ces explications montre assez combien il est difficile de parler et d'écrire exactement sur une matière si relevée. Mais plus cette difficulté est grande, plus il semble convenable de s'en tenir à la doctrine autorisée par le suffrage unanime de Bossuet et de Fénelon, joint à celui des auteurs mystiques les plus respectés dans l'Eglise. Au reste, quelque utile que soit cette discussion, pour l'intelligence d'un grand nombre d'auteurs spirituels, et pour l'étude approfondie de la théologie mystique, nous ne la croyons pas absolument nécessaire pour expliquer la nature et les différens degrés de la contemplation. Il est certain, en effet, que plusieurs célèbres mystiques, et particulièrement saint François de Sales, c'est-à-dire, sans contestation, un des plus instruits et des plus généralement approuvés, traitant cette matière *ex professo*, expliquent à fond la théorie et la pratique de la contemplation même la plus parfaite, sans prononcer une seule fois les mots de *contemplation active* et *contemplation passive* (5).

(1) Voyez plus haut, n. 13 de cette *seconde partie*.

(2) *Amour de Dieu*, livre VI, chapitre 10.

(3) Grou, *Maximes spirit.* 2e et 14e *maximes*; pages 34, 36, 242, etc.

(4) Voyez *L'Ami de la Religion*, tome XXXI, page 67, etc.

(5) Saint François de Sales, *Amour de Dieu*; livre VI.

§ III.

Controverse relative à l'état de perfection, nommée par les auteurs mystiques, vie unitive ou état passif.

146. — Deux questions principales, agitées, sur ce point, entre Bossuet et Fénelon.

146. — La troisième difficulté, entre les deux prélats, avoit pour objet l'*oraison passive par état*, c'est-à-dire, l'état de perfection appelé, par les mystiques, *vie unitive* ou *état passif*. Toutes les questions agitées, à ce sujet, entre Bossuet et Fénelon, peuvent se réduire à deux principales : 1° en quoi consiste précisément la *mercenarité* des justes imparfaits, et le *désintéressement* des parfaits: 2° en quoi consiste l'*activité* des premiers, et la *passiveté* des seconds.

PREMIÈRE QUESTION.

En quoi consiste la mercenarité *des justes imparfaits, et le* désintéressement *des parfaits.*

147. — Notions de la *mercenarité*, selon l'archevêque de Cambrai.
148. — Difficultés contre cette explication.
149. — Réponse de Fénelon à ces difficultés.
150. — Embarras de Bossuet sur cette matière.
151. — Comment il explique la *mercenarité*.
152. — Accord de l'archevêque de Paris avec Bossuet, sur cet article.
153. — Difficultés contre leur sentiment
154. — La tradition opposée par Fénelon aux deux prélats.
155. — Bossuet opposé à lui-même.
156. — Etrange opposition entre les adversaires de Fénelon, sur cet article.
157. — Réponse de Fénelon à leurs difficultés contradictoires.
158. — Deux observations importantes de l'archevêque de Cambrai, à l'appui de son sentiment.
159. — Bossuet soupçonné de Jansénisme, à cette occasion.

147. — La *mercenarité* des justes imparfaits consiste, selon l'archevêque de Cambrai, dans *l'attachement aux biens naturels* ou *surnaturels, par un amour naturel de soi-même*; et le *désintéressement* des parfaits consiste dans l'*exclusion habituelle de l'intérêt propre*, entendu dans le sens de cet *amour naturel de soi-même*; d'où il suit que les parfaits désirent habituellement les biens, tant naturels que surnaturels, par le pur motif de la plus grande gloire de Dieu, et non par un *amour naturel* de leur bien propre.

Fénelon croyoit que cette explication de *l'in-*

térêt propre étoit précisément l'idée des Pères sur la *mercenarité*, celle des contemplatifs sur la *propriété*, et celle des auteurs françois les plus approuvés, quand ils ont parlé de *l'intérêt propre*, en matière de vie intérieure. « Le terme » d'*intérêt*, dit-il, peut être pris en deux sens, » ou simplement pour tout objet qui nous est » bon et avantageux, ou bien pour l'attache- » ment que nous avons à cet objet, par un amour » naturel de nous-mêmes. Dans le premier » sens, chacun peut dire, comme je l'ai fait, » que la béatitude est le plus grand de tous nos » intérêts; mais, suivant le second sens, qui » est le plus naturel et le plus ordinaire dans » notre langue, le terme d'*intérêt* exprime une » imperfection, en ce que l'âme, au lieu d'agir » par un amour surnaturel pour soi, agit par » un amour naturel d'elle-même, qui est très- » différent de l'amour surnaturel d'espérance... » Cet amour naturel, dont je parle, est mauvais, » lorsqu'il n'est pas réglé, et qu'il s'arrête en » nous-mêmes. Il est bon, quand il est réglé » par la droite raison, et conforme à l'ordre. Il » est néanmoins une imperfection dans les chré- » tiens, quoiqu'il soit réglé par l'ordre; ou, » pour mieux dire, c'est une moindre perfec- » tion, parce qu'elle demeure dans l'ordre na- » turel, et inférieur au surnaturel. Cet amour » naturel et délibéré de nous-mêmes est reconnu » de presque tous les théologiens (1). » Fénelon emploie la plus grande partie de son *Instruction pastorale* à établir cette notion de *l'intérêt propre*, qu'il regardoit comme la clef du livre des *Maximes* (2).

148. — Nous avons déjà remarqué (3) que cette explication, quoiqu'elle montrât clairement la pureté de ses intentions, ne justifioit pas le texte de son livre, qui, sous le nom d'*intérêt propre*, donne quelquefois à entendre l'attachement même surnaturel aux récompenses éternelles. Mais ses adversaires ne se bornèrent pas à combattre cette explication du *désintéressement* comme incompatible avec le livre des *Maximes*. Ils la rejetèrent encore, comme introduisant une nouvelle erreur, en faisant consister la perfection évangélique dans le retranchement de l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes. Bossuet, surtout, s'éleva fortement contre cette doctrine, qui lui paroissoit inadmissible, par le seul fait de sa nouveauté, aussi bien que par ses funestes conséquences. C'est ce qu'il établit fort au long, dans la seconde partie de sa *Préface sur l'Instruction pastorale de l'archevêque de Cambrai*, dont il fait lui-même le résumé en ces termes : « Sup- » posé que le livre (des *Maximes*) soit jugé » mauvais, et que l'explication de l'*Instruction* » *pastorale* n'y convienne pas; je demande ce » qu'on doit croire de l'explication, et si l'on » peut du moins espérer d'en trouver la doctrine » saine. Mais d'abord la nouveauté y est un » obstacle. Un langage tout nouveau est préparé » à un nouveau dogme : *amour intéressé* veut » dire *amour naturel : amour désintéressé* veut » dire *amour surnaturel*. On n'a jamais parlé de » cette sorte : la perfection de la charité con- » siste, non point à bannir la crainte, comme » disoit saint Jean, mais à bannir l'amour na- » turel et délibéré de soi-même. Si tout amour » intéressé est naturel, et que toute l'Ecole ap- » pelle l'amour d'espérance un amour intéressé, » il sera vrai que l'amour d'espérance ne vien- » dra pas de la grâce, mais de la nature; aussi » admet-on une espérance naturelle des biens » promis aux chrétiens, une charité qui n'est » pas la troisième vertu théologale, et qui n'est » qu'un amour naturel de l'ordre. Les motifs » intéressés, c'est-à-dire naturels, selon le nou- » veau langage, servent de motifs aux vertus » surnaturelles; ce qui est imparfait, et ce qu'il » faut exclure en avançant, n'est pas de la » grâce : la dévotion sensible qu'il faut laisser » pour soutien aux commençans, vient du fond » de la nature : la cupidité, qui est la racine de » tous les maux, n'est pas mauvaise. Voilà une » partie des erreurs que nous avons à dé- » couvrir (4). »

149. — Ces conséquences, il faut l'avouer, sont tout-à-fait répréhensibles; mais l'archevêque de Cambrai ne croyoit pas qu'elles découlassent de ses principes; il croyoit les éluder, en observant que le seul amour naturel de nous-mêmes suffit pour nous faire désirer les biens

(1) *Inst. past.* du 15 septembre 1697. — *Rép. à la Déclaration*; n. 12; pages 187 et 324.

(2) La crainte de grossir cette *Analyse*, que bien des lecteurs trouveront peut-être déjà trop longue, nous empêche de parler ici des variations reprochées à Fénelon, dans les diverses explications qu'il donna successivement de la *mercenarité*. Nous supprimons d'autant plus volontiers cette partie de la controverse, que les reproches faits à Fénelon, sur ce point, ne nous semblent guère fondés. On peut consulter là-dessus les ouvrages suivans : *Lettre past. de l'évêque de Chartres*, du 10 juin 1698. — 1re *Lettre de Fénelon à l'évêque de Chartres*; n. 1er. (*Œuvres de Fénelon*; tome VII.) — *Réponse d'un Théologien* (Bossuet) à la lettre précédente. 3e question. (*Œuvres de Bossuet*; tome XXX.) — *Seconde Lettre de Fénelon* contre cette *Réponse*. (tome VII des *Œuvres de Fénelon*.) — *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 8 et 9 juillet 1697, 2 et 30 mai 1698.

(3) Voyez plus haut, n. 79.

(4) *Préface sur l'Instruct. pastor.* de M. de Cambrai; n. 69; tome XXVIII, page 597.

surnaturels, et que le motif de cet amour naturel peut se joindre aux motifs plus excellens, sur lesquels sont essentiellement fondés les actes des vertus surnaturelles. « Le parfait et l'imparfait, disoit-il, désirent et attendent précisément les mêmes choses (les mêmes biens surnaturels);.... il n'y a aucune différence entre eux, du côté de l'objet : il n'y en a que du côté de leurs dispositions. L'imparfait n'aime pas Dieu purement et sans mélange, parce que, outre l'amour surnaturel et de grâce, il a encore des désirs humains, une espérance naturelle et un attachement mercenaire aux dons de Dieu, qui vient d'un amour naturel de lui-même. Au contraire, le parfait, en désirant les mêmes dons que l'imparfait, ne les désire que par un principe surnaturel de grâce, et sans y mêler, au moins d'ordinaire, aucun désir humain et mercenaire, par amour naturel de soi-même (1). » De ces principes, Fénelon croyoit pouvoir conclure : 1° que, dans son système, *l'amour intéressé* des justes imparfaits n'est pas, comme Bossuet le suppose, *un amour purement naturel*, mais un *amour surnaturel, mélangé de quelque intérêt propre;* 2° que, dans les justes imparfaits, l'amour d'espérance ne vient pas de la seule nature, mais tout à la fois de la nature et de la grâce : 3° enfin que, dans le même système, l'espérance des justes imparfaits n'est pas une vertu purement naturelle, mais une vertu surnaturelle, aidée et soutenue par les motifs naturels (2).

150. — En s'élevant si fortement contre l'opinion de l'archevêque de Cambrai, sur la *mercenarité* des justes imparfaits, Bossuet avouoit que la doctrine des auteurs mystiques, sur ce point, lui paroissoit très-obscure. Il regardoit presque comme une témérité, l'entreprise que Fénelon avoit formée de l'éclaircir, et de concilier entre eux les divers auteurs qui en ont traité (3). La réponse de celui-ci étoit de nature à faire impression sur son adversaire. « M. de Meaux, disoit-il, ne peut s'empêcher de faire entendre combien il fait peu de cas de l'autorité des bons mystiques, c'est-à-dire, de tant de saints. Selon ce prélat, ils ne sont point d'accord entre eux, et ne savent à quoi s'en tenir, pour démêler ce que c'est que la *propriété*. Ces saints ont néanmoins mis l'imperfection des ames justes dans la propriété, et la perfection dans la désappropriation. Tant de saints des derniers siècles n'ont parlé ainsi qu'à l'exemple des Pères, qui ont mis l'imperfection des imparfaits dans un reste de mercenarité, et la perfection dans un amour filial qui ne laisse en eux rien de mercenaire. Tous ces saints n'ont-ils fait que varier et se contredire sur le point essentiel de la perfection? ne se sont-ils jamais fait entendre? ne se sont-ils point entendus eux-mêmes?.... Si tous ces saints auteurs n'ont jamais pu expliquer ces choses dont ils ont tant parlé, j'avoue que je suis bien téméraire, d'avoir entrepris ce qui leur a été impossible; mais s'ils ont entendu ce qu'ils disoient, et s'ils ont su expliquer ce qu'ils entendoient, je n'ai pas tort d'avoir tâché de suivre leurs traces (4). »

151. — Frappé de ces réflexions, Bossuet essaya, quelque temps après, d'expliquer ce qui lui avoit d'abord paru tout-à-fait obscur et inintelligible; il prétendit que la mercenarité des justes imparfaits consistoit dans un *attachement vicieux aux récompenses étrangères à la béatitude surnaturelle*, telles que la *gloire*, la *réputation* et les *voluptés*, c'est-à-dire les consolations sensibles et naturelles. « Il y avoit, autrefois comme aujourd'hui, dit-il, des chrétiens grossiers,..... qui, outre les grands biens que Dieu promettoit de donner, hors en quelque façon de lui-même, se faisoient mille petites espérances; ceux qui, trop touchés de ces biens véritables ou imaginaires, distingués de Dieu, les ressentoient plus que Dieu possédé en lui-même, pouvoient être considérés comme ayant l'esprit mercenaire... Voici donc la différence entre les trois états de justice ou de charité marqués par les saints. Au premier, qui est le plus bas, on a besoin d'être soutenu par l'état servile, lorsqu'on est encore troublé et inquiété par les terreurs qu'inspire la peine éternelle. Au degré qui suit, on est élevé à quelque chose de plus noble, lorsqu'on y est soutenu par les récompenses que nous avons nommées *étrangères*, après saint Clément d'Alexandrie,... comme sont la gloire, la réputation et les voluptés; le troisième et le dernier état est tout ensemble le plus solide et le plus parfait, parce que Dieu s'y soutient tout seul en lui-même, et par lui-même; ce qui constitue l'état de la parfaite charité (5). »

152. — L'archevêque de Paris avoit donné,

(1) *Instruct. past.* du 15 septembre 1697; n. 70; page 289.
(2) *Seconde Lettre à M. de Meaux contre les* Divers Ecrits; n. 1, 2; tome VI.
(3) *Summa Doctrinæ*; n. 12; tome XXVIII, page 323.
(4) *Rép. au* Summa Doctrinæ; obj. 13; pages 322, 323.
(5) *Cinquième Ecrit contre le livre des* Maximes; n. 5, 6, 9; tome XXVIII, pages 505 et suiv.

quelque temps auparavant, la même idée de la *mercenarité,* en la faisant consister dans l'*attachement à une béatitude grossière, distinguée de la félicité que nous devons chercher en Dieu seul.* « Il n'y a que trop de chrétiens imparfaits, » disoit-il, qui se font, selon leur goût, une » béatitude grossière, même éternelle. Ils s'en » contenteroient, si Dieu la leur vouloit don- » ner, même sans se donner à eux. Comme ils » ne se trouvent bien que dans les sentimens » agréables dont leur ame est touchée ici-bas, » ils se figurent et désirent, jusque dans l'éter- » nité, un bonheur à peu près semblable. Si » les Chrétiens ne sont pas tous grossiers comme » les Mahométans, ils ne sont pas toujours ni » aussi instruits, ni aussi spirituels que les » fidèles devroient l'être... Le paradis est, dans » l'esprit d'un chrétien médiocrement instruit, » un lieu délicieux, d'où tout mal est banni, où » toutes sortes de biens abondent : il ne s'élève » pas plus haut (1). »

153. — Ainsi parloit l'archevêque de Paris, dans une *Instruction pastorale*, corrigée, comme on sait, et approuvée hautement par Bossuet (2). Mais Fénelon ne tarda pas à relever cette explication, comme donnant une idée tout-à-fait singulière des justes *mercenaires.* Il ne pouvoit comprendre que l'on pût regarder comme juste et agréable à Dieu, un chrétien, qui, *sans penser à Dieu et sans s'élever plus haut,* voudroit une *béatitude éternelle,* composée des *biens sensibles* et des *sentimens agréables* dont son ame est touchée sur la terre, et qui s'en *contenteroit, si Dieu vouloit la lui donner, sans se donner lui-même?* « Voilà sans doute, monseigneur, disoit- » il à l'archevêque de Paris, le portrait d'une » béatitude païenne, telle que les Champs- » Elysées. Voilà le paradis de Mahomet, ou » plutôt d'Epicure, s'il en avoit imaginé un; car » il n'y a aucune apparence, que Mahomet ait » voulu qu'on jouisse de son paradis sensuel, » sans *penser à Dieu et sans s'élever plus haut.* » Qu'y a-t-il de plus impie, de plus dénaturé, » de plus monstrueux, qu'un chrétien, qui, » *sans penser à Dieu et sans s'élever plus haut,* » veut transporter dans le ciel, pour composer » sa béatitude éternelle, les *sentimens agréables* » qu'il a sur la terre, et *qui s'en contenteroit si* » *Dieu vouloit la lui donner, sans se donner lui-* » *même?* Loin d'appeler un tel homme un chré- » tien, je ne le reconnois que pour un impie, » qui préfère sa volupté à Dieu, et qui s'éloigne » de sa dernière fin, dans l'acte même par le- » quel il devroit davantage la rechercher (3). »

154. — Fénelon croyoit d'ailleurs cette explication de la *mercenarité,* tout-à-fait incompatible avec les nombreux témoignages des saints Pères et des auteurs mystiques, cités dans son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697. Saint Clément d'Alexandrie, disoit-il, le premier qui ait parlé des trois états de justes, appelle *mercenaires,* non-seulement ceux qui servent Dieu par un *attachement vicieux aux récompenses étrangères à la béatitude* surnaturelle, mais ceux-mêmes qui le servent par *l'espérance des biens de l'incorruptibilité* (4). Rodriguez et le Père Surin, deux auteurs si révérés, représentent souvent les parfaits, comme dépouillés de tout *intérêt propre, dans les petites choses comme dans les grandes, dans les temporelles comme dans les éternelles.* « Il est de la perfec- » tion consommée, dit un saint homme, cité et » approuvé par le Jésuite espagnol, de ne cher- » cher aucunement son intérêt propre, ni dans » les petites choses ni dans les grandes, ni dans » les temporelles ni dans les éternelles (5). » Sans doute, reprend Fénelon, dans l'idée de ces auteurs, le dépouillement de tout *intérêt propre, même pour les choses éternelles,* n'est pas le renoncement au salut, puisque ce renoncement seroit une impiété et un véritable désespoir; que reste-t-il donc, sinon que ces auteurs veulent exclure de l'état de la perfection, tout *amour naturel* de la récompense éternelle, pour la faire désirer par le pur motif de la plus grande gloire de Dieu?

155. — M. de Meaux lui-même, ajoutoit l'archevêque de Cambrai, suppose en plusieurs endroits de ses écrits cette notion de l'*intérêt propre.* Il y enseigne expressément, que *le désir d'être avec Jésus-Christ* est « un acte d'amour » pur et parfaitement *désintéressé,* où l'on rap- » porte, non point Dieu à soi, mais soi-même » tout entier à Dieu et à sa gloire (6). » Ailleurs il représente comme un acte du plus parfait *désintéressement,* le dévouement héroïque par lequel saint François de Sales surmonta cette affreuse tentation de désespoir qu'il portoit de-

(1) *Instr. past.* du 27 octobre 1697; n. 38; tome v des *Œuvres de Fénelon.*

(2) Voyez ci-dessus, 1re partie; page 41.

(3) *Première Lettre à M. de Paris;* n. 13; tome v. Voyez aussi la *seconde Lettre* à Bossuet *contre les* Divers Ecrits; n. 13 et suiv. tome vi.

(4) *Strom.* lib. iv; page 485. — *Instr. past.* du 15 septembre 1697; n. 25, page 225.

(5) *Instr. past.* du 15 septembre 1697; n. 61, 67; pages 271, 281. — Rodriguez, *Traité de la pureté d'intention*; chap. 13 et 14.— *Traité de la conform. à la volonté de Dieu*; chap. 30 et 31.

(6) *Instr. sur les états d'oraison*; livre iii, n. 8; tome xxvii, page 124.

puis long-temps au fond de son cœur (1). Dans un autre ouvrage, il s'exprime encore plus fortement, à l'occasion d'un passage d'Albert le Grand, où il est dit que « le parfait amour... » ne cherche aucun intérêt, ni passager, ni » éternel ;... et que l'ame délicate a comme en » abomination, d'aimer Dieu par manière d'in- » térêt ou de récompense. » Pour expliquer ce passage, l'évêque de Meaux s'exprime ainsi : « Pourquoi tant se tourmenter pour expliquer » une chose si claire ? Le parfait amour est celui » de la charité, qui est opposé à l'amour im- » parfait de l'espérance : cet amour ne cherche » *aucun intérêt, ni passager ni éternel*, mais la » seule bonté et perfection de Dieu, pour y » mettre sa fin dernière (2). » Fénelon croyoit que ces passages et plusieurs autres (3) ne pouvoient avoir un sens raisonnable, qu'en supposant l'idée qu'il attachoit au désintéressement des parfaits : « Voilà, disoit-il sur le dernier » passage, un *intérêt éternel* que *l'ame délicate* » *a comme en abomination*, et qu'elle sacrifie » absolument. Ce n'est pas l'objet de l'espé- » rance, en tant que rapportée à la fin dernière ; » car c'est ce qu'on ne peut jamais rejeter : ce » ne peut donc être que le don de Dieu, en » tant qu'on y mettroit sa fin dernière (4). »

156. — Quoi qu'il en soit de la force de ces raisonnemens, il est certain que la doctrine de Fénelon, sur ce point, n'a jamais été condamnée, et que ses adversaires, en s'accordant à la rejeter, ne s'accordèrent pas également sur les moyens de la combattre. Ils reconnoissoient avec lui la réalité d'un *amour naturel et délibéré* de nous-mêmes, auquel la grâce n'a aucune part ; et ils s'accordoient à nier qu'on dût faire consister la perfection dans le retranchement de cet amour. Mais il y avoit entre eux une singulière opposition, sur ce dernier point. L'évêque de Meaux prétendoit que, faire consister la perfection dans le retranchement, même absolu, de l'*amour naturel et délibéré de soi-même*, c'étoit la dégrader et la rendre trop facile : qu'en supposant même cet amour *innocent*, comme le supposoit Fénelon, l'exclusion de cet amour étoit un dépouillement facile, dont personne ne pouvoit s'effrayer ; et qu'en supposant cet amour *vicieux et criminel*, comme il l'est en effet, son exclusion est encore plus facile et moins effrayante (5). « En vérité, disoit » Bossuet, il ne semble pas qu'on parle sérieu- » sement ; mais, s'il est permis de le dire, on » ne cherche qu'à faire illusion à son lecteur, » lorsqu'après avoir porté si haut ce grand se- » cret du pur amour, après l'avoir regardé » comme une chose si inconnue, si inaccessible » à la plupart des saintes ames, qu'on leur en » fait un mystère, et que, si on leur en parloit, » on leur causeroit du trouble et du scandale ; » il se trouve après cela, que ce grand mystère » aboutit à se dépouiller d'un amour de soi- » même, naturel, délibéré et innocent. Qui a » jamais été étonné, troublé, scandalisé d'en » être privé, ou d'apprendre qu'il ne faudra » plus dorénavant s'aimer soi-même de cette » sorte d'amour (6) ? »

Mais tandis que Bossuet combattoit la doctrine de Fénelon, comme dégradant la perfection, et la faisant consister dans un dépouillement facile, dont personne ne pouvoit s'effrayer, l'évêque de Chartres combattoit la même doctrine, comme rendant la perfection inaccessible à la fragilité humaine, et la faisant consister dans un dépouillement dont l'homme n'est pas capable en cette vie. « Où en sommes- » nous, disoit l'évêque de Chartres, s'il faut, » pour être parfait, n'avoir plus une ombre » d'imperfection ?..... Où est le saint qui n'ait » pas même à combattre l'orgueil, l'amour- » propre, la convoitise de la chair ? Les ames » du pur amour, après avoir passé les épreuves, » n'ont-elles plus rien d'imparfait ? n'ont-elles » plus de convoitise à réprimer ? Cela suit des » principes du livre..... Quoi ? ces ames ne » pourront, sans altérer la pureté de leur état, » se permettre le moindre mouvement natu- » rel, quelque vertueux qu'il soit, en le rap- » portant à la charité ?... Qui est-ce qui pourra » croire qu'une telle disposition soit contraire » à la perfection du chrétien ? Faudra-t-il » cesser d'être homme pour être parfait (7) ? »

On voit que l'évêque de Chartres étoit bien éloigné de regarder, avec Bossuet, l'*amour naturel et délibéré de soi-même* comme *vicieux et criminel* ; il le regardoit seulement comme une imperfection, dont les plus grands saints eux-mêmes ne peuvent être tout-à-fait exempts durant cette vie. L'archevêque de Paris, après

(1) *Instr. sur les états d'oraison* ; livre IX, n. 5 ; page 353.

(2) *Preface sur l'Instr. past.* n. 103 ; tome XXVIII, pag. 646.

(3) Remarquez en particulier les n. 94 et 105 de la *Preface sur l'Instruction pastorale*.

(4) Fénelon développe ce raisonnement dans sa *Réponse à la Declaration* ; n. 12, page 224. — *Première lettre à Bossuet, contre les Divers Ecrits*, 1re obj. — *Cinquième lettre*, n. 25 ; tome VI.

(5) Bossuet, *Preface sur l'Instr. past. de M. de Cambrai* ; n. 7, 119, 121, 122.

(6) *Ibid.* n. 120 ; tome XXVIII, page 665.

(7) *Lettre past. de M. l'évêque de Chartres sur le livre des Maximes*, n. 19, 25, etc. tome VII des *Œuvres de Fénelon*.

avoir embrassé d'abord, sur ce point, l'opinion de Bossuet (1), adopta depuis celle de Fénelon et de l'évêque de Chartres, en avouant que l'amour naturel de nous-mêmes, sans être élevé à l'ordre surnaturel, peut être quelquefois innocent, quoiqu'*il arrive presque toujours*, selon lui, *que la concupiscence le dérègle* (2).

157. — On conviendra sans doute qu'une pareille opposition de sentimens entre les adversaires de l'archevêque de Cambrai, devoit naturellement lui fournir de nouveaux préjugés en faveur de son système : cependant il ne se croyoit pas pour cela dispensé de répondre aux difficultés qu'on lui proposoit. « Quoi! monseigneur, disoit-il à Bossuet, comptez-vous » pour rien tous les sacrifices qui ne tombent » que sur nos affections naturelles? Et qu'est-ce » donc qu'on peut sacrifier à Dieu de plus douloureux, et qui coupe plus dans le vif, que la » suppression de tous nos désirs naturels? » Croyez-vous que cette privation ne soit pas » pénible?... Si le sacrifice de l'amitié pour un » père, pour un époux, pour un ami, est si » douloureux; si celui de certaines consolations passagères est si amer et si terrible; que » devons-nous penser d'un attachement naturel » et innocent à la consolation qu'on tire d'un » bonheur suprême et éternel? Sur quoi donc » tomboit, selon vous, cette *espèce de sacrifice* » et cette *résolution terrible*, c'est-à-dire sans » doute, terrible à la nature, que vous ap» prouvez dans saint François de Sales (3)? »

La réponse de Fénelon à la difficulté de l'évêque de Chartres ne mérite pas moins d'attention : « Vous supposez, monseigneur, que je » veux, pour l'état de perfection, arracher jus» qu'à la racine de l'amour naturel de nous» mêmes; et vous promettez une tradition pour » le maintenir contre toutes mes entreprises. » Epargnez-vous la peine de ramasser cette » tradition, et ne vous faites point un fantôme » pour le combattre. Je n'ai jamais eu la moindre » idée d'arracher cet amour naturel;... je ne » veux que retrancher les actes délibérés de » cet amour, qui demeureroient dans l'ordre » purement naturel, et que la grâce n'élèveroit » point à l'ordre des vertus surnaturelles... On » n'en aime pas moins soi et son prochain, » quoiqu'on ne se permette plus d'ordinaire » d'aimer ces deux sortes d'objets que pour l'a» mour de Dieu. Le grand principe de saint » Augustin est de n'aimer que Dieu dans » l'homme : *Non amabit in homine nisi Deum :* » il veut qu'on aime tout ce que la nature droite » inspire d'aimer; mais il veut qu'on ne l'aime » qu'en Dieu et pour Dieu : *Ipsum amemus* » *propter ipsum, et nos in ipso, tamen propter* » *ipsum.* Direz-vous qu'on aime un objet en » Dieu et pour Dieu, quand on l'aime par des » actes purement naturels, et sans aucun se» cours de la grâce? Ce Père, en n'admettant, » pour la perfection, aucune affection pour » nous-mêmes, qu'*en Dieu et pour Dieu*, exclut » donc évidemment les actes purement natu» rels de cet amour (4). »

158. — Pour établir de plus en plus son opinion sur ce point, l'archevêque de Cambrai ajoutoit deux observations importantes : 1° que la question de la bonté ou de l'innocence de l'*amour naturel de soi-même* étoit étrangère à son système. « Que la mercenarité ou propriété » d'intérêt, disoit-il, soit un péché ou non, il » n'en est pas moins vrai de dire, après tant » de saints anciens et nouveaux, qu'il y a dans » les justes imparfaits une mercenarité, ou pro» priété, ou désir naturel et inquiet sur le » salut, qu'il faut retrancher dans les parfaits. » Voilà tout l'essentiel de mon système (5). » 2° Qu'on ne peut nier l'innocence de cet *amour naturel*, sans tomber dans l'erreur de Baius et de Jansénius, qui nient tout milieu entre la charité surnaturelle et la cupidité vicieuse, d'où il suivroit que toutes les vertus naturelles des païens sont de véritables péchés (6). « Vous » prenez grand soin, disoit Fénelon à Bossuet, » de ne dire ni oui ni non, sur les vertus des » infidèles. Pour moi, je prendrai votre silence » pour un aveu. Si vous avouez qu'il peut y » avoir des actes naturels et délibérés qui ne » soient pas des péchés, voilà mon amour na» turel qui est hors de toute atteinte, selon » vous-même. Si au contraire ces actes ne » peuvent jamais être que des péchés, faute » d'être élevés par la grâce à l'ordre surnaturel, » je prends toute l'Eglise à témoin que, selon

(1) *Instruction pastorale de l'archevêque de Paris*; n. 28. — 3e *Lettre de Fénelon*, contre cette *Instruction*; n. 4; tome v des *OEuvres de Fénelon*.

(2) *Réponse de l'archevêque de Paris aux quatre Lettres de M. de Cambrai*; page 436, etc. — *Réponse à la Relation. Avertissement*; n. 3.—*Préjugés décisifs*; 2e *Préjugé*; tomes v vi et ix des *OEuvres de Fénelon*.

(3) *Première lettre* à Bossuet *contre les* Divers Ecrits, obj. 6; tome vi.

(4) *Seconde lettre à l'évêque de Chartres*; n. 2.

(5) 2e *Lettre contre les* Divers Ecrits, n. 5; tome vi, page 54.

(6) Ibid. n. 6. Voyez aussi l'*Avertissement* de la *Réponse à la Relation*; n. 2; tome vi, page 370; et la 2e *Lettre au Pape*, à la suite de la *Dissertation* latine sur l'*Amour pur*; 2e assertion, n. 3; tome ix, page 654.

vous, toutes les vertus des infidèles sont des péchés (1). »

159. — Bossuet, dans sa *Réponse à quatre ettres de M. de Cambrai*, crut pouvoir tirer vantage de la première observation de Fénelon, et prétendit qu'elle renfermoit un désaveu le son système (2). Nous laissons au lecteur à uger de la solidité de cette réponse, dont nous vouons ne pas comprendre la justesse. Quant la difficulté relative aux actions des infidèles, l ne paroît pas que l'évêque de Meaux ait alors ssayé de la résoudre. Malgré les instances réiérées de Fénelon, qui le pressoit fortement de lonner une réponse précise sur ce point (3), Bossuet ne crut pas devoir entrer dans cette disussion, qu'il croyoit étrangère au fond de la ontroverse principale (4). Il est certain que le ilence de l'évêque de Meaux, sur ce sujet, tonna bien des théologiens, en France comme Rome, et leur donna lieu de suspecter sa loctrine, sur l'article du Jansénisme (5). Mais ious verrons ailleurs, que les disciples de Janénius ne sauroient en tirer avantage, et que es derniers écrits de Bossuet dissipèrent entièrement tous les doutes qu'on avoit pu concevoir, pendant quelque temps, à cet égard (6).

SECONDE QUESTION.

En quoi consiste l'activité *des justes imparfaits, et la* passiveté *des parfaits.*

60. — Nature de l'*état passif*, selon l'archevêque de Cambrai.
61. — Il rejette l'*acte continu* des Quiétistes.
62. — Embarras de Bossuet, pendant les *Conférences d'Issy*, sur la nature de l'*état passif.*
63. — Il se rapproche peu à peu du sentiment de Fénelon.
64. — En quoi diffèrent précisément les deux prélats.
65. — Raisons et autorités apportées par Fénelon à l'appui de son sentiment.

160. — La différence d'opinion qui existoit entre les deux prélats, sur la nature de l'*oraison passive* (7), en occasionnoit une autre sur la nature de l'*état passif*, considéré hors le temps de l'oraison. On pense bien que l'archevêque de Cambrai, qui ne vouloit pas admettre, même pour le temps de l'oraison, la *passiveté*, prise dans le sens d'une *impuissance absolue* de produire certains actes, la rejetoit à plus forte raison de l'*état passif habituel*. Selon lui, l'*état passif*, considéré sous ce rapport, n'est que l'*état habituel d'une ame exempte d'activité naturelle*, c'est-à-dire, de cette excitation inquiète et empressée, par laquelle on voudroit prévenir la grâce, ou en rappeler les impressions sensibles, après qu'elles sont passées, ou y coopérer par des actes plus sensibles, et plus aperçus qu'elle ne le demande de nous. « L'*état passif* » dont les saints mystiques ont tant parlé, dit » Fénelon, n'est passif que comme l'oraison » est passive, c'est-à-dire, qu'il exclut, non » les actes paisibles, mais seulement l'activité, » ou les actes inquiets et empressés (8)..... Je » prends naturellement, dit-il ailleurs, les ter» mes de *passif* et de *passiveté* comme ils sont » partout dans le langage des mystiques, pour » quelque chose d'opposé aux termes d'*actif* et » d'*activité;* la passiveté, prise dans le sens » d'une entière inaction de la volonté, seroit » une hérésie. Il faut donc l'opposer, non à » toute action, mais à quelque espèce d'action » particulière. Qu'y a-t-il de plus naturel que » l'opposer à l'activité? L'activité n'est certai» nement, dans ce langage, qu'un empresse» ment naturel. Ainsi, le retranchement des » actes *inquiets* et *empressés*, marqué dans le » XIIe article d'Issy, fait, selon moi, une oraison » et une vie qui n'a point d'ordinaire d'activité, » et qui en ce sens est nommée *passive* (9). »

161. — Soit que Fénelon ne se fût pas d'abord expliqué là-dessus avec assez d'exactitude, soit que Bossuet, dans les premiers temps de cette controverse, confondît l'*état passif* avec la *contemplation passive*, comme Fénelon le lui reprochoit souvent (10); il est certain que l'évêque de Meaux accusa long-temps l'archevêque de Cambrai d'admettre, sous le nom d'*état passif*, une *contemplation passive perpétuelle*,

(1) Fénelon, *Seconde lettre en réponse aux* Divers Ecrits; n. 6.

(2) Bossuet, *Réponse à quatre Lettres*; n. 26.

(3) *Œuvres de Fénelon*; tome IV, pages 146, 150, 291; tome VI, pages 55, 370.

(4) Bossuet, *Préface sur l'*Instruction pastorale; n. 119.

(5) *Relation sur le Quiétisme*; sect. 10, n. 1er. — *Remarques sur la Reponse a la Relation*; art. 11, § 6; tomes XXIX et XXX des *Œuvres de Bossuet*. — *Réponse aux Remarques*; art. 15; tome VII des *Œuvres de Fénelon*. — *Lettres de Fénelon à l'abbé de Chanterac*, des 18 septembre et 19 novembre 1697, 18 et 25 octobre 1698. — *Lettre de l'abbé de Chanterac à l'abbé de Langeron*, du 4 février 1698. — *Lettres diverses* 86 et 87; tome II, VIII et IX de la *Correspondance de Fénelon*. — *Relation d'une conversation*, etc. *ibid*. tome VIII, page 534.

(6) Voyez la *Troisieme partie* de cette *Hist. littéraire;* art. 3, § 1er; et le tome VIII de la *Correspondance de Fénelon*; page 575, etc.

(7) Voyez ci-dessus, n. 132 et suiv.

(8) *Explic. des Maximes*; art. 30, page 209.

(9) *Lettre à Bossuet contre le* Mystici in tuto; n. 2; tome VIII.

(10) Lettre à Bossuet, du 9 février 1697. — *Rép. à la Déclar.* n. 38 et 39, pages 424 et suiv. — *Epist. 2 ad summ Pontificem, de Quietismi controversia; assertione* 3. On trouve cette lettre à la suite de la *Dissertation latine sur le pur amour*; tome IX. — M. Dupuy confirme ce reproche, dans sa *Relation* manuscrite *sur le Quietisme*; page 53.

et de croire les ames passives dans un état d'inaction, qui excluoit toute coopération réelle du libre arbitre, et tous les actes explicites des vertus chrétiennes. De là le reproche qu'il lui faisoit, de retenir au fond l'acte continu des Quiétistes, quoiqu'il le rejetât en paroles (1).

Mais Fénelon s'expliqua là-dessus, dès le temps des *Conférences d'Issy*, de manière à dissiper tous les soupçons. « L'inspiration de » l'homme passif, disoit-il dans son *Mémoire à M. de Châlons*, n'est qu'une inspiration habituelle pour les actes intérieurs de la piété » évangélique.... Elle ne rend l'homme passif, » ni infaillible, ni impeccable, ni indépendant » de l'Eglise, même pour son régime intérieur, » ni exempt du besoin de mériter et de croître » en vertu. Il est vrai que j'ai dit que cette inspiration étoit, en un sens, différente dans » l'homme passif, de l'inspiration commune de » tous les justes; et il faut bien que tout le » monde l'avoue, à moins qu'on ne veuille se » jouer du nom de passif, et admettre le nom » sans admettre aucune différence réelle entre » l'état actif et le passif. Mais j'ai ajouté aussitôt, » que l'inspiration de l'homme passif n'est différente de celle de tous les justes actifs, qu'en » ce qu'elle est plus pure, plus exempte de » tout intérêt propre, plus pleine, plus simple, » plus continuelle, et plus développée en chaque » moment. C'est toujours la même inspiration, » qui va se perfectionnant et se démêlant davantage, à mesure que l'ame se renonce » davantage, et devient plus souple aux impressions divines (2). »

162. — En condamnant si hautement l'opinion de l'archevêque de Cambrai sur la nature de l'*état passif*, Bossuet fut lui-même obligé d'apporter successivement à ses sentimens, sur ce point, plusieurs modifications importantes. Dans les XXX articles communiqués aux commissaires, peu de temps avant la signature des XXXIV, il avançoit que les mystiques les plus éclairés n'avoient jamais connu personne, qui fût arrivé à l'état de perfection que Fénelon supposoit (3); mais un passage formel de saint François de Sales, que l'archevêque de Cambrai lui opposa, lui fit reconnoître son erreur, et changer la rédaction de l'article (4). Malgré cet adoucissement, Bossuet ne voulut pas reconnoître, dans les *Articles d'Issy*, la réalité de l'*état passif*, tel que Fénelon l'expliquoit. Dans le *Projet d'addition*, qu'il remit aux commissaires au moment de la signature, il ne reconnoissoit pas encore d'autre *état passif* que *l'habitude de l'oraison passive;* il ajoutoit que « l'ame qui seroit *perpétuellement passive,* » c'est-à-dire, prévenue d'inspirations efficaces » et particulières pour tous les actes de la piété, » seroit en même temps confirmée en grâce, et » en état de ne pécher plus, même véniellement. » Fénelon rejetoit absolument cette dernière assertion, comme destituée de preuves, et même comme dangereuse dans ses conséquences (5); et Bossuet lui-même, quoiqu'il ne l'ait jamais entièrement abandonnée (6), paroît y avoir depuis attaché moins d'importance; car il n'en fait aucune mention dans le septième livre de son *Instruction sur les états d'oraison*, où il explique les six autres articles de son *Projet d'addition*.

163. — Mais ce qu'il y a ici de plus important à remarquer, c'est que Bossuet, sans adopter entièrement l'opinion de Fénelon, sur la *nature de l'état passif,* s'en rapprocha beaucoup dans la suite, et reconnut expressément la réalité d'un état de perfection, dans lequel une ame est quelquefois conduite, même hors le temps de l'oraison, par une inspiration, ou une grâce spéciale, qui la dispense d'user des moyens ordinaires, c'est-à-dire, des réflexions et des actes discursifs, pour s'exciter à la pratique des actes intérieurs de la piété chrétienne. C'est ce qu'il explique assez au long, dans plusieurs de ses lettres à madame de la Maisonfort. « Dans l'*état passif*, dit-il, la manière » d'agir naturelle est entièrement changée; » c'est-à-dire, qu'au lieu que, dans la voie » commune, on met toutes ses facultés et tous » ses efforts en usage, dans l'*état passif* on est » entraîné comme par une force majeure, et la » manière d'agir naturelle est totalement absorbée; ce qui fait qu'il n'y a plus ni discours, » ni propre industrie, ni propre excitation, ni » propre effort..... C'est une erreur de croire » que cet *état passif* soit perpétuel, si ce n'est

(1) *Déclar. des trois Prélats. Œuvr. de Bossuet*; t. XXVIII, page 269. — *Summa Doct.* n. 12, ibid. page 327. — Lettre de Fénelon à Bossuet, du 9 février 1697.

(2) *Mém. à M. de Châlons*; page 5.—Voyez aussi, à ce sujet, l'*Instruct. past.* du 15 septembre 1697; n. 13, 14 et 17. — *Rép. à la Déclar.* n. 35. — *Rep. au* Summa Doctr. n. 15; et l'*Addition*, pages 209, 210, 214, 408, 552 et suiv. — *Epist.* 2 *ad summ. Pontif. Clem. XI, de Quietismi controversia; assertione* 3; tome IX.

(3) 27ᵉ article du projet; le 29ᵉ de la rédaction présente.

(4) Lettres à Bossuet, des 6 et 8 mars 1695. *Corresp. de Fénelon*; tome VII, lettres 71, 72. — *Histoire de Fénelon*; livre II, n. 42.

(5) *Explication* manuscrite *des* Articles d'Issy; Remarques sur le 7ᵉ article du *Projet d'addition*.

(6) *Etats d'oraison*; livre X, n. 15; tome XXVII, page 409. — *Lettre*, du 1ᵉʳ mai 1700, *à madame de la Maisonfort*; n. 19, etc.

» peut-être dans la sainte Vierge, ou dans quel-» que ame d'élite qui approche, en quelque » façon, d'une perfection si éminente. De là il » suit que l'*état passif* ne regarde que certains » momens, et entre autres ceux de l'oraison » actuelle, et non tout le cours de la vie (1). » Dans une lettre beaucoup plus récente, que nous avons citée plus haut (2), Bossuet se rapproche encore davantage de l'opinion de Fénelon, en reconnoissant que l'*impuissance de produire des actes discursifs, dans l'état passif, n'est pas toujours absolue*. Mais nous avons déjà remarqué, qu'on ne trouve cette explication dans aucun des écrits publiés par l'évêque de Meaux, pendant le cours de cette controverse.

164. — Il résulte de cet exposé, que la *passiveté*, considérée hors de l'oraison, consiste, selon les deux prélats, dans l'*état d'une ame conduite par une inspiration, ou une grâce spéciale, qui la dispense d'user des moyens ordinaires*, c'est-à-dire, des réflexions et des actes discursifs, *pour s'exciter à la pratique des actes intérieurs de la piété chrétienne*. Toute la différence entre Bossuet et Fénelon, sur cet article, consiste 1° en ce que Bossuet seul attache, *en certain cas*, à cette passiveté, une *impuissance absolue* de produire certains actes; 2° en ce que l'évêque de Meaux n'admet que pour *certains momens*, et pour un petit nombre d'actes, hors le temps de l'oraison, l'inspiration ou la grâce spéciale, que l'archevêque de Cambrai croyoit *habituelle* et *ordinaire* dans l'état de la plus haute perfection. Peut-être cependant les deux prélats ne paroîtront-ils pas, au fond, très-opposés sur ce dernier point, si l'on fait attention que Bossuet, en rejetant l'*état passif habituel*, admettoit pour les ames parfaites une oraison passive *presque perpétuelle* (3).

165. — On a vu plus haut les raisons qui ne permettoient pas à Fénelon d'admettre, même pour le temps de l'oraison, la *passiveté* prise dans le sens d'une *impuissance absolue* de produire certains actes; et il est aisé de comprendre que ces raisons lui paroissoient encore plus fortes, par rapport à la passiveté considérée comme un état habituel. D'ailleurs, il ne doutoit pas que l'*état passif*, au sens où il l'expliquoit, n'eût été constamment admis par les auteurs mystiques : il nous suffira de rappeler ici quelques-unes des autorités qu'il invoquoit en sa faveur (4). Nous avons déjà rapporté que la vénérable mère de Chantal ayant consulté saint François de Sales, au sujet des actes les plus essentiels au christianisme, auxquels elle assuroit ne pouvoir plus s'exciter, le saint évêque lui répondit : « Je vous commande que » simplement vous demeuriez en Dieu, sans » vous essayer de rien faire, ni vous enquérir » de lui de chose quelconque, sinon à mesure » qu'il vous y excitera (5). » Saint François de Sales et sa sainte fille reconnoissoient donc un état de perfection, dans lequel l'ame ne s'excite plus ordinairement aux actes de la piété chrétienne, et ne les produit plus, d'ordinaire, que par une inspiration ou une grâce spéciale du Saint-Esprit.

Le cardinal de Bérulle, dans son *Traité de l'abnégation intérieure*, reconnoît aussi que Dieu attire quelquefois une ame, même dès cette vie, « à une telle perfection de vertu et » d'élévation intérieure, qu'il en prend totale » possession à *perpétuité, sans remise et re-» lâche quelconque, et sans jamais plus lui » rendre la faculté d'agir par elle-même*, qui » est un moyen par lequel elle peut conjec-» turer ce que Dieu demande d'elle, en ce » point (6). »

Cette doctrine paroît être également celle du P. Surin, dans son *Catéchisme spirituel* : « La » vie parfaite, dit-il, est celle où l'homme, » après avoir beaucoup travaillé à sa perfec-» tion, avec les secours ordinaires de la grâce, » n'agit plus de son propre mouvement, mais » suit en tout la conduite et le mouvement du » Saint-Esprit. On appelle cette vie l'*état passif*, » parce que l'ame y reçoit des opérations de » Dieu, dont elle n'est que le sujet, et qu'elle » ne contribue à bien des choses qui se passent » en elle, que par le consentement qu'elle y » donne (7). »

(1) *Lettre à madame de la Maisonfort*, du 21 mars 1696; n. 51 et 58. *Œuvres de Bossuet*; tome XXVIII, page 226. Le langage de Bossuet paroît moins clair et moins précis, sur ce point, dans son *Instruct. sur les états d'oraison*; livre X, n. 21; page 441.

(2) *Lettre à madame de la Maisonfort*, du 1er mai 1700; n. 12. Voyez plus haut, n. 142 de cette *Analyse*.

(3) *Etats d'oraison*; livre VIII, n. 30; page 329.

(4) Les écrits imprimés de Fénelon n'offrent qu'un petit nombre de citations, sur cette matière. On en trouve un plus grand nombre dans ses ouvrages manuscrits, dont nous avons donné la liste dans la première partie de cet ouvrage (article 1er, section 3, page 54, etc.) et spécialement dans une *Dissertation sur l'état passif*, où il tâche d'établir la réalité de cet état, par une tradition constante et non interrompue depuis les premiers siècles.

(5) *Vie de madame de Chantal*, par Maupas; réponse aux consult. 2e partie, chap. 7. — *Lettre de Fénelon à Bossuet*, des 6 et 8 mars 1695. *Correspondance de Fénelon*; tome VII, lettres 71, 72. — *Écrit. Opposit.* n. 35; tome V.

(6) *Traité de l'Abnég. intér.* chap. 3, n. 7.

(7) *Catéch. spirit.* tome 1er, 2e part. chap. 6. 1re quest. — 3e part. chap. 3, 1re quest.

§ IV.

Controverse relative aux épreuves de l'état passif.

166. — Le *sacrifice conditionnel* du salut autorisé, en certains cas, par les deux prélats.
167. — Le *sacrifice absolu* de *l'intérêt propre* autorisé par Fénelon, dans les dernières épreuves.
168. — Ce *sacrifice absolu*, constamment rejeté par Bossuet.
169. — La tradition et la pratique des saints invoquées par Fénelon, à l'appui de son sentiment.
170. — Ce sentiment n'a jamais été condamné par l'Église.

166. — La quatrième et dernière difficulté, entre les deux prélats, avoit pour objet les *épreuves* ou les *tentations* de l'*état passif*, et les actes héroïques de résignation que le parfait amour de Dieu inspire alors aux ames peinées. On a vu plus haut (1) que, dans ces terribles épreuves, Bossuet et Fénelon s'accordoient à permettre, et même *à conseiller aux ames peinées et vraiment humbles, le sacrifice conditionnel de leur béatitude, même éternelle*, en tant qu'elle est un bien créé, pourvu que ce sacrifice ne renfermât point le renoncement à la grâce et à l'amour divin.

167. — Quelque héroïque que soit ce *sacrifice conditionnel*, Fénelon croyoit que, dans le cas extraordinaire des dernières épreuves, Dieu inspire quelquefois aux ames peinées, un sacrifice encore plus parfait, qui a pour objet, non le salut éternel, mais les consolations sensibles que l'amour naturel de nous-même nous porte à y chercher. « Dans l'état » ordinaire, dit Fénelon, les ames éminentes » peuvent faire à Dieu un sacrifice qui n'est » que conditionnel sur leur béatitude éternelle, » en tant qu'elle n'est qu'un bien créé, et sans » renoncer jamais à l'amour divin. Tels ont été » les souhaits de Moïse et de saint Paul..... Il y » a le cas unique des plus extrêmes épreuves, » où l'on ne parle plus dans les termes condi- » tionnels, mais dans une forme absolue. On » ne dit plus : *Je voudrois*, etc.; mais on dit : » *Je veux*. C'est ainsi qu'ont parlé, par exemple, » la bienheureuse Angèle de Foligni, et saint » François de Sales, qui l'a tant louée (2). » Bossuet lui-même, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, rappelle ces exemples extraordinaires. « O mon Dieu, s'écrioit dans cette » cruelle extrémité saint François de Sales, » puisque je dois être privé pour jamais, en » l'autre vie, de voir et d'aimer un Dieu si digne » d'être aimé, je veux au moins faire tout mon » possible pour vous aimer, sur la terre, de » toutes les forces de mon ame (3). » « Dans » le premier cas, reprend Fénelon, où le sa- » crifice n'étoit que conditionnel, il regardoit » réellement ce que les théologiens appellent » la béatitude formelle ou créée, en tant que » séparée de l'amour divin; mais dans le se- » cond cas, où les termes ont une forme » absolue, le sacrifice ne tombe plus sur la » béatitude, même créée; il ne tombe que sur » le seul *intérêt propre pour l'éternité*,...... » c'est-à-dire, sur le contentement de cet *amour* » *naturel de nous-mêmes*, dans lequel consiste » la *propriété* des ames qui sont encore mer- » cenaires;.... alors leur ame ne fait que vou- » loir persévérer dans l'amour divin, malgré la » privation de tous les appuis sensibles, dont » l'amour naturel et mercenaire voudroit se » soutenir (4). »

Ajoutons, pour un plus ample éclaircissement, que dans le sentiment de Fénelon, le *sacrifice absolu de l'intérêt propre* renferme et suppose toujours le *sacrifice purement conditionnel de la béatitude éternelle*, dont l'ame conserve, dans sa partie supérieure, le désir et l'espérance. Le *sacrifice absolu* n'est ainsi nommé, qu'à raison de son *objet direct et immédiat*, qui est l'intérêt propre pour l'éternité; mais il est *purement conditionnel*, à raison de son *objet indirect*, qui est la béatitude éternelle. Toute la différence entre les *deux espèces de sacrifices*, consiste donc en ce que le *sacrifice conditionnel* seul a pour *objet direct* la béatitude éternelle, sacrifiée conditionnellement; tandis que le *sacrifice absolu* a pour *objet direct* l'intérêt propre, sacrifié absolument, et pour *objet indirect*, la béatitude éternelle, sacrifiée conditionnellement. C'est ce qui résulte clairement des écrits apologétiques de Fénelon, et spécialement du XXXIII[e] *Article d'Issy*, qu'il invoque si souvent, pour éclaircir et confirmer sa doctrine sur le *sacrifice absolu* (5).

168. — Malgré toutes ces explications, Bossuet a constamment rejeté le *sacrifice absolu*, non-seulement en tant qu'il auroit pour objet la *béatitude éternelle*, mais encore en tant que son unique objet seroit l'*amour naturel de cette béatitude*, c'est-à-dire, les douceurs et les con-

(1) Article 1[er] de cette seconde partie, n. 8 et 34.

(2) Fénelon, *Instruction pastorale sur le livre des* Maximes; n. 10.

(3) Bossuet, *Instruct. sur les états d'oraison*; livre IX, n. 3; page 353, etc.

(4) Fénelon, *Instruct. past. ubi suprà.*

(5) *Instruct. past. Ibid.* page 204. — *Rép. à la Déclar.* n. 21, page 367.

solations sensibles que l'amour naturel de nous-mêmes nous porte à y chercher. Selon lui, le *sacrifice* que les ames peinées font quelquefois en termes absolus, se réduit pour le fond au *sacrifice conditionnel*; et les termes absolus, employés par quelques ames peinées, dans le temps des plus rudes épreuves, sont uniquement l'effet du trouble extrême de leur imagination (1). Bossuet regardoit même la doctrine de Fénelon sur le *sacrifice absolu de l'intérêt propre*, comme une nouveauté dangereuse; il craignoit qu'en autorisant, même en ce sens, le *sacrifice absolu*, on ne donnât lieu à l'illusion; « et que, sous prétexte d'exterminer l'a- » mour naturel et délibéré de soi-même par » lequel on veut jouir de Dieu, on se donnât » la liberté d'exterminer tout désir de la jouis- » sance... Ces sacrifices absolus que vous nous » vantez tant, disoit-il encore à Fénelon, ne » se trouvent chez aucun auteur que chez » vous, où il les faudroit effacer, et non pas » leur chercher un vain appui (2). »

169. — Fénelon n'en persista pas moins à soutenir le *sacrifice absolu*, dans le sens où nous venons de l'expliquer. Bien loin de regarder cette doctrine comme nouvelle et dangereuse, il la croyoit autorisée par la tradition constante des Pères, et par la pratique des plus grands saints. « Vous me demandez, monseigneur, » disoit-il à Bossuet, où je prends ce *sacrifice* » *absolu?* Je le prends dans la tradition des » Pères, qui supposent une *mercenarité* dans » les justes imparfaits, et qui la retranchent » dans les parfaits. Le retranchement en est » absolu et sans condition : retranchement et » sacrifice sont la même chose : ce sacrifice de » la mercenarité est donc, selon les Pères, » absolu et sans condition dans les parfaits. » Mais n'allons pas si loin : je prends ce sacri- » fice dans votre propre livre, où vous expli- » quez saint François de Sales. *Il portoit dans* » *son cœur, comme une réponse de mort assurée;* » il portoit *une impression de réprobation*. C'est » là-dessus qu'il prit une *terrible résolution* (3). » Qui dit *terrible*, dit quelque chose qui coûte » cher à la nature; il dit un acte où l'on sacrifie » quelque grand attachement : aussi assurez- » vous qu'un acte si *désintéressé* vainquit le » démon. Pourquoi étoit-il si *désintéressé?* » C'est qu'il excluoit quelque intérêt... Appe- » lez cet intérêt comme il vous plaira : au lieu » de dire sacrifier, dites renoncer ou retran- » cher : tous les noms me sont indifférens, » pourvu que le fond de la chose demeure » incontestable. Ce qui est certain, c'est que » voilà un intérêt que saint François de Sales » abandonne, par cet acte *terrible*. Cet abandon » n'est point conditionnel;... il exclut donc » absolument cet intérêt.... C'est donc dans les » Pères, dans saint François de Sales, dans vos » propres ouvrages, que j'ai trouvé ce sacrifice » absolu (4). »

170. — Il ne nous appartient pas de prononcer ici entre les deux prélats; il nous suffit de remarquer que le *sacrifice absolu de l'intérêt propre*, au sens où Fénelon l'a toujours expliqué dans ses écrits apologétiques, n'a jamais été condamné par aucun jugement de l'Eglise ou du saint siége.

ARTICLE IV.

RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE SPIRITUELLE DE FÉNELON, TIRÉ DE SES ÉCRITS APOLOGÉTIQUES, ET DU LIVRE DES *MAXIMES*, EXPLIQUÉ D'APRÈS LES MÊMES ÉCRITS.

171. — Succès des écrits apologétiques de Fénelon.
172. — Objet de ce quatrième article.
173. — Deux sortes d'amour de Dieu.
174. — Toutes les voies intérieures rapportées à *l'amour pur*.
175. — Plan de ce quatrième article.

171. — On a déjà vu combien Fénelon étoit éloigné de prendre à la rigueur les propositions inexactes du livre des *Maximes*. Dès les premiers bruits qui s'élevèrent à ce sujet, il s'empressa de donner des explications, qui ne permirent pas de douter de la pureté de ses véritables sentimens. Aussi eut-il la consolation de voir la doctrine de ses écrits apologétiques, généralement approuvée à Rome, par ceux même des examinateurs qui persistèrent à opiner contre le livre des *Maximes*. « Je sais avec certitude, » lui écrivoit l'abbé de Chanterac, le 8 no- » vembre 1698, que votre doctrine, depuis » votre *Instruction pastorale*, jusqu'à vos der- » niers écrits publiés, est approuvée sans au- » cune difficulté, surtout depuis vos trois der- » nières *Lettres à M. de Meaux* (5), et encore

(1) *Instruct. sur les états d'oraison*; livre IX, n. 3; livre X, n. 17; tome XXVII, page 349, 411, etc. — Voyez aussi l'abrégé, déjà cité, de la même *Instr.* livre I, dialogue 14. — *Réponse à quatre Lettres de M. de Cambrai*; n. 12; tome XXIX, pages 43.

(2) *Réponse à quatre Lettres de M. de Cambrai*; n. 13, page 49. — *Préface sur l'Instr. pastorale*; n. 120 et 121; tome XXVIII, pages 665 et suiv.

(3) *Instr. sur les états d'oraison*; livre IX, n. 3; tom. XXVII, page 349.

(4) *Troisième lettre à Bossuet contre sa Réponse à quatre Lettres*; n. 5; tome VI.

(5) Il s'agit ici des trois lettres dont nous avons parlé dans la

» votre *Réponse à M. de Chartres* (1). Toute » la difficulté ne regarde que quelques expressions du livre, dont les examinateurs opposés » disent que le premier sens, ou celui qui se » présente d'abord à l'esprit, favorise quelques » erreurs des Quiétistes (2). »

172. — Il ne nous appartient pas sans doute de prononcer sur la conformité de la doctrine des écrits apologétiques de Fénelon avec l'enseignement commun des auteurs mystiques. Mais nous avons cru que l'on verroit avec plaisir le précis de la doctrine spirituelle, développée dans ces nombreux écrits, si généralement admirés à Rome, même depuis le Bref d'Innocent XII. Ce court exposé, en même temps qu'il aidera de plus en plus le lecteur à distinguer, en cette matière, les opinions libres d'avec les erreurs condamnées, lui mettra sous les yeux un corps de doctrine spirituelle, qui ne peut manquer d'avoir une grande autorité, ayant été si hautement approuvé par plusieurs savans théologiens, occupés pendant près de deux ans à l'examen des vrais principes de la théologie mystique.

173. — Toute la doctrine spirituelle de Fénelon repose sur la distinction qu'il fait de deux sortes d'amour dont on peut aimer Dieu, savoir, *l'amour intéressé* ou *mercenaire*, et *l'amour pur* ou *désintéressé*.

L'amour intéressé (3) est un amour de Dieu pour lui-même, mélangé du motif de notre *intérêt propre*, c'est-à-dire du motif de cet amour naturel de notre propre excellence, et de notre bien particulier, que les saints mystiques appellent *propriété*, *avarice* et *ambition spirituelle*. Ainsi *l'amour intéressé* a tout à la fois deux motifs : 1° un *motif surnaturel* et principal, qui est la beauté ou perfection absolue de Dieu ; 2° un *motif naturel* et secondaire, qui est le bien particulier que nous attendons de Dieu, désiré par un amour naturel de nous-mêmes.

L'amour pur ou *désintéressé* est un amour de Dieu pour lui-même, et sans aucun mélange du motif de notre *intérêt propre*, au sens où nous venons de l'expliquer. Cet amour est purement surnaturel, et n'a d'autre motif que la beauté ou perfection absolue de Dieu. L'ame qui aime Dieu de la sorte, ne cesse pas, il est vrai, de s'aimer elle-même, ni de désirer son bonheur éternel; mais elle ne s'aime plus que d'un *amour surnaturel,* rapporté à la plus grande gloire de Dieu : elle désire son salut, par le seul *motif surnaturel* de la plus grande gloire de Dieu, et non par le motif de cet *amour naturel* dont nous venons de parler (4).

174. — Cette distinction supposée, l'auteur se propose de montrer que toutes les voies intérieures tendent à *l'amour pur* ou *désintéressé;* que la contemplation, même la plus sublime, n'est que l'exercice plus ou moins parfait de cet amour pur; que l'état de la plus haute perfection, appelé par les mystiques *vie unitive,* ou *état passif,* n'est que l'entière pureté et l'état habituel de cet amour ; enfin que le but des épreuves de la vie intérieure, est l'entière purification de l'amour (5).

175. — C'est pour développer et expliquer ces principes, que l'auteur traite successivement des différens degrés ou états d'oraison, des différens degrés ou états de la perfection chrétienne, enfin, des épreuves de *l'état passif.* Tels sont les trois principaux points auxquels nous croyons pouvoir rapporter toute la doctrine de Fénelon, sur la vie intérieure. Dans l'analyse que nous allons en faire, nous aurons soin, 1° d'indiquer en note les principaux passages des écrits apologétiques de Fénelon qui se rapportent à chaque question (6); 2° d'éviter

première partie de cette *Hist. littéraire;* article 1er, section 3, n. 17. Ces trois lettres avoient paru au mois d'août 1698.

(1) Ibid. n. 20.

(2) Outre cette lettre du 8 novembre 1698, on peut consulter encore celles des 17 janvier, 14 février, et 2 mai 1699.—*Histoire de Fénelon ;* liv. II, n. 29; liv. III, n. 103. Voyez aussi les observations que nous avons faites, sur ce sujet, dans la *première partie* de cette *Histoire littéraire.* (Art. 1er. sect. 3, pages 35 et 34.)

(3) Nous avons déjà remarqué que l'archevêque de Cambrai n'attachoit habituellement pas aux mots *intérêt* et *intéressé* le sens que les théologiens y attachent, quand ils disent que l'espérance est *intéressée* par sa nature. Les théologiens, en parlant ainsi, entendent par l'*intérêt* le désir du salut ; et il est certain, comme Fénelon lui-même l'a toujours reconnu, qu'en ce sens, l'espérance est toujours *intéressée*, même dans l'état de la plus haute perfection. Fénelon, au contraire, entendoit par le mot d'*intérêt propre,* cette imperfection que les mystiques nomment *propriété*, c'est-à-dire un amour purement naturel de notre propre excellence et de notre bien particulier; d'où il concluoit que l'espérance étoit *désintéressée,* dans l'état de la plus haute perfection. Malheureusement il ne développa clairement cette notion de l'*intérêt propre*, que dans ses écrits apologétiques ; en sorte que les propositions du livre des *Maximes*, qui excluent l'*intérêt propre* de l'état des parfaits, expriment, dans leur sens naturel et rigoureux, la cessation de l'espérance, qui est de précepte pour tous les fidèles, en tout état de perfection.

(4) On trouve ces notions développées dans les divers écrits de Fénelon que nous avons indiqués plus haut sur la *mercenarité* des justes imparfaits, et le *désintéressement* des parfaits. (Voyez plus haut, n. 147, etc.

(5) *Avertissement* du livre des *Maximes ;* et 45e article du même livre. — Préambule de l'*Instruct. past.* du 15 septembre 1697; page 180.

(6) Pour la commodité des théologiens qui voudroient approfondir cette matière, nous indiquerons aussi en note les divers articles du livre des *Maximes*, qui se rapportent à chaque question. Mais on voit assez que, par ces indications, nous ne prétendons nullement approuver les expressions fautives, et les propositions inexactes que le Bref d'Innocent XII a justement condamnées dans cet ouvrage.

toutes les expressions condamnées par le saint-siége : ou du moins, de ne les employer qu'avec les correctifs nécessaires, d'après les écrits apologétiques de l'auteur.

§ Ier.

Des différens degrés ou états d'oraison (1).

176. — La doctrine de Fénelon, sur les différens degrés d'oraison, réduite à trois points.
177. — Deux principaux degrés d'oraison.
178. — Différence entre la *contemplation active* et la *contemplation passive*.
179. — Erreurs sur la *contemplation passive*.
180. — Quand une ame peut et doit contempler.
181. — Sur l'oraison perpétuelle des parfaits.

176. — La doctrine de Fénelon sur les différens degrés d'oraison, peut se rapporter aux trois points suivans : 1° distinction et explication des différens degrés d'oraison : 2° à quelles marques on reconnoît qu'une ame peut passer de la méditation à la contemplation : 3° en quoi consiste l'oraison perpétuelle des parfaits.

177. — I. Fénelon, avec la plupart des auteurs mystiques, réduit les divers degrés d'oraison à deux principaux, savoir : la *méditation* et la *contemplation*.

La *méditation* consiste dans des *actes discursifs*, qui sont faciles à distinguer les uns des autres, tant à cause de l'espèce d'effort et de secousse avec laquelle ils sont produits, qu'à cause de la diversité de leurs objets, c'est-à-dire, des raisonnemens et des affections auxquels on s'applique dans ce degré d'oraison.

Quoique la méditation puisse quelquefois avoir lieu dans l'état de la plus haute perfection, elle est le fondement ordinaire de la vie intérieure, et l'oraison ordinaire des commençans, dont l'amour imparfait a besoin d'être excité et soutenu par les actes distincts et réfléchis.

La *contemplation* consiste proprement dans les actes directs, dans ces actes si simples et si paisibles, qu'ils n'ont rien de marqué par où l'ame puisse les distinguer : ce qui faisoit dire à saint Antoine, parlant de cette oraison, « qu'elle n'est pas même aperçue par le solitaire qui la fait (2). » Elle est nommée par les saints mystiques, *regard simple et amoureux* ; soit pour la distinguer de la méditation, qui est pleine d'actes méthodiques et discursifs ; soit parce qu'elle considère, d'une vue simple et amoureuse, Dieu et les choses divines, comme certifiés et rendus présents par la foi.

Cette oraison est ordinairement celle des parfaits, ou du moins de ceux qui ont déjà fait de grands progrès dans l'amour divin. Plus une ame aime Dieu purement, moins elle a besoin d'être soutenue par les actes distincts et réfléchis ; à mesure que son amour se purifie, le raisonnement l'embarrasse et la fatigue dans l'oraison : elle ne veut qu'aimer et contempler l'objet de son amour.

Il faut cependant avouer que, sans la contemplation, on peut arriver à une très-haute perfection ; et que la *méditation la plus discursive*, à plus forte raison l'*oraison affective*, renferment souvent certains actes directs, qui sont un mélange et un commencement de contemplation.

178. — Pour expliquer plus à fond la doctrine des saints, sur cette matière, Fénelon distingue deux sortes de contemplation, savoir : la *contemplation active* et la *contemplation passive*.

1° On appelle *contemplation active*, celle qui est encore mêlée d'actes empressés et discursifs. Par les actes empressés, on entend les actes produits avec cet empressement naturel que les mystiques appellent *activité*, et qui fait qu'une ame s'agite et s'inquiète pour produire des actes distincts, afin de mieux sentir son opération, et de s'en rendre à elle-même un témoignage consolant.

2° La *contemplation passive* ou *infuse* est celle qui est exempte de cette activité naturelle, et qui exclut par conséquent tous les actes discursifs produits par empressement naturel. C'est la pure contemplation, paisible et désintéressée dans ses actes, et n'en faisant aucun que par l'impulsion de la grâce. C'est un tissu d'actes de foi et d'amour si simples et si paisibles, qu'ils paroissent ne faire plus qu'un seul acte, et même qu'ils semblent moins être un acte qu'un simple repos en Dieu. De là vient qu'on a nommé cette contemplation, *oraison de silence* ou *de quiétude*.

179. — Ce seroit donc avoir une très-fausse idée de la *contemplation passive* ou *infuse*, que d'en exclure les actes réels et méritoires du libre arbitre. Si on l'appelle *infuse*, ce n'est pas qu'elle ne soit libre et méritoire ; mais c'est parce qu'elle est produite par une grâce spéciale, différente de celles qui préviennent le commun des justes. Si elle est appelée *passive*, ce n'est que pour exclure l'activité naturelle dont nous venons de parler, et pour exprimer la parfaite docilité de l'ame à l'égard de Dieu. Mais on peut dire avec vérité, que plus l'ame est *passive* dans l'oraison, plus elle est souple à

(1) *Explic. des Maximes* ; art. 13, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29. — *Instr. past.* n. 16 et 18. — *Rép. à la Déclar.* n. 30, 34, 40, 56.

(2) Cassien, *Coll.* 9, cap. 31.

l'impulsion divine, et agissante par rapport à ce que Dieu lui demande.

Ce seroit encore très-mal entendre la doctrine des saints mystiques sur la *contemplation passive*, que de lui donner pour unique objet, l'idée purement intellectuelle et abstraite de la Divinité, à l'exclusion de toutes les idées particulières sur les attributs divins et les mystères de Jésus-Christ. Il est bien vrai que, dans certains momens, l'ame contemplative peut s'élever au-dessus de tout ce qui est sensible et distinct, pour s'arrêter à l'idée purement intellectuelle et abstraite de la Divinité : c'est cette espèce de contemplation que les mystiques appellent *négative*, parce qu'elle exclut *momentanément* toutes les idées particulières. Mais il demeure certain, par l'expérience et la doctrine des plus grands saints, que la contemplation même la plus passive et la plus sublime, peut avoir pour objet les attributs de Dieu, les mystères de Jésus-Christ, et généralement tous les objets que la foi nous présente. La contemplation n'exclut par elle-même que les actes discursifs et empressés ; toute la perfection de l'ame contemplative consiste à s'occuper uniquement des objets que Dieu lui présente, et à ne s'en occuper que par l'impression de la grâce, sans aucun mouvement *d'activité naturelle*.

180. — II. Une âme peut quitter la méditation pour passer à la contemplation, quand elle a les trois marques suivantes : 1° qu'elle ne tire plus de la méditation la nourriture intérieure qu'elle en tiroit auparavant; 2° qu'elle ne trouve de facilité et d'occupation que dans la présence simple et amoureuse de Dieu; 3° qu'elle n'a ni goût ni pente que pour le recueillement. Une ame qui a ces trois marques, au jugement de son directeur, peut entrer dans l'oraison contemplative, sans tenter Dieu; et à moins que son directeur, pour l'éprouver, ne l'obligeât à s'en tenir à la méditation, elle iroit contre l'attrait de la grâce, en se bornant à l'oraison discursive.

Cependant une ame habituellement contemplative dans l'oraison, peut et doit revenir à la méditation, 1° si son directeur le juge à propos, pour l'éprouver; car, suivant la règle de l'obéissance et de la sainte indifférence, cette ame doit alors être aussi contente de méditer comme les commençans, que de contempler comme les Chérubins; 2° si son attrait pour la contemplation vient à cesser, soit en punition de quelque infidélité, soit par quelque autre disposition secrète de la Providence; autrement le temps de l'oraison dégénéreroit en pure oisiveté. C'est en ce sens que les bons mystiques enseignent, qu'il faut prendre la rame de la méditation, quand le vent de la contemplation n'enfle plus les voiles.

181. — III. Il est certain qu'il y a en cette vie, pour les parfaits, une oraison perpétuelle; Jésus-Christ la leur recommande, quand il veut que notre oraison soit *sans interruption* (1); et saint Paul, quand il nous exhorte *à prier sans intermission* (2). Mais on ne doit pas confondre cette oraison perpétuelle avec la contemplation pure et directe, c'est-à-dire, avec la contemplation prise, comme parle saint Thomas, dans ses actes les plus parfaits. C'est l'écueil où sont tombés les faux mystiques, en soutenant que l'oraison perpétuelle des parfaits consistoit, même dès cette vie, dans un acte continuel de contemplation et d'amour, qui, une fois fait, n'a jamais besoin d'être réitéré, qui contient éminemment tous les actes des vertus distinctes, et qui, une fois produit, subsiste toujours, à moins qu'on ne le révoque expressément. C'est là une illusion manifeste, et le principe des grossières erreurs du Quiétisme. L'expérience des plus grands saints nous apprend, que la pure contemplation ne peut subsister long-temps. Saint Bernard, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, d'après leurs expériences particulières, en bornent la durée à une demi-heure.

L'oraison perpétuelle des parfaits n'est donc autre chose, que le rapport de toutes nos actions délibérées à notre dernière fin : c'est-à-dire, l'état habituel d'une ame qui fait toutes ses actions délibérées en présence de Dieu et pour l'amour de lui, suivant ces paroles de l'Apôtre : *Que toutes vos actions se fassent dans la charité* (3); et encore : *Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou que vous fassiez autre chose, agissez pour la gloire de Dieu* (4). Cette oraison perpétuelle est interrompue, non-seulement par le sommeil et par les autres défaillances de la nature, mais quelquefois aussi par la fragilité de l'ame, qui, pour être dans l'état de la perfection, n'y est pas fixée invariablement, et n'est jamais, en cette vie, à l'abri des fautes vénielles, du moins pendant un temps considérable.

§ II.

Des différens degrés ou états de la perfection chrétienne (5).

182. — Trois états de justes en cette vie.

(1) *Luc*, XVIII, 1.
(2) *I Thessal.* V, 17.
(3) *I Cor.* XVI, 14.
(4) *Ibid.* X, 31.
(5) *Explic. des Maximes ;* art. 2, 3, 44.— *Inst. past.* n. 1, 25 et suiv. — *Rép. à la Déclar.* n. 41, 42, 43.

182. — Fénelon distingue, avec tous les auteurs mystiques, trois états habituels de justes sur la terre, savoir : celui des *esclaves*, qui répond à la *vie purgative;* celui des *mercenaires*, qui répond à la *vie illuminative*, et celui des *enfans*, qui répond à la *vie unitive*, ou à l'*état passif* (1).

183. — Cette distinction étant supposée, Fénelon remarque que l'amour de Dieu est habituel et dominant dans chacun de ces états, puisque l'ame y est dans la grâce et l'amitié de Dieu. Toute la différence entre eux consiste donc en ce que, dans le premier, l'amour est encore mélangé d'un reste de crainte et de servilité; dans le second, d'un reste de mercenarité ou de *propriété ;* en sorte que le désintéressement parfait ne se trouve que dans le troisième état.

Fénelon regardoit comme très-important d'expliquer à fond cette doctrine; soit pour éviter, en cette matière, les illusions d'une fausse mysticité; soit afin de conduire chacun selon sa voie, et de ne pas décourager les foibles et les commençans, en exigeant d'eux les pratiques de la plus haute perfection. Très-peu d'ames, selon lui, parviennent, en cette vie, jusqu'au parfait désintéressement de l'amour. Celles même qui commencent à en avoir l'attrait, sont encore infiniment éloignées de la réalité; et celles qui en ont la réalité, sont bien loin d'en avoir l'exercice constant et l'état habituel, tel qu'il se trouve dans les justes de la troisième classe.

184. — La perfection de cet état sublime, selon l'archevêque de Cambrai, a trois caractères principaux, dont le développement lui donne lieu d'expliquer les dispositions moins parfaites des justes de la seconde classe. Le *désintéressement*, la *sainte indifférence* et la *passiveté*, tels sont les caractères propres de la *vie unitive* ou de l'*état passif*. Nous distinguons, avec l'auteur, ces trois caractères, quoique au fond ils n'en fassent qu'un, les deux derniers n'étant qu'un développement et une conséquence du premier, comme on le verra par les explications suivantes.

Nous ne parlons pas d'un quatrième caractère de la *vie unitive*, c'est-à-dire, de l'*oraison perpétuelle*, qui tient les ames de cet état dans une continuelle union avec Dieu. Nous avons suffisamment expliqué ce point dans le paragraphe précédent.

185. — I. Le désintéressement des justes de la troisième classe est opposé à la *propriété* ou *mercenarité* des justes de la seconde classe (2).

Pour expliquer d'abord en quoi consiste la *mercenarité* ou *propriété* des justes imparfaits, il faut distinguer soigneusement deux sortes de *propriété*.

La première est l'orgueil, c'est-à-dire, un amour naturel de notre propre excellence, sans aucune subordination à notre fin essentielle, qui est la gloire de Dieu. Cette propriété est toujours un péché, plus ou moins grand, selon qu'elle est plus ou moins volontaire.

La seconde espèce de *propriété*, qu'il ne faut jamais confondre avec la première, n'est point un péché même véniel, mais seulement une imperfection, par comparaison à quelque chose de plus parfait; c'est un amour naturel de notre propre excellence, avec subordination à notre fin essentielle, qui est la gloire de Dieu. L'ame sujette à cette *propriété*, veut, il est vrai, les vertus : elle les veut principalement pour la gloire de Dieu; mais elle les veut en même temps par un amour naturel de sa propre excellence et de son bien particulier. Ces vertus intéressées sont bonnes, puisqu'elles sont rapportées à Dieu comme fin principale; mais elles sont moins parfaites que les vertus exercées par le *motif surnaturel* de la plus grande gloire de Dieu, sans aucun mélange du motif de l'*intérêt propre*, ou de l'*amour naturel* de nous-mêmes.

Ce motif d'*intérêt propre*, qui se trouve habituellement dans les vertus que pratiquent les ames du second état, est ce que les mystiques nomment *propriété*, et ce que les anciens ont appelé *mercenarité*. C'est ce que saint Jean de la Croix appelle *avarice* et *ambition spirituelle*.

(1) Nous avons donné plus haut la notion de ces trois états, d'après la doctrine de Bossuet et de Fénelon. Voyez *l'article* 1er de cette *seconde partie*, § 3.

(2) *Explic. des Maximes ;* art. 4, 12, 16. — *Instr. past.* n. 3, 5, 6, 7, 24, etc. — *Rép. à la Déclar.* n. 12, 13, 14, 15, 25, 26, 46, 61. — *Rép. au* Summa Doctr. n. 8, 11, 13, 14. — *Troisième lettre à M. de Paris ;* § 2; tome v. — *Seconde lettre à M. de Chartres ;* n. 2; tome vi.

Cette notion de la *propriété* ou *mercenarité* des justes imparfaits étant supposée, il est aisé de comprendre en quoi consiste la *désappropriation* ou le *désintéressement* des parfaits. Ce n'est que l'exclusion de l'*intérêt propre*, ou de l'*amour naturel de nous-mêmes*, dans la pratique des vertus, et dans la recherche des biens surnaturels.

186. — Ce seroit donc très-mal entendre le *désintéressement* des parfaits, que de le faire consister dans la cessation de l'*espérance*. Les plus parfaits peuvent et doivent désirer, espérer et demander, en tout état, leur salut éternel. Mais tandis que les *justes mercenaires* désirent tout à la fois leur salut par le *motif surnaturel* et principal de la plus grande gloire de Dieu, et par le *motif naturel* et secondaire de leur *intérêt propre;* les justes désintéressés n'espèrent et ne désirent habituellement leur salut, que par le motif *surnaturel* de la volonté et de la plus grande gloire de Dieu.

On voit aussi par là que ce seroit une illusion grossière, de regarder les âmes *désintéressées* comme étrangères à elles-mêmes, et comme cessant de désirer leur bonheur. Elles s'aiment évidemment, puisqu'elles se souhaitent à elles-mêmes une béatitude surnaturelle; mais, au lieu que les *justes mercenaires* s'aiment tout à la fois d'un amour surnaturel et d'un amour naturel, l'*ame désintéressée* ne s'aime plus que d'un amour surnaturel, et ne souhaite son bonheur que par pure conformité à la volonté de Dieu.

187. — II. Les auteurs mystiques, et saint François de Sales en particulier, distinguent deux états de justes : celui de la *sainte résignation*, et celui de la *sainte indifférence;* mais il est aisé de voir que cette division répond exactement à celle de la *mercenarité* et du *désintéressement* (1).

L'ame résignée, dit saint François de Sales, a encore des *désirs propres, mais soumis* (2). La *sainte résignation*, selon ce pieux auteur, est donc l'état d'une âme encore sujette à cette imperfection que les mystiques nomment *propriété* L'ame, dans cet état, veut encore plusieurs choses par le motif de son *intérêt propre*, ou de l'amour naturel d'elle-même; mais elle soumet et subordonne ses désirs intéressés à la volonté de Dieu : ce qui fait que sa résignation est bonne et méritoire, quoique moins parfaite que l'état habituel du désintéressement.

L'indifférence, dit saint François de Sales, est « au-dessus de la résignation, car elle n'aime » rien, sinon pour la volonté de Dieu (3). » La sainte *indifférence* est donc, selon le saint évêque de Genève, l'état d'une ame qui ne veut plus rien par le motif de l'amour naturel d'elle-même. Il lui reste, à la vérité, des inclinations et des répugnances involontaires; mais elle n'a plus, d'ordinaire, de désirs volontaires et délibérés pour son *intérêt propre*. Elle aime, il est vrai, plusieurs choses hors de Dieu; mais elle les aime pour le seul amour de Dieu, et parce que Dieu veut qu'elle les aime. En un mot; la *sainte indifférence* n'est que le désintéressement de l'amour, comme la *sainte résignation* n'est que l'amour intéressé, qui soumet l'intérêt propre à la gloire de Dieu. C'est en ce sens que saint François de Sales a dit, que « s'il » y avoit un peu plus du bon plaisir de Dieu en » enfer, les justes quitteroient le paradis pour » y aller (4); » et que, « s'il savoit que sa damnation fût un peu plus agréable à Dieu que » sa salvation; il quitteroit sa salvation, et » courroit à sa damnation (5). »

188. — Ce seroit donc mal entendre l'état de la *sainte indifférence*, que d'en exclure les désirs et les demandes. Cet état n'exclut véritablement que les désirs et les demandes *intéressés*, au sens où nous l'avons tant de fois expliqué. Mais il admet toujours les désirs et les demandes désintéressées des biens spirituels, et même des biens temporels, qui sont, dans l'ordre de la Providence, des moyens pour opérer notre salut et celui de notre prochain.

A plus forte raison doit-on rejeter l'illusion de ceux qui, sous prétexte de *résignation*, d'*indifférence*, ou d'*abandon* au bon plaisir de Dieu, voudroient positivement leurs péchés. Il seroit impie de vouloir notre péché, sous prétexte que Dieu le permet. Ce seroit aller directement contre la volonté de Dieu, qui, en permettant le péché, ne cesse jamais de le détester. Il est seulement permis d'aimer et de vouloir la confusion et l'abjection, qui n'est pas le péché, mais la pénitence et le remède du péché; c'est là aimer le remède qu'on tire du poison, sans aimer le poison même.

On ne doit pas rejeter avec moins d'horreur, la prétention des faux mystiques, qui, sous prétexte d'abandon au bon plaisir de Dieu, autorisent le renoncement absolu au bonheur

(1) *Explic des Maximes;* art. 5, 6, 8, 18. — *Instruct. past.* n. 11 12. *Rép. à la Déclar.* n. 18, 19, 20. — *Rép. au* Summa Doct n. 13 Voyez aussi les passages de saint François de Sales que nous avons cités plus haut : art 1er, § 3.

(2) *Amour de Dieu;* livre IX, chap. 3 et 4.

(3) *Entret.* page 368.

(4) *Entret.* 2.

(5) *Amour de Dieu;* livre IX, chap. 4.

éternel, dans les dernières épreuves de la vie intérieure. La *sainte indifférence*, ou l'*abandon* d'une ame fervente, dans les plus extrêmes épreuves, ne peut jamais aller au-delà du *sacrifice conditionnel* de la béatitude, ou du sacrifice absolu de l'*intérêt propre*, c'est-à-dire, de l'amour naturel de soi-même, comme on l'expliquera bientôt plus à fond, en parlant des *épreuves*.

189. — III. L'*activité* des imparfaits, dans le langage des bons mystiques, est une action inquiète et empressée de l'ame, pour mieux sentir son opération et s'en rendre un témoignage consolant (1).

Pour entendre cette explication, il faut se rappeler que toute la perfection et la fidélité d'une ame consistent à suivre sans cesse la grâce, sans jamais la prévenir, c'est-à-dire, sans vouloir se donner ce qu'elle ne donne pas encore. En effet, vouloir ainsi prévenir la grâce, c'est attendre quelque chose de soi-même et de sa propre industrie : c'est un reste subtil et imperceptible d'un zèle demi-pélagien. Il est vrai qu'on doit se préparer à recevoir la grâce et s'efforcer de l'attirer en soi; mais on ne doit le faire que par coopération à la grâce même qui nous prévient toujours. C'est à quoi manquent très-souvent les ames encore imparfaites : rien ne leur est plus ordinaire, que les efforts inquiets et empressés, pour se donner des dispositions plus sensibles, plus aperçues, plus consolantes, que la grâce ne les leur donne présentement. C'est cette excitation inquiète, fondée sur l'amour naturel de soi-même, que les mystiques nomment *activité*, et dont l'exclusion constitue ce qu'on appelle la *passiveté* des ames parfaites.

190. — Cette *passiveté* bien entendue n'est donc pas autre chose, qu'une entière dépendance de la grâce, et une fidélité parfaite à toutes ses impressions. C'est l'état habituel d'une ame exempte de cette *activité*, de cette excitation inquiète et empressée, par laquelle on voudroit prévenir la grâce, ou en rappeler les impressions sensibles après qu'elles sont passées, ou y coopérer par des actes plus sensibles et plus aperçus qu'elle ne demande de nous. C'est uniquement en ce sens, que l'*excitation* ou les *actes de propre effort et de propre industrie*, doivent être retranchés de l'*état passif*. Mais, si l'on entend par l'*excitation*, une coopération pleine et entière à la grâce, il est certain que l'*excitation*, bien loin d'être exclue de l'*état passif*, s'y trouve encore plus que dans l'état des justes du commun. Cette coopération, pour être paisible et désintéressée dans les parfaits, n'en est que plus réelle, plus efficace et plus sincère. C'est ainsi que les ames parfaites résistent aux tentations dans les grandes épreuves. Elles combattent jusques au sang contre le péché; mais ce combat est paisible, parce que l'esprit du Seigneur est dans la paix : leur force est dans le silence amoureux : elles résistent en présence de Dieu qui les soutient, et dans un état de foi et d'amour, qui est l'état d'oraison perpétuelle dont nous avons parlé plus haut.

191. — Cette coopération paisible et désintéressée aux mouvemens de la grâce, est sans doute l'effet d'une grâce ou d'une inspiration spéciale, qui prévient l'ame *passive*, pour chacune de ses actions délibérées. Mais il faut bien se garder de prendre l'*état passif* pour un état d'*inspiration miraculeuse* ou *extraordinaire*, qui dispense l'ame des préceptes communs, et d'une libre coopération aux opérations divines. Toute la différence qui existe entre la grâce ou inspiration commune, et l'inspiration de l'ame passive, c'est que la dernière est plus continuelle, plus forte et plus spéciale, parce que Dieu se communique toujours plus abondamment aux parfaits qu'aux imparfaits. Hors le cas très-rare des extases, des visions, des révélations, et des communications intérieures, l'*ame passive* demeure dans l'*état de pure foi*, où l'on marche sans autre lumière que celle de la foi commune à tous les chrétiens.

192.—Il faut conclure de là, que l'*état passif* dont les saints mystiques ont tant parlé, n'est passif que comme la contemplation est passive, c'est-à-dire qu'il exclut, non les actes paisibles et désintéressés, mais seulement l'activité, ou les actes inquiets et empressés pour notre propre consolation. L'ame passive, tantôt fait les actes simples et indistincts qu'on nomme *quiétude* ou *contemplation*, tantôt les actes distincts des vertus convenables à son état. Mais elle fait les uns et les autres d'une manière également passive, c'est-à-dire paisible et désintéressée.

Il suit des mêmes principes, que l'état passif ne consiste, ni dans une contemplation passive perpétuelle, ni dans une suspension ou ligature des puissances, qui les met dans une impuissance réelle d'opérer librement. Parler ainsi, ce seroit confondre l'*état passif* avec la *contemplation passive*, et avoir de celle-ci une très-fausse idée.

Concluons encore de ces notions, que l'*état*

(1) *Explic. des Maximes* ; art. 7, 11, 15, 19, 20, 31, et les suivans, jusqu'au 43e inclusivement — *Inst past* n. 13, 14, 17. — *Rép. à la Déclar.* n. 28, 29, 35, 36, 37, 39.— *Rép. au* Summa Doct. n. 15, et *Addition* de la fin.

passif n'exclut, ni l'exercice distinct des vertus, ni les pratiques de piété recommandées par les saints, telles que la mortification, la prière vocale, la lecture spirituelle, la confession, etc. Dans l'*état passif*, on exerce toutes les vertus distinctes, et même d'une manière beaucoup plus parfaite que dans l'*état actif*, puisqu'on les exerce ordinairement par le commandement et par le *principe actuel* de l'amour pur. Quant aux autres pratiques extérieures de vertu dont nous venons de parler, l'exemple et la doctrine des saints prouvent qu'elles sont utiles aux plus parfaits, pourvu qu'elles soient réglées par la discrétion et par l'obéissance.

193. — Après ces notions générales sur l'*état passif*, Fénelon essaie d'expliquer les divers degrés que les saints mystiques y ont distingués.

Ces degrés sont au nombre de trois principaux, savoir : la *transformation*, les *noces spirituelles*, et l'*union substantielle*. On comprendra sans peine la différence qui existe entre ces trois degrés, si l'on fait attention que l'*état passif* étant seulement *habituel*, et non entièrement invariable, admet encore certains actes de propre *activité*. A mesure que ces actes de propre activité deviennent plus rares, la *passiveté* se perfectionne, et prend les différents noms que nous venons de dire.

La *transformation* est un état de passiveté si parfaite, que l'ame devient, d'une manière particulière, l'image de Dieu et de Jésus-Christ. Alors cette image, obscurcie et presque effacée en nous par le péché, s'y retrace, et opère entre Dieu et l'ame une ressemblance qu'on nomme *transformation*.

Par les *noces spirituelles*, on entend une passiveté encore plus parfaite, qui unit Dieu et l'ame, jusqu'à en faire, pour ainsi dire, un même esprit, comme l'époux et l'épouse, dans le mariage, ne sont plus qu'une même chair.

Enfin l'*union essentielle* ou *substantielle* est le dernier degré de la passiveté, qui semble établir entre Dieu et l'ame une union substantielle et inséparable. Mais on comprend aisément qu'il ne faut pas presser avec rigueur le sens de ces expressions, qui montrent seulement la foiblesse et l'insuffisance du langage humain, pour exprimer l'union intime et la sainte familiarité qui s'établit entre Dieu et l'ame passive.

§ III.

Des épreuves de l'état passif.

194. — Différence entre les épreuves communes et celles de l'*état passif*.
195. — Deux points à éclaircir sur cette matière.
196. — Séparation de la *partie supérieure* et de la *partie inférieure* de l'ame.
197. — Trouble de l'ame dans les dernières épreuves.
198. — Deux sortes de sacrifices que peut faire l'ame peinée.
199. — Objet du *sacrifice absolu*.
200. — Rareté des épreuves extrêmes.

194. — Les épreuves ou les tentations, dans tous les états de la vie intérieure, ont pour but de purifier l'amour, en le dégageant de plus en plus du mélange de l'intérêt propre. Mais, dans l'*état passif*, l'amour étant déjà purifié en grande partie, par les épreuves des états précédens, les épreuves ont des caractères particuliers, qui les rendent plus terribles à la nature, et qui donnent lieu à de plus pénibles sacrifices.

195. — Il y a, sur cette matière, deux points principaux à éclaircir, savoir : 1° La séparation qui se fait, dans les dernières épreuves, de la partie supérieure et de la partie inférieure de l'ame (1); 2° le sacrifice que l'ame fait, ou du moins semble faire alors de sa béatitude éternelle (2).

196. — I. Quand on parle de la séparation qui se fait dans les dernières épreuves, de la partie supérieure et de la partie inférieure de l'ame, on veut dire seulement que, pendant ces terribles épreuves, les sens et l'imagination n'ont aucune part à la paix et aux communications de grâce que Dieu fait à l'entendement et à la volonté (3). C'est ainsi que Jésus-Christ, notre parfait modèle, a été bienheureux sur la croix : il jouissoit, dans la partie supérieure, de la gloire céleste; pendant qu'il étoit actuellement, par l'inférieure, l'homme de douleur, avec une impression sensible du délaissement de son Père.

(1) *Explic. des Maximes*; art. 8, 9, 14, 17. — *Instruct. past.* n. 15. — *Rép. à Déclar.* n. 48, 49.

(2) *Explic. des Maximes*; art. 10. — *Instr. past.* n. 10. — *Rép. à la Déclar.* n. 21, 22, 23, 47 et 62.

(3) Quelques personnes craindront peut-être, au premier abord, que cette doctrine n'ait été condamnée par le saint-siége, avec la 14e proposition extraite du livre des *Maximes*, et conçue en ces termes : « Il se fait, dans les dernières épreuves, pour la purification de l'amour, une séparation de la partie supérieure » de l'ame d'avec l'inférieure... Les actes de la partie inferieure, » dans cette séparation, sont d'un trouble entièrement aveugle » et involontaire, parce que tout ce qui est intellectuel et volontaire est dans la partie supérieure. » Il est vrai que cette proposition est répréhensible dans le sens du livre des *Maximes*, qui représente les reflexions comme appartenant à la partie inférieure (9e *proposit.* condamnée); d'où il résulteroit que le désespoir même réfléchi est involontaire. (Voyez plus haut, art. 2, § 2, n. 80, 81.) Mais la doctrine de Fénelon dans ses écrits apologétiques, où il fait consister la partie inférieure de l'ame dans l'imagination et les sens, et attribue les réflexions à la partie supérieure, est à l'abri de toute censure, et admise ou supposée par Bossuet lui-même, et par le plus grand nombre des théologiens, comme nous l'avons montré ailleurs. (*Article* 1er, § 4.)

On voit que la séparation des deux parties, ainsi entendue, n'est pas tellement propre au temps des grandes épreuves, qu'elle n'ait lieu aussi, quoiqu'en un moindre degré, dans les épreuves communes. Tous les jours on voit des ames jouir au fond d'une grande paix, tandis que l'imagination et les sens sont troublés par des tentations très-rudes et très-fâcheuses. Toute la différence qui se trouve entre les épreuves communes et celles de *l'état passif*, c'est que, dans ces dernières, le trouble des sens et de l'imagination est beaucoup plus considérable; parce que l'ame, fortement attirée aux *actes directs*, se trouve dans une sorte d'impossibilité d'exercer les vertus par des *actes discursifs*, qui, laissant des traces sensibles et distinctes dans l'imagination, pourroient seuls consoler et soutenir la partie inférieure.

Toutefois il est constant que dans ces terribles épreuves, aussi bien que dans les épreuves communes, l'ame peut et doit résister aux mouvemens et aux suggestions de la partie inférieure, à moins qu'elle n'en soit actuellement empêchée par l'état extraordinaire de *possession* ou d'*obsession*, qu'il ne faut supposer qu'avec une extrême réserve.

Il est également certain que, dans les dernières épreuves, l'ame conserve le pouvoir véritable et complet d'accomplir les préceptes, et de suivre les conseils; elle ne perd, ni la grâce prévenante, ni la haine du péché, ni la foi et l'espérance explicites : elle ne perd que le goût sensible du bien, la ferveur consolante et affectueuse, les actes discursifs et empressés; mais elle conserve réellement l'exercice de toutes les vertus distinctes, dans les *actes directs*, que saint François de Sales a nommés la *pointe de l'esprit*, ou la *cime de l'ame*. Il faut même convenir que le temps des épreuves extrêmes, dont nous venons de parler, est ordinairement très-court, et qu'il admet quelques intervalles paisibles, où certaines lueurs de grâces très-sensibles sont comme les éclairs qui paroissent subitement dans une nuit d'orage, sans laisser après eux aucune trace.

197. — II. Au milieu de ces terribles épreuves, une ame en vient quelquefois jusqu'à s'imaginer qu'elle est justement réprouvée de Dieu, et destinée aux tourmens éternels. Cette persuasion tout-à-fait involontaire, et qui n'est que dans la partie inférieure, « n'est pas une » persuasion véritable : ce n'est qu'une espèce » de persuasion... A proprement parler, ces » ames ne forment point un vrai jugement sur » leur état; elles ne croient pas, elles s'imaginent seulement être contraires à Dieu, » comme les ames scrupuleuses qu'on voit tous » les jours; et il n'y a de différence entre elles » que du plus au moins de scrupule. C'est un » trouble d'imagination, que Dieu permet dans » des ames d'ailleurs très-fortes et très-éclairées, pour leur ôter toute ressource en elles-» mêmes (1). »

198. — Fénelon divise ces terribles épreuves en deux classes, auxquelles répondent aussi deux espèces de sacrifices. Dans les épreuves ordinaires, l'ame fait à Dieu le sacrifice conditionnel de sa béatitude éternelle, en tant que cette béatitude est un bien créé, sans renoncer jamais à l'amour divin. O mon Dieu! dit alors cette ame, je souffrirois la privation de la gloire éternelle, si, par impossible, vous étiez plus glorifié en me tenant dans une éternelle souffrance. Il est certain qu'une ame peut faire à Dieu cette première espèce de sacrifice, puisque la béatitude éternelle ne nous est pas due *absolument*, mais seulement en vertu d'une promesse de Dieu purement gratuite. Aussi voyons-nous cet acte d'amour pratiqué par saint Paul, par Moïse, et par un grand nombre d'autres saints, même hors le temps des grandes épreuves.

199.— Dans le cas des plus extrêmes épreuves, on ne parle plus en termes conditionnels, mais en termes absolus : on ne dit plus, *Je voudrois,* mais, *Je veux.* C'est ainsi qu'ont parlé la bienheureuse Angèle de Foligni, saint François de Sales et plusieurs autres. Alors, le sacrifice ne tombe plus directement sur la béatitude éternelle, même en tant que créée, mais sur cette imperfection que les auteurs mystiques nomment *propriété* ou *mercenarité* (2). Quelque troublée que soit alors une ame, elle ne perd que l'espérance sensible et aperçue, c'est-à-dire, les actes réfléchis et discursifs, capables de consoler la partie inférieure; mais elle ne perd jamais, dans ses actes directs, l'espérance parfaite, qui consiste dans le désir désintéressé des promesses. Un directeur peut donc autoriser alors une ame au sacrifice absolu de son *intérêt propre*, entendu dans le sens de la *propriété* ou *mercenarité* dont on vient de parler; mais il ne peut jamais lui conseiller ni lui permettre de sacrifier absolument sa béatitude éternelle, ni par conséquent l'autoriser à croire, par une persuasion libre et volontaire, qu'elle est justement réprouvée de Dieu (3).

(1) *Instr. past.* du 15 septembre 1697; n. 10.

(2) Voyez le § 4 de l'*article* précédent.

(3) Outre les écrits apologétiques de Fénelon, on peut voir, sur

200. — Il faut encore observer que ces épreuves extrêmes sont très-rares, y ayant très-peu d'ames assez fortes pour les soutenir, et pour renoncer à tout appui sensible dans la pratique des vertus; d'où il suit qu'un directeur ne doit supposer ces terribles épreuves, que dans un très-petit nombre d'ames extraordinairement pures et mortifiées, en qui la chair est depuis long-temps entièrement soumise à l'esprit, et qui ont pratiqué long-temps toutes les vertus évangéliques.

CONCLUSION DE CETTE ANALYSE :

Réflexions générales sur la controverse du Quiétisme.

201. — Conséquences remarquables de cette *Analyse.*
202. — *Première conséquence :* Importance de la controverse du Quiétisme, à raison de son objet.
203. — *Deuxieme conséquence :* Bossuet et Fénelon beaucoup moins opposés qu'on ne le suppose communément, sur le fond de cette controverse.
204. — *Troisième conséquence :* Fénelon n'a jamais pris à la rigueur les expressions inexactes du livre des *Maximes.*
205. — *Quatrième conséquence :* La supériorité de Bossuet, dans cette controverse, balancée, à bien des égards, par Fénelon.
206. —La question du *rapport des actions à Dieu,* éclaircie par Fénelon.
207. — Rares talens déployés, en cette occasion, par les deux prélats.

201. — Cette analyse de la controverse du Quiétisme nous paroît suffisante, pour donner une juste idée des principales questions qui en sont l'objet, et pour corriger les fausses idées qu'on rencontre, à ce sujet, dans un grand nombre d'auteurs. Toutefois, pour mieux atteindre ce but, il ne sera pas inutile d'indiquer ici les principales conséquences qui résultent du fond et des détails de cette analyse.

202. — I. *Première conséquence :* le sujet de la controverse du Quiétisme, que des écrivains légers et superficiels ont représenté comme frivole et inutile, et quelquefois même ont affecté de traiter avec une sorte de mépris (1), étoit vraiment digne d'occuper les méditations de deux esprits aussi supérieurs que Bossuet et Fénelon. Quel objet en effet plus digne des méditations d'un homme raisonnable, et surtout d'un chrétien, que la théorie et la pratique de l'amour divin, c'est-à-dire, du plus noble sentiment qui puisse occuper le cœur de l'homme? Or tel est évidemment l'objet de la théologie mystique, et par conséquent de toute la controverse du Quiétisme. On conçoit que des hommes étrangers à tout sentiment de religion, et accoutumés à traiter légèrement les plus graves questions, n'aient que de l'indifférence et du mépris pour celles dont nous parlons; mais un esprit solide ne partagera jamais une pareille indifférence : loin de dédaigner ou de rabaisser la théologie mystique et les sujets dont elle s'occupe, il adoptera, sans balancer, le sentiment du saint évêque de Genève, qui, dans son *Traité de l'amour de Dieu,* la représente comme la plus sublime et la plus utile de toutes les sciences. « Elle s'appelle *théologie,* » dit-il, parce que, comme la théologie spéculative a Dieu pour son objet, celle-ci aussi ne » parle que de Dieu; mais avec trois différences: » car, 1° celle-là traite de Dieu, en tant qu'il » est Dieu; et celle-ci en parle, en tant qu'il » est souverainement aimable... 2° La *spéculative* traite de Dieu, avec les hommes et entre » les hommes; la *mystique* parle de Dieu, avec » Dieu et en Dieu même. 3° La *spéculative* tend » à la connoissance de Dieu; et la *mystique* à » l'amour de Dieu : de sorte que celle-là rend » ses écoliers savants;... mais celle-ci rend les » siens ardents, affectionnés, amateurs de Dieu, » et *philothées* ou *théophiles* (2). »

203.—II. *Seconde conséquence :* Bossuet et Fénelon ne sont pas, à beaucoup près, aussi opposés de sentiment, sur le fond de cette controverse, qu'on le suppose communément. Il résulte en effet de notre analyse, non-seulement que les deux prélats s'accordoient parfaitement sur les principes fondamentaux de la théologie mystique (3); mais que, sur les principaux sujets de contestation, l'évêque de Meaux, après s'être montré d'abord très-opposé aux sentimens de l'archevêque de Cambrai, s'en rapprocha beaucoup dans la suite, par les explications qu'il donna successivement à ses propres opinions. C'est ce qu'on remarque surtout dans la controverse relative à la *nature de la charité,* que Bossuet lui-même regardoit comme l'article le plus essentiel, et comme le *point décisif, qui renfermoit la décision du tout* (4).

Au reste, si les deux prélats étoient peu opposés dans la spéculation, ils l'étoient encore moins dans la pratique. C'est ce qui résulte

cet article, sa *seconde lettre au P. Lami sur la Prédestination;* tome III, page 348.

(1) C'est sur ce ton que Voltaire en parle, dans le *Siècle de Louis XIV*; chap. 38.

(2) Saint François de Sales, *Amour de Dieu*; livre VI, chapitre 1er.

(3) Voyez l'article 1er de cette seconde partie.

(4) Bossuet, *Réponse à quatre Lettres*; n. 19; *Œuvres*; tome XXIX, page 62.

clairement des *Lettres spirituelles* de Bossuet, et particulièrement de sa *Correspondance avec madame de la Maisonfort*, comme l'a judicieusement remarqué le cardinal de Bausset. « On » est frappé, dit-il (1), en lisant cette correspondance, d'y observer un sentiment, un » langage et un ton de spiritualité, auxquels on » suppose trop légèrement que Bossuet devoit » être étranger. Quelques fragmens de ces *Let-* » *tres* pourroient même être soupçonnés d'avoir » une conformité apparente *avec ces pieux excès* » *d'amour de Dieu*, qu'il reprocha dans la suite » à Fénelon et à quelques autres écrivains mys- » tiques, si, avec un peu d'attention, on ne re- » connoissoit pas qu'il sait toujours s'arrêter au » point précis où l'excès devient erreur... Ce » qu'il y a d'assez remarquable, (dans sa *Cor-* » *respondance avec madame de la Maisonfort*) » dit ailleurs le même historien (2), c'est que, » dans ses pratiques de piété, et dans la direc- » tion de sa conscience, Bossuet ne changea » rien absolument à la méthode que Fénelon » lui avoit prescrite. »

204. — III. *Troisième conséquence :* Fénelon sans doute a eu le tort de soutenir, pendant quelque temps, un livre dont le langage étoit trop peu précautionné, et même inexact sur plusieurs points, comme il l'a solennellement reconnu lui-même, depuis le jugement du saint-siége. Le triomphe de Bossuet, sous ce rapport, est aussi certain qu'il fut éclatant. Toutefois, pour ne pas exagérer ici les torts de Fénelon et les avantages de son illustre adversaire, on doit se souvenir que l'archevêque de Cambrai, en soutenant avec tant de vivacité le texte du livre des *Maximes*, n'a jamais attaché aux propositions inexactes de ce livre, le sens rigoureux qui les a fait censurer (3); que ses explications, non-seulement n'ont jamais été condamnées, mais furent généralement goûtées, soit en France, soit hors de France (4); qu'il n'avoit jamais pensé, qu'il ne pouvoit pas même soupçonner que son livre pût être examiné avec tant de rigueur; que plusieurs théologiens très-éclairés, même parmi les amis de Bossuet, avoient partagé d'abord les dispositions de Fénelon à cet égard (5); enfin que le partage des examinateurs, après un long examen, devoit, selon les règles ordinaires, empêcher de censurer son livre; et que jamais il n'eût été condamné, si, à raison des circonstances particulières dans lesquelles on se trouvoit, le souverain Pontife n'eût été obligé de l'examiner avec une rigueur jusque-là sans exemple (6). Si l'on pèse attentivement toutes ces circonstances, clairement établies par l'histoire et par l'*analyse de la controverse*, on conviendra sans doute que les torts de l'archevêque de Cambrai, en cette matière, ne sont pas de nature à diminuer beaucoup son mérite sous le rapport théologique. Peut-être même ne le trouvera-t-on pas moins excusable que plusieurs anciens Pères de l'Eglise, qui, selon la remarque de saint Augustin, et de Bossuet lui-même, ont exprimé le dogme avec moins de précautions avant la naissance des hérésies qu'on ne l'a fait depuis, « parce que les questions n'é- » tant pas encore émues, et les hérétiques ne » leur faisant pas les mêmes difficultés, ils » croyoient qu'on les entendroit dans un bon » sens, et ils parloient avec plus de sécu- » rité (7). »

205. — IV. Une *dernière conséquence* de notre analyse, c'est que la supériorité de Bossuet, dans cette controverse, n'est pas tellement absolue, que Fénelon ne puisse la balancer, à bien des égards. L'évêque de Meaux a sans doute la gloire d'avoir bien jugé, dès le principe, le livre des *Maximes*, et d'avoir vu son jugement confirmé par celui du saint-siége. Mais Fénelon a, de son côté, plusieurs avantages incontestables. Car, 1° c'est à lui que Bossuet dut, en grande partie, les connoissances étendues qu'il acquit sur les voies intérieures, dans la suite de cette controverse, et même les idées plus exactes et plus complètes qu'il substitua bientôt à celles qu'il s'étoit d'abord formées, sur plusieurs points importans. On a vu que, dès le temps des *Conférences d'Issy*, l'archevêque de Cambrai, pour répondre aux désirs de l'évêque de Meaux, lui avoit fourni des extraits des auteurs mystiques sur les points contestés, et que ces extraits avoient dès lors obligé Bossuet à réformer ses idées, *sur la nature de la contemplation*, *sur la nature et les épreuves de l'état passif*, et sur quelques autres points d'une égale importance (8). Ces premières concessions furent suivies de plusieurs autres, dans la suite de cette controverse, spécialement sur

(1) *Histoire de Bossuet*; liv. VII, n. 19; tome II, page 302.
(2) *Histoire de Fenelon*; livre III, n. 34.
(3) Voyez plus haut, article 2, n. 91.
(4) Ibid. art. 4, n. 171; art. 5, n. 118, 119
(5) Ibid. art. 2, n. 72.
(6) *Histoire de Fenelon*; livre III, n. 92.
(7) Bossuet, *Defense de la Tradition et des saints Peres*, livre VI, chap. 1er.
(8) Voyez la *premiere partie* de cette *Hist. litteraire*; art. 1er, section 3, page 34. — *Seconde partie*; art. 1er, n. 8, 19, 34, art. 3, n. 163 et 164.

la *nature de la charité* (1), et sur la *nature de la contemplation passive* (2). 2° Si Fénelon n'eut pas le bonheur de convaincre également Bossuet sur les autres points contestés, il eut du moins la consolation de voir la doctrine de ses écrits apologétiques généralement approuvée, et même préférée à celle de l'évêque de Meaux; c'est ce qui résulte clairement de plusieurs lettres de l'abbé de Chanterac, et du témoignage des principaux historiens de cette controverse (3). Sur l'article de la charité surtout, que Bossuet regardoit comme *le point décisif*, on a vu que sa doctrine fut généralement abandonnée, même des théologiens d'ailleurs les plus favorables à l'évêque de Meaux, et les plus opposés au livre des *Maximes*; tandis que le sentiment de Fénelon, sur ce point, a continué d'être généralement suivi dans les écoles catholiques, depuis la controverse du Quiétisme, comme il l'étoit auparavant (4).

206. — La crainte d'allonger cette *analyse*, nous empêche de développer ici un des principaux résultats du sentiment de Fénelon, *sur la nature de la charité*, et *sur le désintéressement des parfaits*. Nous voulons parler surtout de la lumière que Fénelon a répandue, à l'occasion de cette controverse, sur la question *du rapport des actions à Dieu*, l'une des plus importantes et des plus difficiles de la théologie morale. La principale difficulté, en cette matière, est de savoir s'il y a une obligation rigoureuse pour un homme raisonnable, (et à plus forte raison, pour un chrétien) de faire toutes ses actions délibérées, *par le motif au moins virtuel et implicite de l'amour de Dieu*; ou s'il suffit, hors du cas où l'on est obligé à cette relation par un précepte spécial, d'agir par un motif distingué de celui-là, et d'ailleurs honnête en lui-même, c'est-à-dire, ne renfermant rien de contraire à l'ordre, ou à la loi de Dieu. Nous croyons que les lecteurs instruits trouveront cette difficulté bien éclaircie, par les développemens que Fénelon donne à son sentiment, *sur le désintéressement des parfaits* (5). Ils remarqueront en particulier, avec quelle force et quelle clarté il a su présenter les preuves du sentiment qui regarde comme innocentes et tout-à-fait exemptes de péché, certaines actions faites par le seul principe de *l'amour naturel de soi-même* et certaines *actions imparfaites*, qui ne renferment pas la transgression d'une loi, mais la simple *omission d'un conseil* (6).

207. — Au reste nous remarquerons de nouveau, en finissant cette *analyse*, que notre intention n'a pas été de prononcer entre les deux illustres adversaires, mais seulement d'exposer avec impartialité leurs opinions différentes, et les principales raisons alléguées de part et d'autre, afin de laisser au lecteur éclairé le soin et la satisfaction de former lui-même son opinion. Mais quelque parti qu'on prenne, à cet égard, nous croyons pouvoir conclure de notre exposé, que, dans le cours de cette controverse, les deux prélats déployèrent, chacun de leur côté, les rares talens qui distinguent les plus profonds théologiens; que Fénelon se montra constamment digne de lutter contre un adversaire tel que Bossuet; enfin, que si l'archevêque de Cambrai s'y est montré profondément versé dans la théologie mystique, l'évêque de Meaux a rendu à la même science un service inappréciable, en foudroyant à jamais les illusions et le fanatisme qui sembloient vouloir la dégrader.

(1) Voyez plus haut, art. 3, n. 113, etc.

(2) *Ibid.* n. 142.

(3) Voyez en particulier les *Lettres de l'abbé de Chanterac*, des 8 novembre 1698; 17 janvier, 14 février et 2 mai 1699. Voyez aussi les historiens cités plus haut, page 211, note 2e.

(4) Voyez l'article 3 de cette seconde partie, num. 118, etc.

(5) Voyez les écrits de Fénelon, que nous avons indiqués plus haut, n. 147-159; et surtout sa 2e *Lettre contre les* DIVERS ÉCRITS OU MÉMOIRES *de l'évêque de Meaux* (tome VI des *Œuvres de Fénelon*; page 47, etc.)

(6) Le sentiment de Fénelon, sur cette question, a été soutenu avec beaucoup de force par le P. Staidel, *Dissert. de humanis actibus*; art. V, sect. 3 et 4. (Tome I, *Theol. mor.* P. Antoine. *Edit. Venet.*)



Hist. Lit. de Fén. Page 255.

Paris Imp. Bineteau.

APPENDICES DE LA DEUXIÈME PARTIE.

PREMIER APPENDICE.

DISSERTATION SUR L'OSTENSOIR D'OR

OFFERT PAR FÉNELON A SON ÉGLISE MÉTROPOLITAINE.

1. — Idée que la tradition donne de cet ostensoir.
2. — Cette tradition étoit populaire pendant le dernier siècle.
3. — Difficultés de l'abbé Servois contre cette tradition.
4. — Raisons de l'examiner.
5. — Plan de cette *Dissertation*.

1. — C'est une tradition constante, confirmée par la *Correspondance* de Fénelon (1), et par les registres de l'ancien chapitre de Cambrai (2), qu'en 1714, Fénelon fit présent à son église cathédrale d'un très-bel ostensoir d'or pur. La tradition ajoute à ce fait, que personne ne révoque en doute, quelques circonstances remarquables, dont les registres du chapitre ne disent rien. C'est que l'ostensoir dont Fénelon fit présent à son église, étoit porté par un personnage symbolique (la Foi ou la Religion) foulant aux pieds plusieurs livres, sur l'un desquels on lisoit ces mots : *Maximes des Saints*. D'Alembert, dans son *Eloge de Fénelon*, publié pour la première fois en 1779, et le P. de Querbeuf, dans la *Vie de Fénelon*, publiée en 1787, expriment un peu différemment les circonstances du fait, quoiqu'ils en conservent le fond. Selon d'Alembert, l'ostensoir « étoit » porté par deux anges qui fouloient aux pieds » plusieurs livres, sur l'un desquels étoit le » titre du livre des *Maximes des Saints* (3). » Selon le P. de Querbeuf, « cet ostensoir repré» sentoit la Religion supportant le saint sacre» ment, et foulant aux pieds deux livres aux » armes du prélat. La tradition constante est » que ce sont deux exemplaires des *Maximes* » *des Saints* (4). »

2. — Il est à remarquer que cette *tradition étoit devenue, pour ainsi dire, populaire* pendant le dernier siècle, de l'aveu même des écrivains qui ont cru pouvoir en contester l'autorité. « Cette tradition, dit le cardinal de » Bausset, étoit devenue, *pour ainsi dire,* » *populaire*. Elle étoit également chère aux » âmes pieuses, qui se plaisoient à y retrouver » un témoignage édifiant de l'humble soumis» sion de Fénelon, et à ceux qui aiment les » actes éclatans, qui supposent quelque effort » extraordinaire. Ces considérations, ajoute » l'illustre prélat, ne nous ont point paru assez » décisives, pour rapporter, comme certain et » constant, un fait.... qui n'étoit appuyé sur » aucun témoignage propre à inspirer une en» tière confiance (5). »

3. — L'abbé Servois, vicaire général de Cambrai, dans les *Observations* qu'il a publiées sur ce sujet (6), avoue que l'opinion publique,

(1) « Le soleil est venu en poste, écrivoit-il a l'abbé de Beau» mont, son neveu : il est fort beau ; nous l'avons admiré. Un » quelqu'un ne savoit lequel des deux côtés étoit le devant et le » derrière. *Barbarus has segestes !* » *Corresp. de famille* ; lettre 182, 1er juin 1714 ; tome II, page 251.

(2) Ces registres se conservent aujourd'hui aux *Archives de la ville de Cambrai*, ou nous avons eu la facilité de les examiner a loisir. Le fait dont nous parlons ici, est rapporté sous les dates du 1er juin 1714 et du 25 septembre 1717. Le cardinal de Bausset cite textuellement ces deux passages, dans l'*Hist. de Fenelon* (*Edition de* 1817.); *Pièces, justific.* du liv. VIII, n. 4 ; tome IV, pages 464 et 465.

(3) *Histoire des membres de l'Académie Françoise* ; tome I, page 298.

(4) *Vie de Fénelon*, par le P. de Querbeuf ; fin du IIIe livre, édition *in-4o*, page 525.

(5) *Histoire de Fénelon, ubi suprà ;* page 463. Il est à remarquer que le cardinal de Bausset, après avoir été long-temps incertain sur la vérité du fait, s'étoit enfin déterminé à l'insérer dans la *seconde édition* de l'*Histoire de Fénelon*, le croyant suffisamment établi par les témoignages positifs de d'Alembert et du P. de Querbeuf. Déjà même il avoit rédigé une note à l'appui de ce fait ; mais avant que l'impression de l'ouvrage fût terminée, il reçut de l'abbé Servois, vicaire général de Cambrai, de nouvelles observations qui le firent changer d'avis, et le décidèrent à rédiger une nouvelle note, dans un sens contraire à la première. (*Hist. de Fénelon*, *édit.* 1817 ; tome II, page 316 ; tome IV, page 463, etc.) C'est ce que le cardinal de Bausset luimême insinue dans sa nouvelle note, et ce que nous trouvons clairement exprimé dans une lettre de l'abbé Servois à l'illustre Prélat, du 2 décembre 1808. « Il seroit bien à désirer, lui écri» voit-il, que le fait de l'ostensoir pût disparoître de votre ex» cellent ouvrage ; j'y suis plus intéressé qu'un autre, puisque » j'ai été la cause de son insertion. Il me semble qu'au moyen » d'un carton, il seroit facile de le faire disparoître du volume où » il est imprimé. » Le cardinal de Bausset se rendit d'autant plus facilement a ces observations, qu'il ignoroit alors absolument les nombreux témoignages que nous avons recueillis sur ce sujet, dans une *Dissertation* particulière, publiée pour la première fois en 1827 (35 *in-8o*), reproduite en 1829 dans le dernier tome de la *Corresp. de Fenelon*, et depuis dans cette *Hist. littéraire*. La force de ces témoignages nous a déterminé à rétablir le fait en question, dans la nouvelle édition de l'*Histoire de Fenelon*. (Edit. de 1830 ; liv. II, n. 130.)

(6) *Observations sur le soleil d'or offert par Fenelon à l'église métropolitaine de Cambrai ; lues à la* Société d'émula-

jointe au témoignage si affirmatif de d'Alembert, lui avoit d'abord fait admettre l'assertion de cet académicien, *comme une vérité démontrée;* mais de nouvelles réflexions le firent tellement changer d'opinion, qu'il s'étonne, et s'accuse même comme d'une foiblesse, d'avoir *partagé, pendant quelque temps, l'erreur commune.* « J'avouerai à ma honte, dit-il, que je » partageai moi-même, pendant quelque » temps, l'erreur commune. Le ton de M. d'A- » lembert étoit si affirmatif, l'opinion publique » paroissoit si bien d'accord avec l'assertion de » l'académicien, que je me crus obligé de l'ad- » mettre *comme une vérité démontrée.* Les per- » sonnes de Cambrai que j'interrogeai sur ce » fait, qu'elles devoient connoître, me confir- » mèrent dans mon illusion; et je la commu- » niquai de bonne foi au savant prélat qui » m'interrogeoit (1). »

4. — Nous avouerons avec la même simplicité, que nous ne songions nullement à entreprendre un nouvel examen du fait, après les soigneuses recherches des deux écrivains que nous venons de citer, lesquelles n'avoient abouti qu'à rendre ce fait douteux et même suspect. Mais une lettre de l'abbé de Calonne, que nous rapporterons bientôt, et qui fut insérée dans *L'Ami de la Religion,* le 4 novembre 1820, avec l'agrément du cardinal de Bausset, nous invitoit naturellement à examiner la chose de plus près. Nous fûmes depuis confirmés dans cette disposition, par les rapports que nous eûmes en 1825 avec un autre ecclésiastique, d'une sincérité à l'abri de tout soupçon, qui nous déclara sans balancer, non-seulement qu'il pouvoit garantir, comme témoin oculaire, le fait contesté, mais qu'il nous feroit volontiers connoître plusieurs autres témoins respectables du même fait. Dans ces conjonctures, nous ne pouvions, en quelque sorte, nous dispenser de revenir sur une discussion que nous avions regardée jusque-là comme terminée. Sans doute nous ne prétendons pas attacher au fait en question plus d'importance qu'il n'en a par lui-même; et nous sommes aussi convaincus que personne, que l'entière soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement qui a condamné son livre, n'a pas besoin du témoignage éclatant dont nous allons parler; mais le nom seul de Fénelon attache nécessairement de l'intérêt à cette discussion; et l'honneur même de la religion ne permet pas de laisser tomber gratuitement une tradition chère à la piété.

5. — D'après l'examen que nous avons fait de cette tradition, nous croyons pouvoir avancer, 1° que le fait rapporté par d'Alembert et par le P. de Querbeuf est établi, *quant au fond et aux circonstances principales,* par des témoignages décisifs et irrécusables; 2° que la force de ces témoignages ne sauroit être détruite, ni même affoiblie, par les difficultés qu'on y oppose.

§ Ier.

Preuves du fait en question.

6. — *Première preuve,* tirée de la *tradition populaire* qui atteste le fait.
7. — Il est faux que cette tradition repose sur le seul témoignage de d'Alembert.
8. — *Deuxième preuve,* tirée de plusieurs témoignages irrécusables.
9. — Témoignage de M. Languet, archevêque de Sens.
10. — Témoignage du cardinal Maury.
11. — Attestations de plusieurs habitans de Cambrai.
12. — Témoignage de l'abbé de Calonne, ancien official de Cambrai.
13. — Témoignage de l'abbé Isnard, curé de Saint-Pierre, à Amiens.
14. — Témoignage de l'abbé Evrard, ancien chanoine de Cambrai.
15. — Témoignage de l'abbé Albert de Carondelet, ancien chanoine de Cambrai.
16. — Témoignage de l'abbé Godefroy, ancien secrétaire de l'archevêché de Cambrai.
17. — Témoignage de l'abbé d'Haussy, et de l'abbé Ribanville, prêtres du même diocèse.
18. — Témoignage de madame la marquise de Campigny, née *Fénelon.*
19. — Accord de ces témoignages, sur le fond et les circonstances principales du fait en question.
20. — Description détaillée de l'ostensoir, d'après la comparaison attentive de tous les témoignages.
21. — Doutes sur la conservation de l'*ostensoir de Fénelon;* ostensoir semblable, donné par le cardinal Giraud à l'église métropolitaine de Cambrai.

6. — A la tête des témoignages sur lesquels nous nous appuyons, nous pouvons citer d'abord, avec confiance, l'*opinion publique et la tradition populaire* qui existoient depuis longtemps, à l'époque où l'on a commencé à révoquer en doute le fait dont il s'agit. Cette tradition, comme on l'a vu, est expressément reconnue par les écrivains mêmes qui en contestent l'autorité; et les témoignages que nous aurons bientôt occasion de citer suffiroient seuls pour l'établir. Or nous ne voyons pas sur quoi on pourroit se fonder pour récuser une pareille tradition. Comment croire, en effet, qu'elle ait pu s'accréditer au point de *devenir populaire,*

tion *de cette ville, le* 5 *déc.* 1816, par M. Servois, vicaire général; 20 pages *in*-8°. L'auteur de cette brochure est mort à Cambrai, le 6 juin 1831; *L'Ami de la Religion* lui a consacré une notice. (Tome LXXIII, page 1234.)

(1) *Observations;* page 7.

même dans le diocèse de Cambrai, si elle eût été démentie par un fait qu'il étoit si aisé de vérifier? A l'époque où d'Alembert et le P. de Querbeuf publioient leurs ouvrages, il y avoit à Cambrai un grand nombre de personnes, qui avoient habituellement sous les yeux l'ostensoir donné par Fénelon à son église cathédrale. Si la description qu'en font ces auteurs eût été fausse, *même quant au fond et aux principales circonstances*, elle eût nécessairement étonné une foule de personnes; et il est tout-à-fait incroyable, qu'il ne se soit élevé aucune voix pour la contredire.

7. — Pour rejeter une tradition si imposante, l'auteur des *Observations* déjà citées se fonde sur ce que l'opinion publique, à cet égard, *reposoit uniquement sur l'assertion gratuite de d'Alembert* (1). S'il en étoit ainsi, nous avouons que l'opinion publique ne seroit ici d'aucun poids; mais outre que cette supposition est peu vraisemblable en elle-même, elle est clairement réfutée par des témoignages positifs. Comment croire, d'abord, que d'Alembert ait eu assez de crédit pour établir une pareille tradition, même dans le diocèse et dans la ville de Cambrai, où le précieux monument qu'on avoit sous les yeux eût manifestement déposé contre la nouvelle tradition qu'on vouloit établir? D'ailleurs, il est constant que d'Alembert n'est point le premier qui ait parlé du fait en question; plusieurs auteurs l'avoient rapporté comme indubitable, avant que cet académicien eût publié, et même avant qu'il eût prononcé, à l'Académie, l'*Eloge de Fénelon*. On sait que cet *Eloge* fut lu pour la première fois, à l'Académie, le 25 août 1774; relu le 17 mai 1777, en présence de Joseph II; enfin publié en 1779, dans le tome Ier de l'*Histoire des membres de l'Académie Françoise*. Or nous trouvons le fait de l'ostensoir rapporté, dès l'année 1766, dans la première édition du *Dictionnaire historique* de Chaudon; en 1768, dans le *Dictionnaire des portraits historiques* de Lacombe; enfin en 1772, dans la première édition des *Trois siècles de la littérature françoise*, par Sabatier (2). Il est donc certain que d'Alembert, bien loin d'être le premier auteur de la tradition dont il s'agit, n'a fait que suivre cette tradition, déjà établie longtemps avant qu'il publiât l'*Eloge de Fénelon*.

8. — Au reste, si cette tradition pouvoit paroître sujette à quelques difficultés, elles seroient entièrement levées par les dépositions de plusieurs témoins oculaires, dont la sincérité ne peut raisonnablement être révoquée en doute. Nous rapporterons ici, dans l'ordre chronologique, les principaux témoignages de ce genre, qui sont venus à notre connoissance.

9. — 1° Le plus ancien de tous, et l'un des plus respectables sans contredit, est celui de M. Languet, contemporain de Fénelon, élevé en 1715 à l'évêché de Soissons, et transféré en 1730 à l'archevêché de Sens, où il mourut en 1753, à l'âge de soixante-seize ans.

Parmi un grand nombre de manuscrits, provenant de l'ancienne maison de Saint-Cyr, et qui se conservent aujourd'hui au séminaire de Versailles, nous découvrîmes, en 1830, un ouvrage manuscrit de M. Languet, qui a pour titre : *Mémoires pour servir à l'histoire de la fondation de la maison de Saint-Louis à Saint-Cyr, et à celle de madame de Maintenon, son institutrice.* (888 pages *in*-fol.) Ces *Mémoires* offrent une histoire intéressante et très-détaillée de madame de Maintenon. L'auteur, après avoir exposé longuement la controverse du Quiétisme, dont l'histoire se rattache naturellement à celle de madame de Maintenon et de la maison de Saint-Cyr, s'exprime ainsi à l'occasion de l'édifiante soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement du saint-siége contre le livre des *Maximes : Il fit présent, dans la suite, à son église métropolitaine, d'un riche vase pour l'exposition du saint sacrement*, QUE J'AI VU DANS LE TRÉSOR DE CETTE ÉGLISE. *On y voit un ange qui tient en ses mains le soleil qui contient la sainte hostie, et foule de son pied plusieurs livres réprouvés de l'Eglise; et sur un de ces livres, est gravé le titre de celui de l'archevêque de Cambrai*, MAXIMES DES SAINTS (3).

Un pareil témoignage est assurément de nature à fermer la bouche aux plus incrédules,

(1) *Observations*, etc. pages 7 et 17.

(2) Parmi les auteurs qui ont parlé de cette tradition, les uns supposent que le monument dont il s'agit représentoit deux personnages différens; les autres ne parlent que d'un seul. La première supposition, appuyée sur les *Dictionnaires* de Chaudon et de Lacombe, paroît d'ailleurs solidement établie par la déposition de M. Crespin, orfèvre à Cambrai, qui, ayant autrefois nettoyé l'ostensoir dans la sacristie de l'église métropolitaine, a vu et observé avec soin ce précieux monument. Il déclare qu'on y voyoit deux personnages : l'un, qui étoit le principal, fouloit les livres aux pieds, et portoit au-dessus de sa tête le cercle qui renfermoit la sainte hostie; l'autre étoit un petit ange ailé, beaucoup moins grand que le personnage principal, et ne s'élevant guère qu'à la hauteur du genou de ce dernier. Cette déposition de M. Crespin fournit, ce semble, un moyen naturel de concilier les divers témoignages. Quoique le monument représentât en effet deux personnages, on conçoit aisément que certains auteurs n'aient parlé que d'un seul, soit parce qu'il n'y en avoit qu'un *principal*, soit parce que le petit ange pouvoit être caché en partie par l'autre personnage, ou du moins échapper facilement aux regards des spectateurs moins attentifs, et qui ne se trouvoient pas placés dans un certain point de vue.

(3) *Mémoires*; page 621.

pourvu que son authenticité soit bien établie. Or il n'est rien de si facile que de la prouver. Il est vrai que l'ouvrage dont il s'agit ne porte pas le nom de M. Languet; mais on voit par le contenu, qu'il a dû être composé vers 1740, et terminé en 1741, la mère Du Péron étant supérieure de la maison royale de Saint-Cyr (1). L'auteur nous apprend qu'il a été aumônier de madame la duchesse de Bourgogne, depuis Dauphine; qu'il a eu l'honneur d'assister cette princesse au lit de la mort (2); et qu'il doit à la protection de madame de Maintenon, les diverses faveurs qu'il a reçues de Louis XIV (3). Toutes ces circonstances indiquent déjà clairement M. Languet, comme on peut s'en convaincre en consultant les journaux et mémoires du temps. Mais voici des preuves encore plus décisives. L'auteur nous apprend qu'il a publié un grand nombre d'écrits, sur la controverse du Jansénisme (4); et parmi les citations qu'il fait de ses propres écrits, on remarque l'indication de la *Cinquième Instruction pastorale de M. Languet au clergé de Soissons* (5). Enfin, pour achever la démonstration, le manuscrit, quoiqu'il soit d'une main étrangère, offre un grand nombre de corrections de la propre main de M. Languet, comme le prouve la comparaison de ces corrections avec une lettre autographe du même prélat, que nous avons entre les mains, et qui porte sa signature (6).

Nous devons sans doute regretter d'avoir connu si tard un témoignage si décisif, et dont la connoissance nous eût certainement épargné bien des recherches. Nous ne le découvrîmes qu'en 1830, peu de temps après avoir publié la seconde édition de cette *Dissertation* (7). Toutefois les recherches que nous avions déjà faites avant de le découvrir, nous mettent aujourd'hui dans le cas de le confirmer par un grand nombre d'autres, qui ne semblent pas moins décisifs.

10. — 2° Le cardinal Maury, dans les notes jointes en 1810 à la nouvelle édition de l'*Eloge de Fénelon* (8), s'exprime ainsi : « Quelques » mois après son adhésion au Bref du Pape qui » venoit de le condamner (9), Fénelon voulut » perpétuer, dans sa métropole, le souvenir » de son entière soumission au jugement du » saint-siége. Il fit présent à son église d'un très- » bel ostensoir en vermeil. L'ange qui en for- » moit la tige, soutenoit, avec ses deux mains » élevées, la *gloire* où le saint sacrement étoit » renfermé, et fouloit aux pieds, sur le socle, » plusieurs livres hérétiques, dont on lisoit » aisément les titres. Parmi ces ouvrages de » Luther, de Calvin, etc.; Fénelon fit placer un » volume intitulé LES MAXIMES DES SAINTS. *J'ai » tenu entre mes mains, en 1789, et j'ai examiné » à loisir cet ostensoir, dans la sacristie de l'é- » glise de Cambrai.* Quand Fontenelle apprit » qu'un si grand archevêque avoit légué, de » son vivant, au chapitre de sa métropole, ce » monument de sa rétractation, il dit qu'*il » n'étoit pas possible de porter plus loin la coquet- » terie de l'humilité.* Mais si Fénelon excéda la » mesure de la réparation, comme Fontenelle » semble le faire entendre, il est glorieux, du » moins pour une si belle ame, de n'avoir ja- » mais rien exagéré durant sa vie, que l'humi- » lité chrétienne et l'amour de Dieu. »

On voit que le cardinal Maury ne parle pas ici d'une *simple tradition*, mais qu'il se donne pour *témoin oculaire* du fait, et comme ayant *tenu entre ses mains et examiné à loisir*, le monument dont il s'agit. Il est vrai que cet illustre écrivain est généralement regardé comme assez suspect en fait d'anecdotes (10); mais il seroit bien difficile de récuser son temoignage, lorsqu'il se donne pour *témoin oculaire* d'un fait qu'il n'avoit aucun intérêt à rapporter, et dans un temps où il ne pouvoit ignorer qu'il existoit encore un grand nombre de personnes en état de le contredire, s'il eût parlé contre la vérité. D'ailleurs son témoignage, joint à celui de plusieurs autres témoins dignes de foi, ne peut manquer d'avoir ici un très-grand poids.

Quant à la réflexion qu'il attribue ici à Fontenelle, il est fâcheux qu'il n'ait pas indiqué la source où il l'a puisée. Nous avons inutilement cherché à vérifier cette anecdote, que nous n'oserions garantir, sur la seule autorité du cardinal Maury, et qui, si elle étoit bien prouvée, fourniroit un témoignage du plus grand

(1) *Mémoires*; pages 762 et 886.

(2) *Ibid.* pages 153 et 744.

(3) *Ibid.* page 9.

(4) *Ibid.* page 703.

(5) *Ibid.* page 705.

(6) *Ibid.* pages 2, 9, 19, 152, 237, 511, 730, 818, 866, *et alibi passim.*

(7) Aussitôt que nous eûmes découvert ce témoignage, nous le publiâmes dans *L'Ami de la Religion* (15 mai 1830), et dans une *addition* destinée à compléter notre *seconde édition.*

(8) A la suite de l'*Essai sur l'éloquence de la Chaire;* édition de 1810; tome II, page 621.

(9) L'auteur ignoroit, comme on voit, l'époque précise du présent fait par Fénelon à son église métropolitaine. On a vu plus haut que ce fut au mois de juin 1714, c'est-à-dire, quinze ans après la condamnation du livre des *Maximes.*

(10) Personne n'ignore les reproches qui lui ont été faits, sur ce point, par de graves écrivains. Voyez, entre autres, le cardinal de Bausset, *Histoire de Fénelon;* tome Ier, page 307 et 308; II, 469; IV, 481.—*Notice sur le cardinal Maury*, par M. Picot; dans *L'Ami de la Rel.* tome XII, page 330.

poids, sur le fait qui nous occupe. Nous sommes très-portés à croire que cette anecdote est une simple réminiscence d'un fait assez semblable, rapporté par d'Alembert, dans une note sur l'*Éloge de Fénelon*. Voici le texte de cette note : « Un homme d'esprit à qui on racontoit les » traits si multipliés de cette soumission (de » l'archevêque de Cambrai à la condamnation » de son livre), dit plaisamment, qu'en effet » l'archevêque y avoit mis *toute la coquetterie* » *de l'humilité ;* mot un peu précieux, mais fin » et assez juste (1). » On voit que d'Alembert n'attribue pas cette réflexion à Fontenelle, mais à *un homme d'esprit* qu'il ne nomme pas. Peut-être le cardinal Maury savoit-il d'ailleurs, ou conjecturoit-il, que cet *homme d'esprit* étoit Fontenelle. D'Alembert ne suppose même pas que cette réflexion ait été faite précisément à l'occasion de l'ostensoir, mais à l'occasion du *récit des traits multipliés de la soumission de l'archevêque de Cambrai*. On peut donc supposer, avec assez de vraisemblance, que le cardinal Maury, en cette occasion comme en plusieurs autres, a été entraîné, sans le vouloir, par son penchant naturel à inventer, ou embellir des anecdotes. Ajoutons que le propos de Fontenelle, supposé qu'il soit authentique, doit être plutôt regardé comme une saillie piquante et ingénieuse, que comme un jugement sérieux et réfléchi. C'est ce que nous aurons occasion de montrer avec évidence, dans la seconde partie de cette *Dissertation*.

11. — 3° Le cardinal de Bausset, qui avoit gardé le silence sur le fait en question, dans la première édition de l'*Histoire de Fénelon*, crut devoir le combattre dans la seconde édition, comme également difficile à concilier avec le silence des registres du chapitre de Cambrai, et avec la simplicité habituelle du caractère et de la conduite de Fénelon (2). Plusieurs habitans de Cambrai, étonnés de ce langage, adressèrent au rédacteur de *L'Ami de la Religion* la *Déclaration* suivante, qui fut insérée dans ce journal, le 9 février 1820 (3) : « Les soussignés » déclarent qu'ils ont souvent vu, ou tenu dans » leurs mains, la *Remontrance* que M. de Fénelon, archevêque de Cambrai, a donnée à sa » métropole, représentant un ange tenant élevé » un soleil, et ayant le pied droit posé sur un » livre, au dos duquel on lisoit : *Max. des SS.* »

Cette déclaration, dont nous avons l'original sous les yeux, est signée de vingt-trois témoins, savoir, MM. Fouquet Renard, Desbleumortier (sans désignation de qualités); Buzin (avoué, trésorier de la paroisse de Saint-Géry); d'Hermy, capitaine d'infanterie, chevalier de Saint-Louis; Thobois, ancien procureur du Roi de la ville de Cambrai; Tison, prêtre, sacristain de la métropole; Lenoir, sacristain; Crespin père, orfèvre; et Mille, serrurier, qui ont nettoyé ladite *Remontrance ;* Pugeolle, Bouton, Lange et Carrière, anciens chantres de la métropole; Delabre, Delfaux, Deloge, et Deloge fils (sans qualités); Hoyez, attaché à la métropole; Lefèvre, Cras et Copie, attachés à d'anciens chanoines. Houillon (horloger) ajoute qu'il a vu dans un manuscrit, contenant une liste des reliques et argenteries qui existoient à la trésorerie de la métropole de Cambrai, une description de la *Remontrance* dont il est question.

Le rédacteur de *L'Ami de la religion*, après avoir rapporté la *Déclaration* précédente, regrettoit de n'y pas trouver les signatures de quelques anciens membres du chapitre ou du clergé de Cambrai ; mais outre que cette omission eût été facile à expliquer par la dispersion des anciens membres du chapitre et du clergé de cette église, il est constant que l'abbé Tison, un des principaux signataires de la *Déclaration*, faisoit partie du clergé de l'ancienne métropole de Cambrai, à laquelle il étoit attaché, plusieurs années avant la révolution, en qualité de premier sacristain (4). D'ailleurs les vœux de l'estimable rédacteur ne tardèrent pas à être pleinement satisfaits, par les nouveaux témoignages que nous allons produire.

Avant de les rapporter, nous ne voulons pas dissimuler que l'autorité de la *Déclaration des vingt-trois habitans de Cambrai* est un peu diminuée, par le mélange qu'on y a fait, assez mal à propos, des *témoins oculaires* de l'inscription *Maximes des Saints*, avec les simples *témoins de la tradition* sur ce fait. Une lettre de l'abbé Servois, du 10 avril 1827, met dans cette dernière classe de témoins, les sieurs Bouton, Carrière, Copie, Mille et Buzin; mais nous devons ajouter que l'abbé Lenglet, curé de Saint-Géry, à Cambrai, à qui nous avons exposé cette difficulté, regarde comme témoins oculaires, outre l'abbé Tison, les sieurs Thobois, d'Hermy, Desbleumortier, Pugeolle, Crespin, Cras, Hoyez et Houillon (5). Les trois

(1) D'Alembert, *Hist. des membres de l'Acad.* tome III, page 343.

(2) Voyez ci-dessus la note 5 de la page 255.

(3) *L'Ami de la Religion et du Roi ;* tome XXII, page 414.

(4) Lettre de M. l'abbé Lenglet à M. Godefroy, vicaire général de Tournai, du 29 janvier 1827. — Lettre de M. l'abbé Lenglet à l'éditeur des *Œuvres de Fénelon*, du 18 mai suivant.

(5) Lettre de M. l'abbé Lenglet à l'éditeur des *Œuvres de Fénelon*, du 18 mai 1827.

premiers témoignages surtout semblent très-importans par les qualités des signataires. Nous avions conçu quelques doutes sur le témoignage de l'abbé Tison, que nous savions avoir eu la tête fort affoiblie, quelques semaines après avoir signé l'acte dont il s'agit; mais M. l'abbé Lenglet a dissipé nos doutes sur ce point, en nous assurant, dans sa lettre du 18 mai 1827, que le témoignage de l'abbé Tison étoit bien antérieur à l'affoiblissement de son esprit. La lettre de M. l'abbé d'Haussy, que nous citerons plus bas, offre une nouvelle preuve de ce fait.

Nous n'avons pu jusqu'ici nous procurer des éclaircissemens suffisans sur les autres signataires de la *Déclaration*. Il seroit même assez difficile, à ce qu'il paroît, d'obtenir aujourd'hui ces éclaircissemens, plusieurs des signataires étant morts, ou dans un état d'infirmité qui ne permet guère de les faire expliquer. Mais quelque avantageux qu'eussent été ces nouveaux renseignemens, ils ne sont nullement nécessaires pour établir le fait en question, étant abondamment suppléés par les témoignages que nous avons déjà rapportés, et par ceux qui nous restent à citer.

12. — 4° L'abbé de Calonne, ancien chanoine, vicaire général et official de Cambrai, qui avoit été conduit en Canada par les événemens de la révolution, apprit, en 1820, par le journal que nous venons de citer, la discussion élevée en France sur le fait qui nous occupe. Aussitôt il adressa au rédacteur du journal la lettre suivante, qui fut insérée dans le numéro du 4 novembre 1820, avec l'agrément du cardinal de Bausset. Nous avons sous les yeux l'original de cette lettre.

Au rédacteur de L'Ami de la Religion et du Roi.

Trois-Rivières, au Canada, 2 juin 1820.

« Monsieur, j'ai lu dans le n. 574, tome XXII » de votre précieux journal, l'article concernant l'ostensoir donné par M. de Fénelon à » son église métropolitaine. Je m'estime heureux d'être parvenu à l'âge de soixante-dix-» huit ans, pour contribuer à éclaircir une » difficulté, dont la solution est essentielle, selon moi, à la mémoire de ce prélat, dans un » des événemens de sa vie qui lui fait le plus » d'honneur, savoir, la sincérité de sa soumission à sa condamnation, sur laquelle l'autorité » d'un autre grand prélat pourroit laisser des » doutes. Mon témoignage est isolé; mais il me » paroît devoir prévaloir sur tous les autres, » même sur celui des vingt-trois cités dans votre » feuille. Je laisse au public à en juger. J'ai été » vicaire général, official et chanoine de Cambrai, sous MM. de Choiseul, de Fleury, et le » prince Ferdinand: j'ai eu le bonheur de porter cet ostensoir en procession. Mais ce qui » est plus concluant, je l'ai examiné à loisir, » avec calme et soin, dans la sacristie; je l'ai » considéré avec un œil d'autant plus attentif et » plus critique, que j'étois bien informé des » soupçons qu'on avoit conçus si légèrement sur » le *Mandement* de M. de Fénelon. J'atteste » que cet ostensoir d'or pur représentoit la Religion, portant dans une main le soleil élevé » au-dessus de sa tête, foulant aux pieds plusieurs livres, parmi lesquels il y en avoit un, » sur le couvercle duquel, et non sur le dos, » on lisoit en toutes lettres : *Maximes des Saints*. » Quant à la véracité, je crains Dieu, et regarde » mon tombeau ouvert devant moi. Quant au » défaut d'une vieille mémoire, on ne l'alléguera pas, quand on saura que je n'ai jamais » lu Fénelon (2), depuis long-temps une de mes » lectures les plus habituelles, sans me rappeler » l'ostensoir. M. le cardinal de Bausset, pour » qui j'ai une profonde vénération, trouve que » l'intention que l'on prête à Fénelon s'accorde » mal avec la simplicité de son caractère. J'avoue » que je ne sens ni ne comprends comment un » monument d'humilité chrétienne peut *discorder* avec la plus grande simplicité habituelle. » Je ne vois ici que la réponse la plus simple, » la plus modeste, la moins équivoque et la plus » durable qu'on pût donner à tous les raisonnemens et à toutes les assertions contraires.

» L'abbé DE CALONNE,

» maintenant directeur des Ursulines des Trois-Rivières » en Canada. »

Ce témoignage de l'abbé de Calonne nous fit d'autant plus d'impression, qu'à l'époque où sa lettre fut publiée, un missionnaire qui l'avoit particulièrement connu au Canada, et qui entretenoit encore avec lui une correspondance habituelle, nous parla de lui comme d'un ecclésiastique recommandable par toutes les vertus de son état, et incapable, par conséquent, de raconter, avec une pareille assurance, un fait qu'il n'eût pas suffisamment examiné. Telle est aussi l'idée que donne de ce vertueux prêtre, une courte notice publiée à son sujet, quelque temps après sa mort, dans le tome XXXVIII de *L'Ami de la Religion*, n. 985. Mais nous fûmes encore

(2) La lettre de l'abbé de Calonne porte *Bossuet*, au lieu de Fénelon; mais il paroît assez clair que c'est un *lapsus calami*.

plus frappés de son témoignage, lorsque nous le vîmes confirmé, quelques années après, par plusieurs autres également respectables.

13. — 5° Ayant eu occasion, en 1825, de voir à Amiens M. l'abbé Isnard, curé de la paroisse de Saint-Pierre de cette ville (1), et notre conversation étant tombée sur le fait de l'ostensoir, ce digne pasteur, dont le témoignage ne peut manquer d'être singulièrement apprécié par toutes les personnes qui ont eu l'avantage de le connoître, nous exprima son étonnement, au sujet des nuages que l'on répandoit, depuis quelques années, sur un fait si aisé à vérifier. Il nous déclara que, non-seulement il pouvoit garantir lui-même le fait contesté, pour l'avoir eu sous les yeux; mais qu'il pouvoit nous procurer, à l'appui de son témoignage, ceux de plusieurs autres personnes dignes de foi, qui avoient fait autrefois avec lui le voyage de Cambrai, en 1779 ou 1780. Nous conçûmes dès lors le projet de recueillir tous les témoignages propres à éclaircir le fait. Nous priâmes M. l'abbé Isnard de vouloir bien nous procurer ceux dont il venoit de parler, et de nous obtenir en même temps l'autorisation d'en faire usage, dans la nouvelle édition des *Œuvres de Fénelon*. M. l'abbé Isnard eut en effet la bonté de nous procurer ces pièces, que nous joindrons ici à la lettre qu'il nous a adressée.

LETTRE de M. l'abbé Isnard, curé de Saint-Pierre d'Amiens, à l'éditeur des Œuvres de Fénelon.

15 janvier 1826.

« Monsieur et très-honoré confrère,

» Je vous fais passer sans retard la lettre de » M. Evrard, ancien chanoine de la métropole » de Cambrai, à M. Lallart d'Elbuquier, actuellement doyen du chapitre d'Arras. J'avois » écrit à celui-ci, pour lui demander une réponse nette et précise sur votre question, » ainsi que le témoignage d'un de mes anciens » amis, M. Gosse, présentement curé à Arras, » lequel étoit, autant que je puis me rappeler, » du voyage où nous avions vu l'ostensoir en » question..... Pour moi, je ne balance pas à » vous rendre par écrit le témoignage que je » vous ai donné de vive voix, d'avoir vu en 1779 » ou 1780, lors de mon passage à Cambrai, avec » M. Psalmon, supérieur de la communauté de » Laon, ledit ostensoir, tel qu'il est décrit par » M. de Calonne, excepté pourtant que la statue » représentant soit la Religion soit la Foi (car » elle avoit, autant que je puis me le rappeler, » un bandeau sur la tête) tenoit certainement » l'ostensoir, non d'une main, mais des deux. » Quant à l'inscription de ces mots, *Maximes* » *des Saints*, je me rappelle bien et très-bien » l'avoir lue et relue, et avoir bien remarqué » qu'elle n'avoit pas été gravée après coup. Mais » cette inscription se trouvoit-elle sur le plat du » livre (ou sur le dos), c'est ce que je ne pourrois certifier comme M. de Calonne. Je me » rappelle, comme si c'étoit aujourd'hui, d'avoir » lu sur le dos de l'un des livres foulés : *Institu-* » *tiones Calvini*. Vous tirerez le parti que vous » jugerez convenable de cette déclaration. »

14.— *LETTRE de M. l'abbé Evrard, ancien chanoine de la métropole de Cambrai, actuellement chanoine de la cathédrale de Cambrai, à M. l'abbé Lallart d'Elbuquier, doyen du chapitre d'Arras.*

Janvier 1826.

« Monsieur et très-cher parent,

»... Aussitôt votre lettre reçue, le 1er de ce » mois, j'ai cherché à me rappeler tout ce que » j'ai pu, de l'affaire sur laquelle vous me consultez; et voici la somme de toutes mes connoissances. Lorsque j'arrivai à Cambrai (2), je » visitai la sacristie et tout ce qu'elle renfermoit. On me montra, entre autres choses, » la *Remontrance* en question. On me dit que » c'étoit un don de M. de Fénelon, qu'il avoit » fait à l'église après sa rétractation, et que le » livre qui étoit aux pieds de la statue, étoit le » livre condamné. Je vis bien qu'il y avoit plusieurs livres; mais je ne fis aucune question » ni aucun examen ultérieur : je m'en tins » bonnement *à la foi commune de ce temps-là*, » et ne l'ayant jamais entendu contredire, je » n'ai jamais cherché à connoître si j'étois ou » non fondé dans ma croyance. Jugeant bien, » mon cher parent, que ce que je viens de » vous dire ne vous seroit d'aucune utilité, » pour éclaircir le doute en question (3), j'i-

(1) M. l'abbé Isnard étoit, avant la révolution, membre de la Compagnie de Saint-Sulpice. Les circonstances l'ayant conduit, depuis cette époque, dans le diocèse d'Amiens, il y devint curé de la paroisse de Saint-Pierre, et conserva ce titre jusqu'à sa mort, qui arriva le 23 septembre 1832.

(2) Une lettre postérieure de M. l'abbé Evrard nous apprend qu'il fut nommé chanoine de la métropole de Cambrai le 4 avril 1780, et installé le jour suivant.

(3) M. l'abbé Evrard nous permettra sans doute de penser que son témoignage n'est pas aussi peu utile qu'il le croit. Il résulte en effet de son témoignage, 1° que le fait en question lui fut attesté par le gardien du trésor de la cathédrale, qui, en le lui attestant, avoit actuellement le monument sous les yeux; 2° que la tradition de ce fait étoit déjà établie à Cambrai, et y passoit

» maginai d'en écrire à un de mes anciens » confrères, plus jeune, plus instruit, et sur- » tout plus scrupuleux observateur que moi » (M. l'abbé Albert de Carondelet) : je reçois » à l'instant sa réponse ; et bien à la hâte je » vous écris cette lettre. »

La *réponse* dont parle ici M. Evrard est celle qui suit immédiatement.

15. — *LETTRE de M. l'abbé Albert de Carondelet, ancien chanoine de la métropole de Cambrai, à M. l'abbé Evrard.*

« En réponse, monsieur et ancien confrère, » à votre lettre du 2 du courant, j'ai l'honneur » de vous déclarer que ma mémoire (d'accord » à cet égard avec les notes et renseignemens » que j'ai recueillis dans le temps) me rappelle » parfaitement d'avoir eu deux fois en mains, et » d'avoir attentivement examiné l'ostensoir d'or, » donné à notre église métropolitaine par M. l'ar- » chevêque de Fénelon. Cet ostensoir d'or pur, » du poids, disoit-on, de la valeur de douze » mille francs, représentoit (sous l'emblème » d'un ange portant de ses deux mains un soleil » élevé au-dessus de sa tête) la Vérité foulant » aux pieds et foudroyant plusieurs livres, c'est- » à-dire, trois volumes inégalement placés l'un » sur l'autre, dont le couvercle du dernier avoit » en dessus pour *intitulé* les quatre mots sui- » vants en deux lignes :

DES MAXIMES
DES SAINTS.

» Voilà tout ce que je puis vous certifier à ce » sujet. Je désire que ce bien simple renseigne- » ment, sur un fait aussi connu, vous satis- » fasse, ainsi que tous vos érudits, et mette fin » à vos laborieuses dissertations. »

Au bas de cette lettre, se trouve le témoignage de M. l'abbé Gosse, conçu en ces termes : « Je » déclare que, me trouvant à Cambrai en 1780, » j'ai vu et considéré attentivement l'ostensoir » dont la lettre ci-dessus fait, à mon avis, une » description lumineuse et bien exacte.

» A Arras, 22 février 1826.

» GOSSE D'HOUVELIN,
» Chanoine honoraire, desservant de Saint-Joseph. »

A la suite de cette déclaration, M. l'abbé Isnard observe que M. Lallart d'Elbuquier étoit du même voyage, en 1779 ou 1780, mais qu'il ne peut rien attester sur le fait de l'ostensoir, parce qu'il n'étoit pas de la compagnie, au moment où l'on visita le trésor. C'est ce que que M. Lallart atteste lui-même, dans une lettre à M. l'abbé Isnard, du 23 février 1826.

16. — 6° Vers la fin de cette même année 1826, nous conçûmes le projet d'interroger, sur le fait en question, M. l'abbé Godefroy, camérier d'honneur de Sa Sainteté, et administrateur du diocèse de Tournai, que nous savions avoir été, avant la révolution, secrétaire de l'archevêché de Cambrai, et vicaire général du diocèse. La réponse que M. Godefroy a bien voulu nous adresser, montre, à la vérité, qu'il n'a jamais pris la peine d'examiner lui-même l'ostensoir; mais elle montre aussi que la vérité du fait lui a été souvent attestée par des *témoins oculaires*, dans le temps où le monument existoit encore.

LETTRE de l'abbé Godefroy à l'éditeur des Œuvres de Fénelon.

Tournai, le 12 février 1827.

« Monsieur, j'ai reçu la lettre que vous m'a- » vez fait l'honneur de m'écrire le 28 décembre » dernier, au sujet de l'ostensoir d'or que » M. l'archevêque de Fénelon a donné à son » église métropolitaine de Cambrai. Si je ne » vous ai pas envoyé sur-le-champ ma décla- » ration, c'est que je désirois y joindre des » attestations de témoins oculaires. J'en ai écrit » à un curé-doyen à Cambrai, homme aussi » respectable qu'instruit; et je lui ai désigné » plusieurs ecclésiastiques qui pourroient lui » donner des renseignemens particuliers sur le » point intéressant dont il s'agit. Il s'est prêté » avec zèle à mes désirs, et j'ai la satisfaction de » vous transmettre en original deux de ses » lettres, avec l'attestation de M. l'abbé de Ca- » rondelet de Potel, ancien chanoine de la mé- » tropole.

» Quant à moi, monsieur, ayant été cha- » noine de la première collégiale de Saint-Géry » de Cambrai, je déclare n'avoir jamais eu » l'occasion de toucher et d'examiner l'osten- » soir en question; mais je certifie que, pen- » dant les sept années et plus que j'ai passées à » Cambrai, depuis 1784 jusqu'au 15 avril 1791, » j'ai entendu souvent parler de cet ostensoir, » plusieurs fois même en *présence de témoins* » *oculaires*, et que tous reconnoissoient qu'entre

pour constante au mois d'avril 1780, quelques mois seulement après la publication de l'ouvrage de d'Alembert. Il nous semble, d'après cela, qu'il seroit difficile de ne pas regarder le témoignage de M. l'abbé Evrard, comme équivalent à celui d'un témoin oculaire.

» les livres gravés au bas, et foulés aux pieds » par la Religion ou la Foi, il en étoit un sur » lequel on lisoit : *Maximes des Saints*. Je me » réservois la satisfaction d'examiner un jour » ce monument éclatant de la soumission de » M. de Fénelon; mais je n'aurois jamais osé » former le moindre doute *sur un fait aussi notoire*, aussi avéré et permanent. Aussi n'ai-je » jamais entendu personne élever un doute à » cet égard. J'ai remarqué, au contraire, que » ce monument ne contribuoit pas peu à rendre » plus vénérable encore, et plus chère à son » diocèse, la mémoire du bon, du pieux et de » l'immortel Fénelon.

» Aujourd'hui que cet ostensoir est détruit » et englouti par la révolution, l'on voudroit » contester les circonstances qui en relèvent le » prix et le mérite! Et qu'objecte-t-on? Des » argumens négatifs, tirés du silence des actes » du chapitre, qui font mention, dites-vous, » d'un ostensoir d'or donné par Fénelon à son » église, et ne disent rien des autres circon- » stances. Ces argumens négatifs croulent, » comme vous l'observez fort bien, et tombent » totalement en ruine, en présence des témoi- » gnages positifs et irréfragables que vous avez » à produire. Je dirai plus, monsieur; abstrac- » tion faite de la masse des témoignages posi- » tifs, et en supposant même que tous les pa- » piers du chapitre de la métropole aient » échappé aux ravages de la révolution, l'argu- » ment tiré du silence des actes du chapitre me » paroît bien frêle et débile; car enfin, qui » ignore que les secrétaires des chapitres n'é- » toient pas chargés de rédiger des actes et des » notes pour l'histoire, sur des objets étran- » gers aux délibérations et aux intérêts parti- » culiers du chapitre? C'est ailleurs qu'il fau- » droit faire des recherches. »

A cette lettre de M. Godefroy, étoit jointe l'attestation de M. l'abbé Albert de Carondelet, du 27 janvier 1827, parfaitement conforme à sa lettre déjà citée; et la lettre de M. l'abbé Lenglet à M. Godefroy, du 29 janvier 1827, dont nous avons parlé plus haut, à l'occasion de la déclaration des vingt-trois habitans de Cambrai (1).

17.—7° Deux lettres postérieures de M. l'abbé Lenglet (2) ajoutent aux témoins oculaires déjà cités, M. l'abbé d'Haussy, curé de Cagnoncle, dans le diocèse de Cambrai, et M. l'abbé Ribauville, prêtre, sacristain d'une des principales chapelles de l'ancienne métropole de Cambrai. « Il m'est encore arrivé, dit M. l'abbé » Lenglet, un témoignage bien respectable; » c'est celui de M. d'Haussy, curé de Cagnoncle, » qui a vu et examiné ledit ostensoir, et assure » qu'il y a vu ces mots : *Maximes des Saints*... » M. Ribauville, mon ami et mon condisciple, » qui avoit tous les jours sous les yeux le monu- » ment en question, m'a plusieurs fois assuré » la même chose..... Enfin c'est le sentiment » commun d'une foule de personnes dignes de » foi; il est surprenant que l'on attaque, par des » argumens purement négatifs, une vérité si » généralement avouée. »

Depuis la première édition de cette *Dissertation*, M. l'abbé d'Haussy lui-même s'est encore expliqué à ce sujet, de la manière la plus formelle, dans une lettre du 28 décembre 1827, qu'on a bien voulu nous communiquer, et dont nous croyons devoir citer quelques fragmens. Après avoir fait remarquer l'autorité des témoignages que nous avons recueillis pour établir le fait en question, l'auteur de la lettre continue ainsi : « Les déclarations de MM. Tison et Ri- » bauville paroîtront-elles douteuses, à qui- » conque saura qu'à l'époque de la révolution, » ils étoient, depuis plusieurs années, chargés » du soin de la sacristie de la métropole? C'est » le premier, c'est le bon M. Tison, qui, dans » l'été de 1789, eut la bonté de me montrer » l'ostensoir, et de me faire surtout remarquer » les livres que le personnage allégorique fou- » loit du pied droit, et sur l'un desquels j'ai lu : » MAXIMES DES SAINTS; mais je ne sais plus si » c'étoit en abrégé ou en toutes lettres... Je ne » pensai pas à graver dans ma tête l'idée exacte » et circonstanciée du bel ostensoir : je me con- » tentai de savoir, et de publier dans l'occasion, » que M. de Fénelon, pour éterniser la mé- » moire de son édifiante soumission aux déci- » sions du saint-siége, avoit donné à son église » un ostensoir d'or massif, haut d'une vingtaine » de pouces, sous la forme d'un ange posé sur » un socle carré, tenant un soleil dans les deux » mains élevées au-dessus de sa tête, et foulant » du pied droit deux ou trois livres fermés, sur » l'un desquels étoit écrit : MAXIMES DES SAINTS. » Pour revenir à la *Dissertation*, que j'ai lue » deux fois avec toute l'attention possible, je » suis persuadé qu'elle portera la conviction » dans tout esprit droit (3). »

(1) Les trois ecclésiastiques dont il est ici question sont morts assez récemment : M. l'abbé Godefroy, le 3 avril 1837; M. l'abbé Lenglet, le 28 juillet de la même année; et M. l'abbé Albert de Carondelet, le 29 janvier 1838. Voyez *L'Ami de la Religion*; tome XCIV, pages 218 et 263; tome XCVI, page 425.

(2) Lettres de M. l'abbé Lenglet à l'éditeur des *Œuvres de Fénelon*, des 31 janvier et 18 mai 1827.

(3) Il s'agit ici de la première édition de cette *Dissertation*, publiée en 1827.

18. — 8° Nous ne devons pas omettre ici un témoignage d'autant plus remarquable, qu'il exprime la tradition conservée dans la propre famille de l'archevêque de Cambrai. Désirant de connoître quelle étoit, sur le fait dont il s'agit, la croyance de cette illustre famille, nous avons interrogé, à ce sujet, madame la marquise de Campigny, née Fénelon, et petite-fille du marquis de Fénelon, ambassadeur en Hollande. Cette dame déclare qu'elle n'a jamais vu l'ostensoir, mais qu'elle ne peut révoquer en doute le fait en question, après le témoignage que lui en a rendu à Ypres, un ancien chanoine de Cambrai, avec qui elle se trouva chez M. Asseline, évêque de Boulogne, à l'époque de la révolution. Le même chanoine, qui savoit où l'ostensoir étoit alors déposé, offrit à madame de Campigny de le lui acheter, si elle le désiroit, pour la somme de 12,000 fr. qu'on en exigeoit; mais les malheureuses circonstances où elle se trouvoit alors, ne lui permirent pas de faire une dépense qui eût été si conforme au vœu de son cœur.

19. — Observons, en finissant cette première partie, qu'il n'y a pas lieu de s'étonner si les témoignages que nous y avons recueillis, diffèrent entre eux sur quelques circonstances particulières du fait en question, par exemple, sur le nombre des anges ou des personnages allégoriques représentés dans l'ostensoir, sur leur position et leur costume, sur le nombre des livres foulés aux pieds, sur la situation précise des inscriptions, etc. Ces différences sont inévitables, dans la description d'un monument, faite de mémoire, par un grand nombre de témoins qui ne l'ont pas eu sous les yeux depuis trente ou quarante ans. Mais tous ces témoignages s'accordent sur le fond et sur les circonstances principales du fait, savoir, que l'*ostensoir d'or, offert par Fénelon à son église métropolitaine, étoit porté par un personnage allégorique, foulant aux pieds plusieurs livres, sur l'un desquels on lisoit le titre du livre des* Maximes des Saints. Telle est la substance du fait attesté, comme on vient de le voir, par un témoin oculaire du plus grand poids, et contemporain de Fénelon; par un grand nombre d'autres témoins oculaires, dont trois anciens chanoines de la métropole de Cambrai, et six autres prêtres dont la sincérité ne peut raisonnablement paroître suspecte, relativement au fait dont il s'agit (1). Si l'on ajoute à ces témoignages si respectables ceux que supposent manifestement la lettre de M. Godefroy, et les autres lettres qu'on vient de lire, on conviendra qu'il seroit difficile de résister à l'impression que produit nécessairement une pareille réunion de témoignages.

20. — D'après la comparaison attentive de ces témoignages, et de plusieurs dessins qui nous ont été envoyés de Cambrai, nous croyons pouvoir donner ici une description détaillée de l'ostensoir d'or, offert par Fénelon à son église métropolitaine. Un de ces dessins a été fait sous les yeux de M. Crespin, dont le témoignage, sur ce point, nous paroît surtout digne d'attention.

Sur un socle de forme carrée, on voyoit une statue allégorique, parfaitement modelée, vêtue d'une longue robe, et d'une tunicelle qui lui descendoit jusqu'aux genoux (2). Le voile qui lui couvroit les yeux, désignoit en elle le caractère allégorique de *la Foi*. Ses deux mains élevées soutenoient, au-dessus de sa tête, un cercle formé d'épis de blé et de feuilles de vignes entrelacées, et dans lequel étoit renfermée la sainte hostie, placée entre deux cristaux. Elle fouloit du pied droit plusieurs volumes fermés, et placés transversalement l'un sur l'autre. Sur la couverture du premier, on lisoit les mots suivans, en deux lignes et en toutes lettres : MAXIMES DES SAINTS; sur le dos d'un autre, on lisoit ces mots : INSTITUTIONES CALVINI. Le devant du socle portoit cette inscription : VERÈ TU ES DEUS ABSCONDITUS. A la droite du personnage principal, on voyoit un petit ange ailé, beaucoup moins grand que le personnage principal, et ne s'élevant guère qu'à la hauteur du genou de ce dernier. L'attitude religieuse de l'ange exprimoit les sentimens d'adoration, d'amour

(1) Les trois anciens chanoines de Cambrai sont MM. de Calonne, de Carondelet et Evrard. Quoique ce dernier ne se donne point pour *témoin oculaire*, nous avons remarqué plus haut, que son témoignage étoit équivalent à celui d'un témoin oculaire. Les six autres prêtres sont MM. Tison, Isnard, Gosse-d'Houvelin, d'Haussy, Ribauville, et le cardinal Maury.

(2) L'habillement du personnage allégorique dont il est ici question, paroît être celui des dames Romaines, sous les premiers empereurs Romains. Plusieurs statues antiques représentent, en effet, les dames romaines, à cette époque, vêtues de deux tuniques, dont l'une descend jusqu'à terre, et l'autre seulement un peu au-dessous des genoux. Par-dessus ces deux tuniques, on voit un manteau (*palla* ou *peplum*), partant quelquefois des épaules, et quelquefois tenant par derrière à l'extrémité de la coiffure, ou remontant comme un voile jusqu'au-dessus de la tête. C'est ainsi que sont représentées les impératrices Plotine, épouse de Trajan; Sabine, épouse d'Adrien; et Mamée, mère d'Alexandre Sévère. (Voyez l'ouvrage du P. Montfaucon, intitulé : *L'Antiquité expliquée*. Paris, 1719, *in-fol.* tome III, *première partie*, livre I[er], page 39, planche 16, n. 3; planche 17, n. 1 et 2; planche 18, n. 3. — Jules Ferrari, *Le Costume ancien ou moderne*. Milan, 1827, *in-fol.* tome II, page 281, planche 9.)

Le choix que Fénelon a fait de ce costume, pour le personnage allégorique de son ostensoir, fournit une nouvelle preuve de l'estime qu'il témoigne ailleurs, pour la noble simplicité qui paroît dans l'habillement des statues et autres figures qui nous restent des femmes Grecques et Romaines. (*De l'Education des Filles*; chap. 10.

et de respect, dus à Jésus-Christ présent dans la sainte Eucharistie.

Cet ostensoir d'or pur étoit, disoit-on, de la valeur intrinsèque de 12,000 fr. et par conséquent du poids d'environ huit livres. Sa hauteur étoit d'environ vingt ou vingt-deux pouces. Pour lui donner plus d'élévation et de dignité, le chapitre de Cambrai fit faire, depuis la mort de Fénelon, un piédestal en vermeil, digne, par la beauté du travail, de figurer auprès de l'ostensoir lui-même. Ce piédestal avoit environ quatre pouces de hauteur; il étoit taillé à jour, et monté sur quatre griffes placées aux quatre angles (1).

La gravure qu'on voit en tête de cette *Dissertation*, représente l'aspect du monument placé sur l'autel, dans l'état où il devoit se présenter au prêtre qui le regardoit en face. Cette gravure est un peu différente de celle que nous avions jointe aux précédentes éditions de la *Dissertation* : nous l'avons corrigée d'après les observations qui nous ont été faites par plusieurs personnes qui ont vu de près le monument, et d'après le *Journal d'un voyage fait en Hollande et en Angleterre*, en 1777, par un vicaire général de Cambrai, et un vicaire général de Tours.

21.— Tous ces détails supposent, comme on voit, que l'ostensoir donné par Fénelon à son église métropolitaine, a été détruit, à l'époque de la révolution, aussi bien que plusieurs autres vases sacrés et objets précieux, qui se conservoient autrefois dans le trésor de cette église. Telle étoit en effet la persuasion générale, même dans le diocèse de Cambrai, à l'époque où nous publiâmes pour la première fois cette *Dissertation*. Mais un fait que nous avons appris depuis peu, nous a donné quelques doutes à cet égard. On assure que, en 1802, un inconnu se présenta à M. Belmas, alors évêque de Cambrai, pour lui offrir d'acheter l'ostensoir de Fénelon; cet homme faisoit un grand mystère du lieu où l'objet étoit caché, et il en demandoit 10,000 fr. M. Belmas, qui venoit à peine d'être installé dans le siége de Cambrai, répondit qu'il n'avoit pas le moyen de faire une pareille acquisition. La chose en demeura là ; et depuis 1802, on n'en a plus entendu parler. Ce fait est rapporté par deux personnes encore vivantes, qui assurent l'avoir appris de M. Belmas lui-même; une de ces personnes est Mlle Belmas, nièce du prélat; et l'autre, M. Failly, membre de la commission historique du département du Nord (2).

Le désir de suivre la trace d'un monument si précieux, a engagé M. Le Glay correspondant de l'Institut, et archiviste du département du Nord, à insérer dans plusieurs journaux, en 1847, une note en forme de lettre, pour réclamer des renseignemens sur le sort de l'ostensoir, depuis l'offre qui en fut faite, en 1802, à M. Belmas (3); mais cette démarche n'a obtenu jusqu'ici aucun résultat.

Quoi qu'il en soit de la permanence de l'ancien ostensoir, la force des témoignages que nous venons de citer, fit une telle impression sur l'esprit du cardinal Giraud, archevêque de Cambrai, qu'il conçut, peu de temps avant sa mort, le désir de perpétuer la mémoire du fait dont il s'agit, en faisant exécuter, pour l'usage de son église métropolitaine, un ostensoir de vermeil, sur le modèle que nous venons de tracer (4). Il regardoit l'exécution de ce projet, comme une réclamation authentique contre les difficultés qui ont obscurci, pendant quelque temps, une tradition aussi chère à la piété, qu'elle est précieuse pour le diocèse de Cambrai. La confection du nouvel ostensoir fut en effet confiée, par son éminence, à M. Poussielgue-Rusand, qui n'a rien négligé pour reproduire, autant qu'il étoit possible, l'ostensoir de Fénelon. Ce nouveau monument, exactement conforme au dessin que nous donnons ici de l'ancien, est d'une exécution très-soignée et d'un très-bel effet, au jugement de plusieurs artistes distingués de la capitale. Sur une des faces du piédestal, on lit l'inscription suivante, rédigée par le donateur lui-même :

« Hocce monumentum humilis submissionis Fenelonii, pié instauravit, donoque dedit venerabili Capitulo Ecclesiæ Cameracensis Metropolitanæ, Petrus CARDINALIS GIRAUD, Archiepiscopus Cameracensis, » 1850. »

Nous permettra-t-on d'émettre, à cette occasion, le vœu de voir reproduire ce monument, dans quelques paroisses de la ville et du

(1) *Recherches sur l'eglise metropolitaine de Cambrai* ; page 50.

(2) *Essai archeol. sur l'Image de N. D. de Grâces, de la cathedrale de Cambrai. Lille*, 1844, *in-8°* ; page 39.

(3) Voyez *L'Ami de la Rel.* 27 mars 1847.—*L'Univers*, 9 avril. — *Journal des Debats*, 9 avril. La même note fut insérée, à cette epoque, dans plusieurs autres journaux françois et etrangers.

(4) Pierre Giraud, cardinal et archevêque de Cambrai, naquit à Clermont-Ferrand (Puy-de-Dôme) le 11 août 1791 Il étoit depuis longtemps curé de la cathédrale de Clermont et grand-vicaire du diocese, lorsqu'il fut nommé en 1830 a l'évêché de Rhodez, qu'il gouverna jusqu'en 1842, et d'où il fut alors transféré au siege de Cambrai, vacant par la mort de M. Belmas. Ce fut a l'époque de cette translation, que la ville de Cambrai recouvra son ancienne dignité de Métropole, en vertu d'une Bulle de Grégoire XVI, du 1er octobre 1841 L'Archevêque de Cambrai fut proclamé cardinal, par le Souverain Pontife Pie IX, dans le consistoire secret du 11 juin 1847. Une longue et douloureuse maladie l'enleva a son diocese, le 17 avril 1850. (Voyez *L'Ami de la Rel* ; tome LXII, page 277, tome CXII, page 81 ; CXXXIII, 723; CXLVII, 277, 382, etc.)

diocèse de Cambrai, qui possédoient autrefois des copies plus ou moins riches de l'ostensoir de Fénelon, au rapport de M. l'abbé Gonlard, chanoine de l'ancienne métropole de Cambrai, et mort depuis peu dans cette ville ? Nous permettra-t-on surtout de former le vœu de voir reproduire ce monument dans quelques autres diocèses, et particulièrement dans celui d'Angers, où Bérenger débita autrefois ses erreurs contre la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ? Observons seulement que l'inscription, *Maximes des Saints*, n'ayant pas ailleurs le même intérêt que dans le diocèse de Cambrai, il conviendroit d'y substituer, dans un autre diocèse, et surtout à Angers, le titre de quelque livre hérétique, tel que celui-ci : *Berengarii Opera*.

§ II.

Examen des difficultés qu'on oppose au fait en question.

22. — Deux sortes d'argumens contre ce fait.
23. — 1° *Argument positif*, tiré du témoignage de M. de Gricourt, ancien officier.
24. M. Cardon de Montreuil, de Lille, cité mal à propos à l'appui de cet argument.
25.—Combien est foible le témoignage de M. de Gricourt.
26. — 2° *Argumens négatifs :* Préjugés légitimes contre eux.
27. — Sur le silence des *registres de l'ancien chapitre de Cambrai.*
28. — Sur le silence des premiers historiens de Fénelon.
29. — Sur le silence d'un ancien inventaire des pièces d'argenterie de l'église métropolitaine de Cambrai.
30. — Sur l'inconvenance prétendue de l'offrande faite par Fénelon à son église métropolitaine.
31. — Sur l'impossibilité prétendue de ce nouveau témoignage de soumission.

22.— On a opposé, dans ces derniers temps, à la tradition qui établit le fait dont nous parlons, deux sortes d'argumens; l'un positif, les autres purement négatifs, tirés du silence de quelques auteurs, et de l'invraisemblance, ou même de l'inconvenance de la conduite attribuée à Fénelon, par les défenseurs de l'inscription, Maximes des Saints.

L'examen de ces difficultés, en établissant de plus en plus la vérité du fait, nous donnera lieu de mettre dans un nouveau jour l'édifiante soumission de l'archevêque de Cambrai, et les puissants motifs qui l'obligèrent, dans les derniers temps de sa vie, à manifester cette soumission avec un nouvel éclat.

23. — I. La première difficulté est fondée sur une lettre de M. de Gricourt, ancien officier, à M. l'abbé de Muyssart, chanoine de Cambrai (1). L'auteur de cette lettre, datée du 11 juillet 1808, déclare avoir vu, en 1790, le fameux ostensoir, dans un voyage qu'il fit à Cambrai avec M. Cardon de Montreuil, de Lille, et son fils, M. le chevalier de Garsignies ; et il fait ainsi la description de ce pieux monument : « C'étoit la Foi voilée, qui portoit un grand » soleil, au centre duquel, selon l'usage ordi- » naire, étoit enfermée la sainte hostie. Il y » avoit ces paroles d'Isaïe : *Tu es Deus verè abs- » conditus.* La Foi avoit les pieds posés sur deux » volumes fermés, et placés de manière qu'*on » lisoit très-distinctement, sur le dos de ces livres,* » Biblia sacra, *et sur celui plus bas :* Novum » Testamentum. Nous rîmes beaucoup de tout » ce qu'on avoit débité sur cet ostensoir, et des » éloges que M. d'Alembert avoit donnés au » prétendu monument expiatoire de Fénelon. »

24. — L'abbé Servois regarde ce témoignage comme exprimant également l'opinion de M. Cardon de Montreuil, qui accompagna M. de Gricourt à Cambrai, en 1790. « Ce récit de deux » témoins oculaires encore vivants, dit l'abbé » Servois (2), doit compléter l'espèce de dé- » monstration que nous avons entreprise. » Mais il est constant que c'est ici une pure distraction de l'abbé Servois; et il suffit de lire la lettre de M. Cardon de Montreuil, pour se convaincre qu'on ne peut tirer aucun avantage de ses expressions contre notre sentiment. Voici le texte de sa lettre, d'après la copie qui en fut envoyée, dans le temps, au cardinal de Bausset, par l'abbé Servois lui-même (3) : « Parmi les » objets précieux que j'admirai, en 1790, dans » l'église métropolitaine de Cambrai, dit M. Car- » don de Montreuil, un ostensoir d'or que lui » avoit donné Fénelon, fut celui sur lequel se » fixèrent avec plus de plaisir mes yeux et mon » cœur. Voici l'idée que j'en ai conservée. Sur » un socle de forme carrée, où étoient gravés » ces mots : *Verè tu es Deus absconditus*, s'éle- » voit une figure parfaitement modelée, et dra- » pée avec art. Le bandeau qu'elle portoit sur » les yeux désignoit en elle le caractère allégo- » rique de la Foi. Ses mains élevées soutenoient, » au-dessus de sa tête, le cercle où étoit placée » la sainte Eucharistie, renfermée par deux » cristaux. Sous ses pieds, étoient deux livres » de grand format, groupés transversalement » l'un sur l'autre, et reposant sur le socle. *Je » ne me souviens point d'avoir aperçu des titres » au dos de ces volumes ;* je crois même n'y en

(1) *Histoire de Fénelon*, édition de 1817; tome IV, page 467. — *Observations;* pages 16 et 19.

(2) *Observations;* page 16.

(3) Nous avons sous les yeux cette copie : la lettre est datée du 29 novembre 1808.

» avoir trouvé aucun. Mais d'après l'attribut » donné à la figure, d'après sa position sur ce » genre de base, et l'inscription apposée au » socle, *je dus juger* que ces livres ne signi- » fioient que ceux de l'Ancien et du Nouveau » Testament, et que l'ostensoir, dans son en- » semble, ne présentoit d'autre idée que celle » de *la foi de la présence réelle, fondée sur le* » *témoignage des divines Ecritures.* »

On voit que M. Cardon de Montreuil *ne se souvient point d'avoir aperçu aucun titre,* sur les livres foulés aux pieds par le personnage allégorique de l'ostensoir. Il croit seulement pouvoir conjecturer que ces livres signifioient ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous n'avons pas besoin de faire observer combien cette conjecture est foible, étant combattue, comme elle l'est, par des témoignages positifs du plus grand poids. Mais ce qu'il importe surtout de remarquer ici, c'est que le témoignage de M. Cardon de Montreuil ne peut être cité à l'appui de celui de M. de Gricourt, et que celui-ci est par conséquent le seul qu'on puisse raisonnablement nous opposer.

25. — Ce dernier témoignage, il faut l'avouer, doit paroître bien extraordinaire, après ceux que nous avons cités jusqu'ici. Mais quelque respectable que soit l'autorité de M. de Gricourt, nous ne croyons pas qu'on puisse balancer à lui attribuer ici un défaut de mémoire; car, 1° dans la nécessité d'attribuer une erreur ou un défaut de mémoire à un seul témoin ou à de nombreux témoins oculaires, il semble qu'on ne peut raisonnablement hésiter à se déclarer en faveur des derniers. 2° La supposition d'une erreur ou d'un défaut de mémoire dans M. de Gricourt, est d'autant plus vraisemblable, que l'idée qu'il donne du monument semble tout-à-fait contraire aux convenances, et par conséquent aux règles de l'art. En effet, n'eût-il pas été contraire aux convenances, de mettre les livres sacrés de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament* sous les pieds du personnage allégorique, dans le monument dont il s'agit? On conçoit bien que ces livres aient pu être placés sur la base du monument, ou dans les mains du personnage allégorique; mais les mettre sous ses pieds, eût été une idée bien singulière, et bien peu conforme au respect dû à ces livres sacrés. Il est d'ailleurs difficile de concevoir, de l'aveu même des auteurs qui ont fait valoir le témoignage de M. de Gricourt, « comment, sur l'un des deux livres il y avoit » *Biblia sacra*, et sur l'autre *Novum Testamentum*, puisque, dans l'usage généralement » reçu, les mots *Biblia sacra* comprennent tou- » jours l'Ancien et le Nouveau Testament (1). » 3° M. de Gricourt lui-même nous oblige à nous *défier de sa mémoire* sur le fait en question, c'est-à-dire, sur l'inscription des livres posés sous les pieds du personnage allégorique. En effet, après avoir assuré, de la manière la plus positive, dans sa lettre du 11 juillet 1808, qu'on *lisoit très-distinctement sur le dos de ces livres :* BIBLIA SACRA et NOVUM TESTAMENTUM, il déclare, dans une lettre postérieure, citée par M. l'abbé Servois (2), *qu'il se défie de sa mémoire sur ce point, et qu'il se garde bien de vouloir infirmer le témoignage positif de ses deux compagnons de voyage, plus familiarisés qu'un ancien militaire avec ces sortes de dénominations.* Ce qu'il y a ici de plus singulier, et ce qui infirme de plus en plus le premier témoignage de M. de Gricourt, c'est qu'il croit devoir le corriger, d'après le *témoignage positif de ses deux compagnons de voyage,* c'est-à-dire, principalement de M. Cardon de Montreuil, qui lui-même ne *se souvient pas d'avoir aperçu des titres au dos des volumes,* et ne peut, de son aveu, les indiquer autrement que par une simple conjecture. De bonne foi, quelle autorité peut-on attribuer au témoignage d'un homme qui, après avoir avancé un fait de la manière la plus positive, jusqu'à se souvenir d'avoir *beaucoup ri* aux dépens des adversaires de ce fait, bientôt après, *se défie* tellement *de sa mémoire* sur le même fait, qu'il n'ose *infirmer le témoignage* contraire de ses deux compagnons de voyage, quoique ceux-ci ne puissent rien avancer, que par manière de soupçon et de conjecture? Il résulte clairement de ces réflexions, qu'il y a dans le premier témoignage de M. de Gricourt, non-seulement un défaut de mémoire, mais beaucoup d'irréflexion et de légèreté, et que l'abbé Servois y attache beaucoup trop d'importance, en le croyant propre *à compléter l'espèce de démonstration qu'il a entreprise.*

26. — II. Quant aux argumens négatifs qu'on nous oppose, avant de les examiner en détail, nous devons faire observer, que les écrivains mêmes qui proposent ces argumens, ne les donnent pas comme des preuves décisives, *propres à opérer une entière conviction*; mais comme de simples *conjectures,* dont la force doit naturellement être détruite par des autorités propres à *garantir l'authenticité* du fait en question (3). Quoique cette observation soit

(1) *Observations;* page 18.

(2) *Ibid.* page 19.

(3) *Histoire de Fénelon*, édit. de 1817; tome IV, page 466. —

absolument suffisante pour résoudre tous les argumens négatifs dont nous allons parler, il ne sera pas inutile de les examiner en détail, pour en montrer plus clairement la foiblesse et l'insuffisance.

27. — Le premier, et le principal sans contredit, se tire du silence des *Registres de l'ancien chapitre de Cambrai*. On y trouve deux passages relatifs à l'ostensoir donné par Fénelon à son église. Le premier, sous la date du 1er juin 1714, porte que « le chapitre envoie » une députation à monseigneur l'archevêque, » pour le remercier du magnifique présent » qu'il vient de faire à son église, en lui » donnant un ostensoir d'or pur. » Le second passage, sous la date du 25 septembre 1717, a pour objet de motiver la réduction des droits mortuaires, que la fabrique de la métropole accorde aux héritiers de l'illustre prélat, « *en re-* » *connoissance du magnifique ostensoir d'or pur* » qu'il a donné à son église. » « Comment » supposer, disent les écrivains déjà cités (1), » qu'en pareilles circonstances, un corps nom- » breux, et en général aussi bien composé que » le riche chapitre de la métropole de Cambrai, » n'eût point senti l'inconvenance, disons le » mot, le ridicule de s'extasier sur le prix de » ce cadeau, fait par un prélat aussi généreux » que riche, et de se taire sur l'intention qui » l'avoit fait offrir, quand il est évident que » cette intention seule en devoit faire le plus » grand mérite? »

Quelque spécieux que ce raisonnement puisse paroître au premier abord, nous croyons qu'il semblera bien foible, si on l'examine de près; car, 1° est-il aussi étonnant qu'on le prétend, que le chapitre de Cambrai, en témoignant à Fénelon sa reconnoissance pour le magnifique présent de l'ostensoir, se soit abstenu de toucher un point aussi délicat que celui de l'intention qui avoit porté le prélat à faire ce présent à son chapitre? A la vue d'un supérieur qui s'humilie d'une faute, ses inférieurs éprouvent d'ordinaire une espèce d'embarras et de confusion qui les porte naturellement au silence. La peine qu'ils ressentent, jointe à la difficulté de parler convenablement sur un sujet si délicat, leur fait soigneusement éviter toutes les expressions qui peuvent rappeler la faute de leur supérieur. En supposant même que cette disposition n'ait pas été commune à tous les membres du chapitre de Cambrai, dans l'occasion dont il s'agit, il est du moins naturel de penser que telle étoit la disposition de plusieurs; et la seule diversité de sentimens, entre les membres du chapitre, suffit pour expliquer le silence de ses actes, dans le premier passage qu'on nous oppose. Le second passage est encore plus facile à expliquer, son unique objet étant de rappeler le riche cadeau qui devoit engager le chapitre à se relâcher de ses droits, en faveur des héritiers de l'illustre défunt. 2° Quand nous admettrions, contre toute vraisemblance, que le chapitre de Cambrai, *en s'extasiant sur le prix du cadeau*, n'a pu *se taire sur l'intention qui l'avoit fait offrir*, comment sait-on qu'il a gardé le silence sur ce point? Les *Registres du chapitre* n'en disent rien, il est vrai; mais la députation nommée par le chapitre, pour faire ses remercîmens à Fénelon, n'a-t-elle pas pu en parler? Et supposé qu'il en soit ainsi, que devient l'argument tiré du silence des *Registres du chapitre?* 3° Ce silence paroîtra encore moins étonnant, si l'on examine le but et le style ordinaire des *Registres* dont il est ici question. Nous avons eu la liberté de les parcourir, pendant un voyage que nous fîmes à Cambrai, au mois d'août 1825; et nous avons remarqué qu'ils sont constamment rédigés dans un style fort laconique, que les faits les plus importans y sont rapportés sans aucune réflexion, et dans l'unique vue de tenir note de tout ce qui concerne les intérêts temporels du chapitre (2). Est-il surprenant, après cela, que ces *Registres* se taisent sur les motifs du riche présent dont il s'agit?

28. — On objecte, en second lieu, le silence des premiers historiens de Fénelon, sur le fait de l'inscription Maximes des Saints. On s'étonne que le marquis de Fénelon en particulier, et le chevalier de Ramsay, si zélés pour la gloire de l'illustre prélat, et qui avoient vécu avec lui dans la plus grande intimité, pendant les dernières années de sa vie, aient passé sous silence un fait si propre à honorer sa mémoire (3).

Cette difficulté auroit peut-être quelque

Observations; pages 9 et 12.—*Recherches sur l'église métrop. de Cambrai*; page 172. Nous devons remarquer ici en passant, que M. Le Glay, auteur de ce dernier ouvrage, après avoir longtemps partagé les doutes de l'abbé Servois, sur la vérité du fait en question, n'a pas fait difficulté de le reconnoître, depuis qu'il a eu connoissance du témoignage de M. Languet, que nous avons rapporté plus haut (n. 9.) M. Le Glay, non content de nous avoir manifesté par lettres son adhésion à ce témoignage, a donné la plus grande publicité à son sentiment, en insérant dans plusieurs journaux la lettre dont nous avons parlé ci-dessus (n. 21), à l'occasion de l'offre faite en 1802 à M. Belmas, de l'ostensoir de Fénelon.

(1) *Observations*; page 9.—*Histoire de Fénelon, ubi suprà*; page 465.

(2) La lettre de M. Godefroy, qu'on a vue plus haut, page 262, vient parfaitement à l'appui de cette observation.

(3) Cette difficulté et la suivante nous ont été proposées, depuis la première édition de cette *Dissertation*, par l'abbé Servois,

chose de spécieux, si les histoires qu'on nous oppose pouvoient être regardées comme des ouvrages complets en leur genre, ou du moins comme renfermant tous les faits importans de la vie de l'archevêque de Cambrai. Mais il s'en faut beaucoup que l'on puisse avoir cette idée des histoires dont nous parlons. Elles sont si loin d'être complètes, elles renferment tant d'omissions importantes, qu'il y a tout lieu de s'étonner que des historiens si zélés pour la gloire de Fénelon, et si à portée de connoître les détails de sa vie, y aient omis tant de faits intéressans. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer, avec tant soit peu d'attention, les anciennes histoires de Fénelon avec celle du cardinal de Bausset. On remarquera en particulier que l'histoire du Quiétisme, dans laquelle le fait de l'ostensoir eût naturellement dû trouver place, se réduit à un petit nombre de pages dans les anciens historiens de Fénelon, tandis qu'il occupe un volume et demi dans le dernier historien. Aussi un critique judicieux (1), ayant à rendre compte de l'ouvrage du cardinal de Bausset, à l'époque de sa première publication, exprimoit-il en ces termes l'étonnement que lui causoit la comparaison de la nouvelle *Histoire de Fénelon*, avec les anciennes : « La vie de » Fénelon a été plusieurs fois écrite, et dans » des abrégés, et dans des ouvrages assez éten- » dus. J'ai relu quelques-uns de ces abrégés, » après avoir connu Fénelon comme M. de » Bausset le fait connoître : j'ose le dire, ils » m'ont fait pitié. Non-seulement *les faits les* » *plus intéressans y sont omis;* mais même ceux » qui sont racontés le sont mal, parce qu'ils se » trouvent détachés de toutes les circonstances » qui les font valoir...... Quelques biographes » avoient donné, à la vérité, une plus juste » étendue à la vie de Fénelon, et aux détails » intéressans qui la composent. Mais M. de » Bausset, indépendamment de l'avantage que » lui donnoit la supériorité de ses talens,... en » a trouvé de bien précieux, dans une foule de » lettres originales de Fénelon, de manuscrits » inédits, d'écrits encore inconnus (2)... A l'aide » de ces pièces, ignorées de ceux qui l'avoient » précédé dans cette carrière, il fait connoître » des *faits importans qu'ils avoient omis*, il cor- » rige des erreurs graves qu'ils avoient com- » mises, il détruit ou confirme leurs simples » conjectures; et il peut dire avec un ancien » historien : *Ausim dicere : nulli antehac visa* » *in lucem profero; ab aliis allata, vera adstruo,* » *falsa corrigo, dubia stabilio.* »

On peut juger, d'après ces réflexions, si l'omission du fait de l'ostensoir, dans les anciennes histoires de Fénelon, peut fournir un argument solide contre l'authenticité de ce fait.

29. — On oppose, en troisième lieu, l'omission de ce fait, ou du moins de l'inscription Maximes des Saints, dans un inventaire détaillé des pièces d'argenterie qui se conservoient, avant la révolution, dans le trésor de l'église métropolitaine de Cambrai. Cet inventaire, dressé vers l'an 1775, par l'abbé Tranchant, alors chapelain de cette église, se conserve encore aujourd'hui à la bibliothèque publique de Cambrai; et M. Le Glay en a donné divers extraits, dans ses *Recherches sur l'église métropolitaine de Cambrai*. Voici comment l'ostensoir donné par Fénelon à son église, est décrit dans cet inventaire, écrit de la propre main de l'abbé Tranchant : « Une autre magnifique *Remon-* » *trance* de fin or. Le cercle est soutenu par la » figure de Moïse, les yeux cachés par un linge » figuré. (La figure repose) sur un pied carré, » sur lequel est écrit : Verè tu es Deus abscon- » ditus. Donnée par Mgr. de Fénelon, ar- » chevêque de Cambrai. On dit qu'elle a coûté » 14,000 livres (3). « On voit que cette description ne fait aucune mention de l'inscription Maximes des Saints. Or, dit-on, comment croire qu'une particularité si remarquable eût été omise par l'abbé Tranchant, ordinairement si exact, et même minutieux dans son inventaire, au témoignage de M. Le Glay?

Cette difficulté pourroit être sérieuse, si la description que l'abbé Tranchant fait ici de l'ostensoir étoit d'ailleurs aussi exacte et aussi détaillée qu'auroit dû l'être la description d'un nument si intéressant sous le rapport de l'art, et surtout par le nom du donateur. Mais il faut avouer que la description qu'on vient de lire est bien éloignée de cette exactitude; et l'auteur, quelque minutieux qu'il puisse être sur d'autres points, pourroit avec raison être accusé ici d'un laconisme excessif. Non-seulement il ne dit rien de l'inscription des livres; mais il ne parle pas même de livres placés sous

et par M. Le Glay, auteur des *Recherches sur l'église metropolitaine de Cambrai*. (Cambrai, 1825, *in*-4°.) L'auteur de ce dernier ouvrage adoptoit alors, sur le fait de l'ostensoir, l'opinion de M. Servois, et les principales raisons sur lesquelles celui-ci avoit cru pouvoir s'appuyer. (*Recherches*; page 48, etc.)

(1) L'abbé de Féletz, dans le *Journal de l'Empire*, 19 mars 1808.

(2) A l'époque où parut la première édition de l'*Histoire de Fenelon*, c'est-a-dire, en 1808, aucune édition complete des *Œuvres de Fenelon* n'avoit encore ete publiée.

(3) Manuscrits de la bibliothèque de Cambrai; n° 917, 2e partie, page 43.

les pieds du personnage de l'ostensoir, quoique cette particularité ne puisse être révoquée en doute, et que des livres placés sous les pieds de Moïse soient une chose si extraordinaire, eu égard au temps où a vécu ce célèbre législateur. L'abbé Tranchant étoit, ce semble, d'autant plus obligé à parler de ces livres, qu'à l'époque où il dressa son inventaire, la tradition qui regardoit un d'entre eux comme le livre des *Maximes*, étoit déjà populaire, comme il résulte clairement des témoignages rapportés plus haut. Si cette tradition eût été contraire à la vérité, l'abbé Tranchant devoit sans contredit profiter d'une occasion si favorable, pour réclamer contre l'erreur. Le silence donc qu'il garde là-dessus, loin d'être contraire à la tradition, seroit plutôt propre à la confirmer. Mais il en résulte du moins, que sa description n'est point assez exacte ni assez détaillée pour qu'on puisse nous l'opposer.

Nous laissons aux artistes et aux amateurs le soin d'examiner cette description sous un autre point de vue, et de décider si l'auteur fait preuve de goût et de sagacité, en supposant que le personnage représenté dans le monument dont il s'agit, étoit le célèbre législateur des Hébreux. Mais nous sommes très-portés à croire que le saint sacrement dans les mains de Moïse, et les livres placés sous les pieds de cet illustre patriarche, offrent des rapprochemens trop peu naturels, et même trop forcés, pour qu'on puisse, avec quelque vraisemblance, en attribuer l'idée à Fénelon.

30. — On objecte, en quatrième lieu, que la controverse du Quiétisme étant terminée depuis long-temps, et presque entièrement oubliée, à l'époque où Fénelon fit présent à son église de cet ostensoir, il n'avoit aucune raison de donner *un monument si fastueux et si tardif de son humble soumission*. On ajoute que cet *acte d'ostentation seroit difficile à concilier avec la simplicité habituelle du caractère de Fénelon*, *et avec l'idée que l'on a généralement de ses vertus simples et modestes* (1).

Nous souscrivons plus volontiers que personne, à l'idée que l'on a généralement des vertus *simples et modestes de Fénelon*, et nous sommes persuadés qu'il étoit infiniment éloigné de tout *acte d'ostentation*, non-seulement par le sentiment des convenances qui lui étoit si naturel, mais bien plus encore, par les sentimens d'humilité chrétienne dont il a donné d'ailleurs des preuves si touchantes. Mais si la soumission de Fénelon étoit révoquée en doute, à l'époque dont il s'agit; si elle étoit publiquement attaquée, dans des écrits propres à faire impression sur un grand nombre de lecteurs, et dans un temps où l'intérêt général de l'Eglise demandoit que les sentimens personnels de Fénelon fussent mis dans le plus grand jour; on conviendra sans doute qu'il pouvoit, qu'il devoit même alors confondre la calomnie, par les plus fortes preuves de son entière soumission. Or telle étoit précisément la situation de l'archevêque de Cambrai, à l'époque où il fit présent à son église de ce riche ostensoir. Les défenseurs d'un parti qu'il combattoit avec autant de zèle que de succès, mêloient depuis long-temps à leurs écrits les traits les plus amers, et les reproches les plus offensans pour le prélat dont l'autorité étoit si funeste à leur cause (2). Dès l'année 1705, un de ces écrivains s'étoit oublié, au point de répandre des nuages sur la sincérité de la soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement du saint-siége contre le livre des *Maximes*. En vain le prélat, pour répondre à cette odieuse imputation, en avoit appelé aux témoignages publics et authentiques de sa soumission; le cardinal de Noailles, par un procédé peu digne de son caractère, osa renouveler la même accusation contre l'archevêque de Cambrai, dans un *Mémoire* présenté au Roi en 1712, et qu'il eut même l'indiscrétion de répandre dans le public, sans attendre l'agrément de Sa Majesté. Une conduite si peu mesurée demandoit sans doute que Fénelon expliquât de nouveau ses sentimens, de la manière la plus éclatante. Mais cette explication devint encore plus nécessaire, quelques mois après, lorsque la publication de la bulle *Unigenitus*, destinée à terminer les contestations qui agitoient l'Eglise depuis si long-temps, devint l'occasion de nouveaux troubles, par l'obstination d'un parti toujours fécond en subtilités, pour éluder les décisions du saint-siége. En effet, l'archevêque de Cambrai, obligé par son caractère à publier et à faire observer, dans son diocèse, la nouvelle constitution, n'eût-il pas été manifestement en contradiction avec lui-même; bien plus, n'eût-il pas ouvertement trahi la cause de l'Eglise, en laissant alors subsister les moindres nuages sur

(1) *Histoire de Fénelon*, édit. de 1817: tome IV, pages 464 et 466. — *Observations;* pages 6 et 13.

(2) Voyez, à ce sujet, *l'Histoire littéraire de Fénelon*; première partie, article I, section 3, n. 30, page 52. Section 4, n. 1, page 58. Voyez aussi, dans la Ire section de la *Correspondance*, la lettre du 11 janvier 1712 au duc de Chevreuse; tome I, p. 539; et parmi les *Lettres diverses*, celle de Fénelon au P. Le Tellier, du 27 juin 1712; tome IV, pages 16 et suiv. etc. etc.

sa propre soumission au décret qui avoit condamné le livre des *Maximes*? Le témoignage éclatant qu'il crut devoir donner, à cette époque, de son humble soumission, loin d'être fastueux et déplacé, n'étoit-il pas, dans les circonstances, tout-à-fait convenable, et même absolument nécessaire? Si un évêque est toujours étroitement obligé de dissiper, autant qu'il est en lui, les nuages élevés sur ses sentimens, en matière de doctrine; n'est-ce pas surtout lorsqu'il est attaqué sur ce point, non-seulement par quelques écrivains obscurs, mais par un homme aussi éminent en dignité que l'étoit le cardinal de Noailles, et à une époque où il ne peut laisser répandre des doutes sur sa foi, sans encourager un nombreux parti dans la révolte contre l'Eglise?

31. — Aux difficultés précédentes, l'abbé Servois en ajoute une autre, qui lui est particulière, et que l'historien de Fénelon passe entièrement sous silence, parce qu'il ne paroît pas avoir admis le principe qui sert de fondement à cette difficulté (1). « J'irai plus loin, » dit M. l'abbé Servois, et je ne craindrai pas » d'avancer, sur le témoignage de Fénelon lui- » même, que l'archevêque de Cambrai n'a point » pu faire une offrande de cette nature; c'eût » été reconnoître qu'il avoit été dans l'erreur: » et il ne le croyoit pas. Tout ce qu'il avouoit » à cet égard, c'est qu'il avoit composé un livre » susceptible de mauvaises interprétations, et » condamné comme tel par le saint-siége (2). »

On comprendra sans peine la foiblesse de cette difficulté, si l'on se rappelle les observations que nous avons présentées ailleurs, sur la soumission de Fénelon au jugement du saint-siége contre le livre des *Maximes* (3). Il résulte en effet de ces observations, que l'archevêque de Cambrai, tout en soutenant *qu'il n'avoit jamais erré sur le fond de la doctrine*, adhéroit sincèrement à la condamnation de son livre, et ne faisoit aucune difficulté de reconnoître que ce livre renfermoit, sur plusieurs points, des propositions inexactes, des *expressions fautives, qui n'étoient point propres pour un ouvrage dogmatique*. Cette explication suffit manifestement pour faire tomber la dernière difficulté qu'on nous oppose. En effet, bien loin que Fénelon *n'ait pu*, dans ses principes, *faire l'offrande* dont il s'agit, il est certain que cette offrande étoit une expression naturelle des sentimens qu'il a toujours eus dans le cœur, depuis la condamnation de son livre; puisqu'il a toujours cru, depuis cette époque, non-seulement que *le livre des Maximes étoit susceptible de mauvaises interprétations*, comme le dit l'auteur des *Observations*, mais *que les expressions de ce livre* étoient, sur plusieurs points, *fautives*, inexactes, et par conséquent condamnables. Fénelon, il est vrai, en faisant l'offrande dont il s'agit, ne reconnoissoit pas qu'il eût été *dans l'erreur sur le fond de la doctrine;* mais il reconnoissoit au moins, qu'il s'étoit trompé dans son langage, en employant, dans un écrit dogmatique, des expressions qui ne convenoient point à un ouvrage de cette nature.

(1) M. Le Glay, dans le temps même où il partageoit les doutes de l'abbé Servois, sur la vérité du fait en question, étoit bien éloigné de les partager, sur la pleine et entière soumission de Fénelon au jugement du saint-siége. Voici ce qu'il nous écrivoit, le 29 janvier 1828 : « Je pense comme vous, monsieur, que la » soumission de Fénelon aux décrets du saint-siége a été entière » et sans restriction. A Dieu ne plaise que je fasse cause com- » mune avec ceux qui voudroient infirmer cette sublime obéis- » sance de notre immortel prélat! » Dans une lettre du 19 janvier 1817, où M. Le Glay, frappé du témoignage de M. Languet, reconnoît expressément la vérité du fait contesté, il ajoute : « Ma » conscience m'oblige de déclarer en même temps, d'une ma- » nière bien positive, que, nonobstant mes doutes historiques » sur le fait dont il s'agit, je n'ai jamais cessé un instant, de » croire que la soumission de Fénelon à la condamnation de son » livre, a été pleine, entière, complète, sans restriction aucune. » Si d'autres se sont servis de cette controverse, pour essayer de » donner le change sur les sentimens du grand archevêque, je » me suis séparé d'eux en cela; et je m'en séparerai toujours. »

(2) *Observations*; pages 13 et 14.

(3) Voyez la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*, article 2, § 2, n. 91, etc.

DEUXIÈME APPENDICE.

EXAMEN DES OPINIONS

DE QUELQUES PHILOSOPHES MODERNES

Sur la doctrine mystique du christianisme, considérée dans ses rapports avec le fondement de la loi naturelle *et de* l'obligation morale.

1. — Résumé de la doctrine mystique du christianisme.
2. — Cette doctrine méconnue ou défigurée par plusieurs écrivains modernes.
3. — Deux systèmes principaux sur ce point.

1. — Il résulte évidemment des détails que nous avons donnés dans le cours de cette *seconde partie*, sur la controverse du Quiétisme, que l'Eglise, en condamnant les illusions de la fausse mysticité, a constamment respecté, et religieusement conservé les maximes fondamentales de la vraie spiritualité, qui, en détachant l'homme des biens créés, le dispose et l'élève insensiblement à la pratique du pur

amour de Dieu. D'un côté, elle rejette comme une illusion, la prétendue perfection, qui, sous prétexte d'*amour pur*, d'*état passif*, ou de *contemplation passive*, réduit l'âme à une honteuse inaction, et exclut de certains états de la vie intérieure, plusieurs actes commandés de Dieu, et essentiels à la véritable piété (1). D'un autre côté, elle reconnoît, même en cette vie, non-seulement la *possibilité des actes de pur amour de Dieu*, mais encore l'obligation imposée à tous les fidèles d'en produire souvent (2); bien plus, elle reconnoît la possibilité d'un état de perfection, où l'amour pur est si dominant et si bien établi dans l'ame, qu'elle ne produit plus ordinairement les actes distingués de la charité, que par le commandement et le motif propre de cette vertu (3).

2. — La doctrine de l'Eglise et des théologiens catholiques, sur tous ces points, est si notoire, qu'elle ne peut être ignorée que par des hommes tout-à-fait étrangers à l'étude de la religion et de la théologie mystique. Aussi avons-nous vu avec étonnement cette doctrine méconnue, et même étrangement défigurée par un certain nombre d'écrivains modernes, dont les opinions sont d'autant plus dangereuses, qu'elles n'attaquent pas seulement quelques articles de la doctrine chrétienne, mais encore les fondemens et la vérité du christianisme. S'il en faut croire ces auteurs, le christianisme, dès son origine, et par sa constitution même, auroit ébranlé le *fondement de la loi naturelle*, en soutenant, ou du moins en favorisant une doctrine subversive de toute *obligation morale*. Ce qu'il y a ici de plus singulier, c'est que les auteurs qui intentent au christianisme une accusation si grave, prétendent l'établir par des raisons tout-à-fait opposées, et tirées également de sa doctrine mystique. Selon les uns, cette doctrine favorise un mysticisme absurde, qui porte l'homme à une *passiveté complète*, c'est-à-dire, à une honteuse et ridicule inaction. Selon les autres, elle est entachée d'*égoïsme*, parce qu'elle fonde constamment et uniquement le *devoir* ou l'*obligation morale* sur l'intérêt personnel.

3. — Parmi tant de systèmes téméraires qu'on a publiés de nos jours sur cette matière, il suffira d'en examiner ici quelques-uns, qui paroissent être comme le résumé de tous les autres, et dont les principales assertions sont journellement reproduites dans un certain nombre d'écrits périodiques, et même d'ouvrages historiques et philosophiques, plus ou moins répandus. Nous voulons parler surtout des systèmes développés par MM. Jouffroy et Charma, sur la doctrine mystique du christianisme, considérée dans ses rapports avec le fondement de la *loi naturelle* et de l'*obligation morale* (4). Nous exposerons en peu de mots, et nous examinerons séparément ces deux systèmes, diamétralement opposés entre eux, mais également subversifs de la religion chrétienne, et tous deux également fondés sur l'ignorance ou l'oubli de sa véritable doctrine.

ARTICLE PREMIER.

SYSTÈME DE M. JOUFFROY.

§ Ier.

Exposition de ce système.

4. — Tous les systèmes subversifs de l'*obligation morale*, réduits à quatre principaux.
5. — Idée du *mysticisme*, que M. Jouffroy compte parmi ces systèmes.
6. — Origine de ce *mysticisme*, selon M. Jouffroy.
7. — Ses conséquences dans la pratique de la vie.
8. — Ses conséquences morales.
9. — Conséquences du système de M. Jouffroy contre la doctrine mystique du christianisme.

4. — « Quatre grandes opinions, dit M. Jouffroy, dans la *quatrième leçon* de son *Cours de* » *Droit naturel*, ont pour conséquence immé- » diate et nécessaire, qu'il ne peut pas y avoir » pour l'homme de *loi obligatoire*, et par » conséquent, qu'il ne peut pas y avoir pour » lui de *droits* et de *devoirs*, dans la véritable » acception de ces mots. Ces systèmes sont, » tous les *systèmes panthéistes*, tous les *systèmes* » *mystiques*, tous les *systèmes sceptiques*, et » tous les *systèmes qui nient la liberté hu-* » *maine* (5). »

5. — Voici comment l'auteur lui-même explique les *systèmes mystiques*, ou le *mysticisme* subversif de toute *loi obligatoire*. « Je ne nie » pas, dit-il, qu'il n'y ait plusieurs espèces de » *mysticisme*; mais il y en a un qui est la source » de tous les autres, et qui a pour principe » cette conviction, que l'homme ne peut en ce » monde atteindre à sa fin; qu'il y est, quoi

(1) Voyez la *seconde partie* de cette *Hist. littéraire*; art. 2, § 2, n. 48, etc.
(2) *Ibid.* art. 1er, § 1er, n. 5, etc.
(3) *Ibid.* § 3, n. 25, etc.
(4) Jouffroy, *Cours de Droit naturel. Paris*, 1835, 2 vol. *in-8o*. — Charma, *Essai sur les bases et les développemens de la moralité. Paris*, 1834, *in-8o*.
(5) Jouffroy, *Cours de Droit naturel*; tome Ier, 4e *leçon*, page 94.

» qu'il fasse, impuissant pour le bien : et » qu'ainsi la seule chose qu'il ait à faire en cette » vie, c'est d'attendre que les obstacles qui la » constituent soient supprimés, et que l'ame » humaine, dégagée de ses liens, soit trans- » portée dans un ordre de choses qui lui per- » mette d'accomplir sa destinée. Pour quiconque » pense ainsi, l'action, en cette vie, est une » chose absurde : l'*état passif* est le seul état » raisonnable ; attendons que la main de Dieu » nous délivre des chaînes de la condition pré- » sente ; alors nous aurons une conduite à » tenir : jusque-là demeurons passifs, laissons- » nous faire, abandonnons-nous au courant de » la fatalité extérieure ; tout autre système de » conduite seroit une inconséquence, et toute » obligation contradictoire (1). »

6. — *La cinquième leçon* du même *Cours* est employée toute entière à exposer l'origine et la théorie de ce *mysticisme* absurde, et ses conséquences dans la conduite de la vie, par rapport au *fondement de la loi naturelle* et de l'*obligation morale.* Il seroit difficile de s'expliquer d'une manière plus injurieuse que le fait ici M. Jouffroy, contre les personnages les plus saints et les plus révérés dans l'Eglise, et contre la religion même qui les a produits. « Le plus » grand développement mystique que nous » connoissions, dit-il, a eu lieu dans les temps » qui ont suivi la naissance du christianisme (2) ; » ce développement, selon lui, doit être attribué, en grande partie, à l'état de corruption et de décadence où se trouvoit alors la société : « La » vérité, la vertu, la liberté, ne sembloient plus » que des mots ; et tout paroissoit se réunir pour » décourager l'homme de tout effort, pour lui » en démontrer l'inutilité. » Mais à cette cause déjà si puissante, « il faut ajouter, dit M. Jouf- » froy, *le spiritualisme exalté du christianisme* » *naissant*, qui tournoit au mépris de la terre » et au désir du ciel, des ames que tout con- » couroit déjà à pousser dans cette direction..... » De là, continue-t-il, cet immense entraîne- » ment, qui, à cette époque, peupla partout » les déserts, conduisit dans les solitudes de » la Thébaïde la moitié de la population de » l'Egypte, et développant tous les *élémens* » *mystiques contenus dans le christianisme,* faillit » détourner cette grande religion de son véri- » table esprit, et l'absorber dans un *ascétisme* » impuissant. Cet esprit ascétique ne triompha » point ; mais il déposa du moins dans le sein » du christianisme, la semence féconde de l'es- » prit monacal ; semence impérissable et vivace, » que quinze siècles n'ont point étouffée, et » qu'on a vu se développer, avec un redouble- » ment d'énergie, à toutes les époques désas- » treuses du moyen âge (3). »

7. — Les conséquences de ce *mysticisme*, dans la pratique de la vie, selon l'auteur, sont : 1° « une singulière et irréconciliable hostilité » contre le monde extérieur et contre le corps. » De là, les effrayantes austérités des anachorètes, et cet esprit d'isolement qui les portoit à fuir le monde, pour s'enfoncer dans les solitudes les plus profondes, et souvent les plus affreuses (4). 2° « Le mépris de l'action, de l'action dans » toutes ses variétés et toutes ses formes..... La » *passiveté complète*, c'est-à-dire, une chose » impossible : tel étoit l'idéal de perfection » auquel les mystiques aspiroient de toutes leurs » forces..... C'est une chose curieuse d'étudier » leurs efforts et leurs pratiques pour atteindre » ce but, » c'est-à-dire, pour éteindre tout à la fois en eux, l'*activité physique*, l'*activité intellectuelle*, et même l'*activité sympathique*, c'est-à-dire, le penchant naturel qui nous attache à nos semblables et à la société (5). Nous ne suivrons point l'auteur dans ce développement, dont le but manifeste est de ridiculiser l'état monastique, et la conduite des plus saints personnages qui l'ont illustré. Pour mieux atteindre ce but, M. Jouffroy ne fait pas difficulté de les comparer aux *fakirs de l'Inde* (6), et représente comme « le symbole le plus parfait de » l'idée mystique, cet anachorète qui s'avisa » d'aller vivre sur le sommet d'une colonne, et » y passa de longues années dans une immobi- » lité complète (7). »

8. — Les conséquences morales de ce *mysticisme*, selon l'auteur, sont évidemment subversives de toute *loi* et de toute *obligation* morale. « Que suit-il rigoureusement de ce principe, » dit-il ? Que l'homme n'a pas de destinée à » remplir ici-bas ; que toute sa vertu doit se » borner à se résigner à sa condition, et à at- » tendre passivement que Dieu l'en délivre ? Il » s'ensuit que l'homme est ici-bas pour subir, » et non pour agir : et qu'ainsi, l'action étant » inutile, il ne peut y avoir, entre une action et » une action, aucune différence morale. C'est » en effet la conséquence à laquelle sont arrivés

(1) Jouffroy, *Cours de Droit naturel ;* tome Ier, 4e *leçon*, page 96.

(2) *Cinquième leçon*, page 139, etc.

(3) Jouffroy, *Cours de Droit nat.* 5e *leçon* ; pages 141 et 142.

(4) *Ibid.* pages 143-147.

(5) *Ibid.* pages 148 à 155.

(6) *Ibid.* page 151.

(7) *Ibid.* page 157.

» les mystiques qui ont poussé jusqu'au bout » leurs opinions (1). » A l'appui de cette dernière assertion, l'auteur cite uniquement la doctrine de Plotin, philosophe païen du troisième siècle, connu par la bizarrerie de son système mystique (2), et d'autres *Quiétistes* infectés des erreurs les plus grossières.

9. — Il résulte de cet exposé, que, dans le sentiment de M. Jouffroy, *tous les systèmes mystiques*, sans exception, sont *subversifs de toute obligation morale;* que le christianisme lui-même a été défiguré dès son origine, et pendant toute la suite du moyen âge, par un *ascétisme* ou un *mysticisme* absurde, *subversif de toute loi et de toute obligation morale;* et que, loin de s'opposer au développement de ce système, l'Eglise l'a constamment favorisé, soit par la profession d'un *spiritualisme exalté*, soit en autorisant et encourageant ouvertement la vie solitaire et la profession monastique. Ces erreurs, empruntées en grande partie à divers écrivains protestans ou incrédules du dernier siècle (3), sont adoptées et soutenues plus ou moins ouvertement, comme nous l'avons déjà remarqué, par un grand nombre d'écrivains récens (4). C'est ce qui nous engage à les examiner en peu de mots, dans le paragraphe suivant.

§ II.

Réfutation de ce système (5).

10. — Plan de cette réfutation.
11. — 1° *L'enseignement public de l'Eglise* opposé au système de M. Jouffroy.
12. — Doctrine de l'apôtre saint Jean sur la charité.
13. — Cette doctrine constamment enseignée dans l'Eglise.
14. — Elle est inculquée dans *l'Imitation de Jésus-Christ.*
15. — Le Quiétisme condamné dès l'origine de l'Eglise.
16. — Réponse à la difficulté tirée de l'histoire de Marthe et de Marie.
17. — Les éloges donnés par l'Ecriture et les Pères à la vie solitaire, n'autorisent point un absurde *mysticisme.*
18. — La doctrine des bons auteurs mystiques ne l'autorise pas davantage.
19. — 2° *La pratique constante de l'Eglise*, opposée au système de M. Jouffroy.
20. — Exemple des apôtres et de tous les hommes apostoliques.
21. — Caractère de saint Paul; son *activité* prodigieuse.
22. — *Vie active* des saints missionnaires de tous les temps.
23. — Tableau de l'Eglise primitive: *vie active* des premiers fidèles.
24. — *Vie active* du plus grand nombre des saints.
25. — Conséquence remarquable de ce fait important: la perfection est de tous les états.
26. — Suite du même sujet.
27. — *Vie active* des premiers solitaires en Orient.
28. — Leur exemple imité par ceux d'Occident.
29.—Rien de plus opposé que la vie des anciens solitaires, à cette ridicule *passiveté* que leur attribue M. Jouffroy.
30. — D'où vient cette erreur de M. Jouffroy?
31. — De quelques faits singuliers sur lesquels il s'appuie.
32. — Conduite extraordinaire de saint Siméon Stylite.
33. — Combien la vie de ce saint solitaire étoit *active.*
34.— Dessein de la Providence, dans la conduite de quelques saints solitaires.
35. — Utilité des ordres monastiques en tous temps.

10. — Il est sans doute à regretter que M. Jouffroy, avant d'exposer aussi longuement qu'il le fait, l'origine et la théorie du *mysticisme*, et surtout avant de tirer de cet exposé, des conséquences subversives de la vérité du christianisme, n'ait pas mieux connu l'enseignement et la pratique de l'Eglise sur ce point. Cette connoissance l'eût certainement préservé des graves erreurs que nous venons de signaler; et nous ne doutons pas que la fausseté de son système ne paroisse évidente à quiconque voudra prendre la peine de le comparer avec *l'enseignement et la pratique de l'Eglise, depuis son origine jusqu'à nos jours.*

11. — 1° Et d'abord, l'*enseignement public de l'Eglise, depuis son origine*, montre clairement la fausseté de ce système. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler la doctrine constante de l'Ecriture, des saints Pères, des théologiens, et des auteurs mystiques eux-mêmes, sur la nature de la charité, qui est la vertu fondamentale du christianisme et de toute la perfection chrétienne. Rien de plus opposé que cette doctrine *au spiritualisme exalté* que M. Jouffroy lui attribue, et à cette *passiveté complète*, qui en est, selon lui, une conséquence naturelle. En quoi consiste en effet la charité, la plus excellente des trois vertus théologales, qui règle tout à la fois notre amour envers Dieu et envers le prochain? Est-ce dans un sentiment oisif et purement spéculatif, qui porte l'homme à négli-

(1) Jouffroy, *Cours de Droit nat. 5e leçon*; page 157.

(2) Voyez la *seconde partie* de cette *Hist. littéraire*; art. 2, § 1er, n. 43, etc.

(3) Mosheim, *Hist. ecclés. du second siècle*; § 35, n. 3. *Troisième siècle*; § 28, *et alibi passim.* — Brucker, *Hist. Philos.* tome III, page 363. — Voltaire, *passim.*

(4) Nous citerons en particulier, Cousin, *Hist. de la Philos. au dix-huitième siècle*; tome 1er, *passim.* Voyez surtout la *neuvième leçon*; page 379, etc. — Idem, *Fragments philos.* 3e édition; tome II, page 166.—Pauthier, *Traduction du Tao-te-King de Lao-tseu.* Paris, 1838; chap. 2, page 38. — Desmichels, *Hist. du moyen âge*; tome 1er, chap. 9. § 5, page 402, etc. —Michelet, *Hist. de France*; tome 1er, page 112, 113, etc. — *Nouvelle Encyclopédie*, publiée par MM. Leroux et Raynaud; articles *Bonheur, Ciel, Saint Augustin,* etc.

(5) On peut consulter, à ce sujet, Bergier, *Dict. Théol.* articles *Anachorètes, Ascètes, Moine, Théologie mystique*, etc. — *Annal. de Philos. chrét.* tome IX, page 25, etc.

ger la pratique de ses devoirs et l'exercice des bonnes œuvres? Bien loin de favoriser jamais une pareille notion de la charité, l'Église l'a constamment rejetée par son enseignement public, et par l'organe de tous ses docteurs. La plus légère connoissance de son enseignement suffit pour savoir que, dans les principes de la religion chrétienne, et de l'Église catholique surtout, la prétendue charité qui seroit exclusive des bonnes œuvres, seroit une pure illusion; que le propre effet de la véritable charité, est de porter celui qui en est animé, à la pratique de ses devoirs, et de toutes les bonnes œuvres convenables à son état; enfin, que cette véritable charité, à mesure qu'elle se perfectionne dans un cœur, lui inspire une nouvelle ardeur, une *activité* toujours croissante, pour tout ce qui peut contribuer *à la gloire de Dieu, et au service du prochain.*

12. — « L'amour de Dieu, dit l'apôtre saint » Jean, consiste à garder ses commandemens... » Nous sommes assurés que nous connoissons » Dieu, si nous observons ses commandemens. » Celui qui dit qu'il le connoît, et qui ne » garde pas ses commandemens, est un menteur, et la vérité n'est point en lui; mais » si quelqu'un garde sa parole, l'amour de Dieu » est vraiment parfait en lui.... L'amour que » nous avons pour nos frères, est la principale » marque que nous sommes passés de la mort » à la vie. Celui qui n'aime point (son frère) » demeure dans la mort.... De même que Dieu » a fait connoître son amour envers nous, en » donnant sa vie pour nous, ainsi nous devons être prêts à donner notre vie pour nos » frères. Celui qui, ayant des biens de ce » monde, et voyant son frère dans la nécessité, » lui ferme son cœur, comment auroit-il en » soi l'amour de Dieu? Mes petits enfans, n'aimons pas seulement en paroles et de la » langue, mais par les œuvres et en vérité (1). » Voilà sans doute les caractères de la *charité la plus active envers Dieu et envers le prochain.* Il seroit aisé de confirmer cette doctrine par une infinité d'autres passages de l'Écriture, qui représentent l'exercice de la charité envers le prochain, comme un des principaux devoirs de la religion, bien plus, comme un des principaux titres qui peuvent nous donner droit aux récompenses éternelles (2).

(1) I *Joan.* II, 3, III, 16; V, 3.

(2) *Matth.* XXV, 34-46.—*Jac.* I, 27, II, 13, etc. *et alibi passim.* On peut voir un beau développement du passage de saint Matthieu, dans Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, 94e *jour*, et suiv.

13. — Nous pouvons défier avec confiance tous nos adversaires, de citer un seul auteur approuvé dans l'Église catholique, qui ait enseigné une doctrine contraire; tandis que celle que nous venons d'exposer est établie par tous les monumens de la tradition, depuis l'origine de l'Église jusqu'à nos jours. On remarque cette doctrine, non-seulement dans les *ouvrages théologiques*, où le dogme est exposé avec une précision rigoureuse, mais dans les *ouvrages ascétiques*, où le langage du sentiment est souvent substitué à la rigueur du langage théologique.

14. — Elle est particulièrement inculquée dans l'admirable livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, le plus répandu, comme le plus approuvé de tous les *livres ascétiques.* Rien de plus fort que les exhortations répandues dans toutes les parties de cet ouvrage, contre le *spiritualisme exalté* qui tendroit à diminuer l'*activité* de l'ame pour la pratique des bonnes œuvres. La charité, dans le sentiment de ce pieux auteur, loin d'éteindre ou de diminuer l'*activité* de l'ame, est un feu dévorant qui ne cherche qu'à se répandre, et qui pousse continuellement l'ame fervente à la pratique des vertus les plus excellentes. « L'amour seul, » dit-il, rend léger ce qui est pesant, et fait » supporter également toutes les vicissitudes » de la vie. Il porte son fardeau sans en sentir » le poids, et rend doux ce qu'il y a de plus » amer. L'amour de Jésus est généreux; il » fait entreprendre de grandes choses, et il » excite toujours à ce qu'il y a de plus par- » fait... Celui qui aime, court, vole; il est dans » la joie, il est libre, et rien ne l'arrête.... » L'amour ne connoît point de mesure: mais, » comme l'eau qui bouillonne, il déborde de » toutes parts: rien ne lui pèse, rien ne lui » coûte; il tente plus qu'il ne peut; jamais il » ne prétexte l'impossibilité, parce qu'il se croit » tout possible et tout permis: et à cause de » cela, il peut tout, il accomplit beaucoup de » choses qui fatiguent et qui épuisent vainement celui qui n'aime point. L'amour veille » sans cesse; dans le sommeil même, il ne » dort point; aucune fatigue ne le lasse, aucuns » liens ne l'appesantissent, aucunes frayeurs » ne le troublent; mais tel qu'une flamme vive » et pénétrante, il s'élance vers le ciel, et » s'ouvre un passage à travers tous les obstacles. Si quelqu'un aime, il comprend cette » doctrine. Celui qui n'est pas prêt à tout souffrir, et à s'abandonner entièrement à la volonté de son bien-aimé, ne sait pas ce que

» c'est que d'aimer ; celui qui aime véritable-» ment, embrasse avec joie tout ce qu'il y a de » plus dur et de plus amer, pour le service de » son bien-aimé, et ne peut être détaché de » lui par aucune traverse (1). »

15. — Veut-on quelque chose encore de plus décisif, pour établir, sur ce point, la doctrine de l'Eglise? Depuis l'origine du christianisme, on a vu, à différentes époques, des hérétiques, ou des esprits singuliers, essayer d'obscurcir cette doctrine, et avancer des principes favorables à ce *mysticisme* absurde, contre lequel s'élève M. Jouffroy. Mais toutes les fois que ce dangereux système s'est montré à découvert, l'Eglise l'a flétri par l'organe des conciles, ou de ses docteurs; et c'est un fait notoire, que le Quiétisme grossier de Molinos, solennellement proscrit, au dix-septième siècle, par le pape Innocent XI, l'avoit été, long-temps auparavant, d'une manière tout aussi formelle, par les conciles et les Pères qui s'étoient élevés contre les *Gnostiques* des premiers siècles, et contre les *Béguards* du quatorzième (2).

16. — A cet enseignement public et à cette doctrine constante de l'Eglise, opposera-t-on la préférence que Jésus-Christ lui-même donne à la *contemplation* sur l'*action*, en prenant ouvertement la défense de Marie contre Marthe, sa sœur, qui lui reprochoit de quitter les occupations extérieures, pour écouter la parole de Dieu? *Marie,* dit Jésus-Christ, *a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point ôtée* (3).

Rien de plus foible que cette difficulté. Il est vrai que, dans cette occasion, Jésus-Christ représente la *contemplation*, comme étant par elle-même plus excellente que l'*action;* et il est certain, en effet, que la contemplation est plus excellente, soit *à raison de son objet,* puisqu'elle s'occupe de Dieu et des choses divines; soit *à raison de ses effets,* puisqu'elle tend à unir de plus en plus l'homme avec Dieu. Mais de ce que la *contemplation* est, par elle-même, plus excellente que l'*action*, s'ensuit-il que tous les hommes, sans distinction, doivent donner plus de temps à la *contemplation* qu'à l'*action;* ou que le genre de vie le plus parfait soit celui où la *contemplation* a plus de part que l'*action?* Jamais ces conséquences n'ont été tirées, ni par Jésus-Christ, ni par l'Eglise. Bien plus, c'est une doctrine constante dans le christianisme, que la *vie contemplative* n'est point celle du commun des fidèles; que ce genre de vie suppose, dans ceux qui l'embrassent, une vocation spéciale; et que, loin d'être le plus parfait des états, il est bien au-dessous de la vie apostolique et du ministère ecclésiastique, destinés aux exercices du zèle (4). C'est ce que l'Ecriture suppose clairement en plusieurs endroits, où elle autorise expressément l'exercice de divers états consacrés à la *vie active* (5), et représente même la *vie active* des apôtres et des ministres de l'Eglise, comme le genre de vie le plus excellent, et le plus glorieusement couronné dans le ciel (6). C'est d'après ces principes, que, dans tous les temps, on a souvent tiré des religieux de leur monastère, pour les appliquer aux fonctions du ministère ecclésiastique, et même pour les élever à l'épiscopat (7); tandis qu'on a permis difficilement aux prêtres et aux évêques, de quitter les fonctions du saint ministère, pour rentrer dans la solitude. Conformément à ces principes, le pape Innocent III s'opposa fortement au désir d'un saint évêque, qui, arrivé à un âge très-avancé, demandoit avec instance la permission de quitter son siége, pour consacrer le reste de ses jours à la solitude. La réponse du Pape à cet évêque est d'autant plus digne d'attention, qu'elle a été depuis insérée dans le *Corps du Droit,* pour servir de règle en cette matière. « Il est vrai, lui dit le Pape, que vous » avez beaucoup travaillé et vaillamment com-» battu jusqu'ici; mais pour obtenir la cou-» ronne de justice qui vous est préparée, il » faut achever courageusement votre course. » Et ne croyez pas que Marthe, en se livrant » aux occupations extérieures, ait choisi une » mauvaise part, le Sauveur ayant félicité » Marie d'*avoir choisi la meilleure part, qui* » *ne lui sera point ôtée*; car bien que celle-ci » soit plus sûre, celle-là est plus avantageuse. » C'est pourquoi on permet plus facilement à » un moine de monter à la prélature, qu'à un » prélat de devenir moine (8). »

17. — Nous opposera-t-on, en second lieu, les éloges que l'Ecriture, les Pères et les conciles ont faits de la vie solitaire, dans la per-

(1) *De Imit. Christi*; lib. III, cap. 5.

(2) Voyez la *seconde partie* de cette *Hist. litt.* art. 2, § 2.

(3) *Luc*, X, 41. Pour l'explication de ce passage, on peut consulter le *Commentaire* de Maldonat.

(4) Rodriguez, *Perfect. chrét.* tome III. *Traité de la fin de la Compagnie de Jésus;* chap. 2. — *Summa S. Thomæ*; 2. 2. quæst. 182.

(5) *Luc*, III, 10-15. — 1 *Cor.* VII, 17, 20; *et alibi passim.*

(6) *Dan.* XII, 3. — *Eccl.* XXIV, 31. — *Matth.* V, 19.

(7) Thomassin, *Ancienne et nouv. Discipline*; tome Ier, liv. III. chap. 13, etc. — De Héricourt, *Abrégé du même ouvrage*; 1re partie, chap. 24.

(8) *Decret.* lib. I, tit. 9.

sonne de saint Jean-Baptiste, des anciens prophètes, et des solitaires de la loi nouvelle? Nous verrons bientôt que la vie de ces derniers étoit bien éloignée de cette ridicule *passiveté*, dans laquelle M. Jouffroy leur attribue d'avoir placé l'*idéal de la perfection*. Quant à la vie de saint Jean-Baptiste et des anciens prophètes, il faudroit en ignorer complétement les principaux traits, pour y trouver un pareil sujet de reproche. Il est vrai que ces grands hommes consacroient une grande partie de leur vie à la retraite et à la méditation de la loi de Dieu; mais bien loin que cette vie contemplative et retirée éteignît ou diminuât en eux l'*activité de l'ame*, elle ne servoit qu'à l'entretenir et à l'augmenter de jour en jour. C'étoit au sortir de la retraite, qu'on les voyoit travailler, avec une ardeur toujours nouvelle, à procurer la gloire de Dieu et le bien de leur nation; et combattre ouvertement les vices et les désordres, sans être jamais arrêtés par la crainte des travaux, des persécutions, et de la mort même la plus cruelle.

18. — Opposera-t-on enfin à la doctrine constante de l'Eglise, celle de plusieurs auteurs mystiques, qui, sous le nom de *contemplation passive*, et d'*état passif*, font consister dans une sorte de *passiveté*, la perfection de l'oraison et de la vie chrétienne? Mais, quand il seroit vrai que plusieurs auteurs mystiques ne se sont pas exprimés, sur cette matière, avec assez d'exactitude, qu'en pourroit-on conclure contre le christianisme en général, ou contre la doctrine de l'Eglise en particulier? Qui ne sait que la doctrine chrétienne se connoît par l'enseignement public et solennel de l'Eglise, et non par le langage de quelques particuliers? Ce principe reconnu de tous les théologiens, en matière de dogme, doit surtout s'appliquer à la *théologie mystique*, dans laquelle le langage du sentiment est souvent substitué à la précision rigoureuse du langage de l'Ecole (1).

Au reste, en nous exprimant ainsi, nous sommes bien éloignés de condamner, comme inexact, le langage ordinaire des bons auteurs mystiques sur la *contemplation passive* et sur l'*état passif*. Il est vrai que ces pieux auteurs font consister dans une sorte de *passiveté*, la perfection de l'oraison et de la vie chrétienne. Mais il ne faut que lire attentivement leurs écrits, pour voir la différence essentielle qui existe entre leur *passiveté*, et celle des faux mystiques. Celle-ci exclut de certains états d'oraison et de perfection plusieurs actes commandés de Dieu, et essentiels à la véritable piété; Celle-là n'est que l'état d'une ame parfaitement abandonnée aux mouvemens de la grâce, et habituellement exempte de l'*activité inquiète et désordonnée*, par laquelle une ame imparfaite contrarie souvent l'opération divine. Ainsi la *passiveté* des bons auteurs mystiques, n'exclut pas *toute espèce d'action*, mais seulement *certains actes imparfaits*; ce n'est qu'une pleine et entière coopération aux mouvemens de la grâce. En ce sens, plus une ame est *passive*, plus elle est *active* ou *agissante*, pour tout ce que Dieu lui demande. C'est ce que Fénelon explique avec beaucoup de précision et de clarté, dans plusieurs de ses ouvrages, comme nous l'avons souvent remarqué dans la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire* (2).

19. — II. L'*enseignement public de l'Eglise*, sur ce point, est évidemment confirmé par sa *pratique constante*, c'est-à-dire, par la conduite de tous les saints qu'elle a formés en si grand nombre, depuis son origine jusqu'à nos jours, soit *dans l'ordre des apôtres et des premiers pasteurs*, soit *dans tous les ordres de la société civile*, soit même *dans l'état solitaire et la profession monastique*.

20. — 1° Qu'on se rappelle en effet la *conduite des apôtres qui ont fondé l'Eglise*, et des *hommes apostoliques* qui, dans la suite des siècles, ont continué leur ouvrage. Non-seulement on n'y voit rien de cette ridicule *passiveté*, ou de ce *spiritualisme exalté*, qui tend à diminuer l'*activité de l'ame* pour la pratique des bonnes œuvres; mais on y voit, au contraire, une *activité prodigieuse* et *vraiment surnaturelle*, pour la gloire de Dieu et pour le service du prochain. « Je suis venu, disoit le Sauveur du monde, » apporter le feu sur la terre; et quelle est mon » intention, sinon qu'il soit allumé (3)? » Ce feu sacré de la charité, dont son cœur étoit embrasé pour la gloire de Dieu et pour le salut du monde, il l'a fait passer dans l'ame de ses apôtres, et leur a ordonné de le répandre par toute la terre. Aussi, voyez avec quelle ardeur ils l'ont porté, ils l'ont propagé dans toutes les nations. Suivez ces grands hommes dans toutes leurs démarches, dans leurs conquêtes si rapides sur la superstition, l'ignorance et l'impiété. Voyez-les aux prises, tantôt avec la Synagogue, tantôt avec l'Aréopage, tantôt avec la philosophie païenne, tantôt avec les puissances

(1) Voyez la *seconde partie* de cette *Hist. littér.* art. 2, n. 91.

(2) *Ibid.* art. 3, §§ 2 et 3; art. 4, §§ 1 et 2; n. 135, 160, 178, 189, etc.

(3) *Luc*, XII, 49.

du monde conjurées contre eux. Brûlant du désir de répandre le beau feu qui les anime, ils partagent entre eux l'univers; ils le parcourent en prêchant leur sublime doctrine, attaquant l'idolâtrie jusque dans ses temples, brisant les idoles, renversant les autels des faux dieux pour en élever à Jésus crucifié, arborant l'étendard de sa croix en tous lieux, et jusque sur le Capitole. Partout maltraités, outragés, persécutés, chargés de coups, mais libres partout, et jusque dans les fers, ils répètent hardiment qu'*il ne leur est pas permis de taire et de dissimuler ce qu'ils ont vu et ce qu'ils ont entendu* (1).

21. — Parmi eux, il en est un qui se distingue entre tous les autres, par l'ardeur de son zèle, qui lui a mérité le surnom de *grand apôtre*, et qui l'a fait considérer de tout temps, comme le type des hommes apostoliques. Rien de plus admirable, mais aussi de plus exact et de plus vrai, que le portrait de ce grand homme, si éloquemment tracé par saint Jean Chrysostôme : « Semblable à un soldat, qui, attaqué » par le monde entier, au milieu d'une foule » d'ennemis rangés en bataille contre lui, ne » recevroit aucune blessure; Paul, se trouvant » seul au milieu des barbares et des gentils, » dans toutes les régions terrestres et maritimes, » demeuroit invincible; et, comme une étin- » celle de feu qui tombe dans l'herbe ou dans » la paille desséchée, change en sa nature tout » ce qu'elle brûle; de même l'apôtre, répandant » partout le feu de son zèle, embrasoit tous les » peuples de l'amour de la vérité. C'étoit un » torrent impétueux, qui s'ouvroit partout un » passage, et qui renversoit tous les obstacles. » Figurez-vous un généreux athlète que l'on » verroit combattre, tantôt à la lutte, tantôt à » la course, tantôt au pugilat; représentez-vous » un guerrier intrépide, qui combattroit à la » fois sur terre et sur mer, dans la plaine et » devant des murailles; et vous aurez une idée » de Paul, livrant à la fois tous les genres de » combats. Un corps si foible renfermoit le » monde entier; et le seul son de sa voix met- » toit ses ennemis en fuite. Les trompettes des » Israélites ne renversèrent pas les murs de » Jéricho avec autant de promptitude, que la » voix de Paul abattoit les forteresses du démon, » et soumettoit à l'empire de la vérité ceux qui » combattoient auparavant sous les enseignes du » mensonge. Après avoir pris et rassemblé un » grand nombre de captifs, il les armoit, et en » formoit un nouveau corps de soldats, avec » lequel il remportoit bientôt de nouvelles vic- » toires. David, d'un seul coup de pierre, ren- » versa le géant Goliath; mais, si vous comparez » à cet exploit les exploits de Paul, vous trou- » verez que l'action de David n'étoit que l'action » d'un enfant, et vous verrez entre ces deux » personnages la même différence qu'entre un » berger et un général d'armée. Paul ne ren- » versoit pas Goliath d'un coup de pierre; mais, » de sa seule parole, il mettoit en fuite toute » l'armée des démons. C'étoit comme un lion » rugissant et ne respirant que des flammes; il » s'ouvroit un passage dans toutes les parties » du monde, et personne ne pouvoit tenir de- » vant lui. Il se transportoit, tantôt chez un » peuple, tantôt chez un autre; il parcouroit » tous les lieux, plus prompt et plus agile que » le vent, gouvernant toute la terre comme une » seule maison et un seul vaisseau, retirant du » milieu des vagues ceux qui étoient sur le point » d'y être engloutis, soutenant les passagers » dans leur trouble, encourageant les matelots, » se tenant assis à la poupe sans perdre de vue » la proue, tendant les cordages, déployant les » voiles, maniant les rames, les yeux tournés » vers le ciel, remplissant l'office de matelot et » de pilote, occupé de toutes les parties du na- » vire, souffrant tout pour délivrer les autres » de leurs maux (2). »

22. — Tels ont été les premiers apôtres de Jésus-Christ. La suite de l'histoire nous montre, dans un grand nombre de leurs successeurs, les dignes héritiers de ce zèle admirable, et de cette prodigieuse *activité*. Il n'est pas de siècle qui n'en fournisse de nombreux exemples. Qu'il nous suffise de rappeler celui des saints missionnaires, qui, depuis les apôtres jusqu'à nos jours, ont porté la lumière de l'Evangile aux nations infidèles, aux dépens de leurs aises, de leurs commodités, de toutes les douceurs de la vie, souvent même au péril de leur vie. La tradition de cet admirable dévouement s'est si bien soutenue dans l'Eglise catholique, depuis son origine, que tous les peuples éclairés de la lumière de l'Evangile, en ont été redevables au zèle des missionnaires de cette Eglise. Ce fait, qui lui est si honorable, est expressément reconnu des hérétiques eux-mêmes, si intéressés à le contester. « On ne peut nier, dit Leibnitz,

(1) *Act.* IV, 20.

(2) S. Joan. Chrys. *Homil.* 25, *in Epist.* 2, *ad Cor. Operum*, tome X, page 65. — *Homélies et Discours choisis*, traduits par Auger; tome III, page 96. On peut voir, à l'appui de ces réflexions, plusieurs autres passages du saint docteur, sur le même sujet, recueillis par l'abbé Auger; *ibid.* pages 65-110.—Bossuet, *Panégyrique de saint Paul*: 3e *sermon pour le jour de la Pentecôte*; et alibi passim.

» que l'Eglise Romaine n'ait été long-temps » regardée, en Occident, comme la *maîtresse* » *des autres Eglises;* ce qui est d'autant moins » étonnant, qu'elle a été réellement leur mère; » car on sait que ce sont des hommes aposto- » liques, envoyés de Rome en Irlande, en An- » gleterre, en Gaule et en Germanie, qui ont » porté la foi dans ces régions, et avec elle le » respect pour l'Eglise Romaine (1). »

Le même zèle a produit, jusque dans ces derniers temps, des fruits si abondans, que les écrivains même protestans ont souvent gémi de voir leur société prévenue, sur ce point, et si évidemment surpassée par l'Eglise catholique. « Voilà, disoit encore Leibnitz vers la fin du » dix-septième siècle, la Chine ouverte aux » Jésuites : le Pape y envoie nombre de mis- » sionnaires; notre peu d'union ne nous per- » met pas d'entreprendre ces grandes conver- » sions (2). » Un historien protestant du même siècle, exprime encore plus vivement que Leibnitz, la peine que lui causoit le peu de zèle de l'Eglise réformée de Hollande, pour la conversion des peuples infidèles. « Si les Hollandois, » dit-il, avoient eu la centième partie du zèle » de messieurs de la religion catholique, toute » la jeunesse des îles de l'Asie seroit mainte- » nant chrétienne (3). »

Qu'on juge, d'après ces faits notoires et incontestables, avec quelle apparence de raison M. Jouffroy a pu attribuer à la religion chrétienne un *spiritualisme exalté*, favorable à cette ridicule *passiveté*, qui fait le caractère propre du *Quiétisme* le plus grossier. Si c'est là en effet l'esprit et la tendance du christianisme, il faut avouer que les premiers apôtres, et les hommes apostoliques de tous les siècles, l'ont bien peu connu, et bien mal pratiqué.

23. — 2° *La conduite des saints* que l'Eglise a produits, en si grand nombre, *dans tous les ordres de la société civile*, n'est pas plus favorable à ce *spiritualisme exalté*. Ce seroit en effet bien mal connoître l'esprit et l'histoire de la religion, que de croire la perfection, même la plus éminente, incompatible avec les divers emplois de la vie civile, et avec la *vie active* et laborieuse qu'exigent plusieurs de ces emplois. Il suffiroit, pour se détromper, de consulter l'histoire des plus beaux siècles de l'Eglise, et la vie de ces premiers fidèles, qui ont tant honoré le christianisme, aux yeux mêmes de ses plus grands ennemis. La plupart d'entre eux conservoient, après leur conversion, les mêmes emplois et les mêmes occupations qu'ils avoient exercés auparavant, avec cette seule différence qu'ils y apportoient une plus grande exactitude, et une plus grande délicatesse de conscience. Ils évitoient sans doute, autant qu'ils le pouvoient, la dissipation, l'éclat et le tumulte du monde, mais toujours sans préjudice des devoirs de leur état, souvent même des exercices du zèle et de la plus tendre charité envers les malheureux. Ils n'avoient rien tant en horreur que l'oisiveté; jusque-là que les riches eux-mêmes, pour en éviter les dangers, s'astreignoient volontairement à un travail assidu, et souvent très-pénible. On peut en juger par le tableau si touchant, qu'un de nos plus célèbres historiens a tracé de ces fervens chrétiens, d'après le témoignage des plus anciens auteurs : « C'étoit » particulièrement aux riches, dit Fleury, que » l'on recommandoit de lire assidûment l'Ecri- » ture, pour éviter l'oisiveté et la curiosité. » Les autres exerçoient des métiers, pour ga- » gner leur vie, payer leurs dettes, et faire » l'aumône; mais ils choisissoient les métiers » les plus innocens, et qui s'accommodoient le » mieux avec la retraite et l'humilité. Plusieurs » même d'entre les riches se réduisoient à la » pauvreté volontaire, en distribuant leurs » biens aux pauvres, principalement dans les » temps de persécution, pour se préparer au » martyre. Les premiers disciples des apôtres, » qui travaillèrent après eux à la propagation » de l'Evangile, en usoient de même, par un » motif encore plus relevé : ils vendoient leurs » biens, et en donnoient le prix aux pauvres, » afin d'aller, avec plus de liberté, prêcher la » foi de tous côtés, dans les pays les plus éloi- » gnés. Plusieurs chrétiens travailloient de » leurs mains, simplement pour éviter l'oisi- » veté; car il étoit fort recommandé de fuir ce » vice entre les autres, et ceux qui en sont les » plus inséparables, savoir, l'inquiétude, la » curiosité, la médisance, les visites inutiles, » les promenades, l'examen de la conduite » d'autrui. Au contraire, on exhortoit chacun » à demeurer en repos et en silence, occupé à » quelque travail utile, principalement aux » œuvres de charité envers les malades, envers » les pauvres et tous les autres qui avoient be- » soin de secours. La vie chrétienne étoit donc » une suite continuelle de prières, de lectures » et de travail, qui se succédoient selon les

(1) Leibnitz, *De Jure suprematus*; parte 3ª, pag. 402. *Oper.* tome IV. Ce texte est cité dans l'*Esprit de Leibnitz*; tome II, page 16, édition *in*-12.

(2) Cette Lettre de Leibnitz se trouve dans le tome VII de la *Bibliotheque impartiale*, publiée par Formey, de 1750 à 1758. (*Leyde*, 18 vol. *in*-8°.)

(3) *Voyages de Tavernier*; tome III.

» heures, et n'étoient interrompus que le moins » qu'il se pouvoit, par les nécessités de la vie... » Les premiers chrétiens n'aimoient pas les » professions qui occupent ou qui dissipent » trop, le trafic, la poursuite des affaires, les » charges publiques; et toutefois, ils demeu- » roient dans les emplois où ils étoient avant » leur baptême, quand ils n'avoient rien d'in- » compatible avec la piété. Ainsi, on n'obli- » geoit point les gens de guerre à quitter le » service, quand ils se faisoient chrétiens; on » leur faisoit seulement observer la règle qui » leur est donnée dans l'Evangile, de se con- » tenter de leur paie, et de ne point faire de » concussions ni de fraudes. Il y avoit grand » nombre de soldats chrétiens; témoin la *légion* » *Fulminante*, du temps de Marc-Aurèle, et la » *Thébéenne*, qui souffrit le martyre toute en- » tière, avec saint Maurice son tribun, sous » Maximien Hercule. La discipline militaire » des Romains, qui se maintenoit encore, con- » sistoit principalement dans la frugalité, dans » le travail, dans l'obéissance et la patience, » toutes vertus fort à l'usage des chrétiens. » Ils évitoient pourtant quelquefois de s'enrôler, » ou même quittoient le service, pour ne point » prendre part aux superstitions païennes, de » manger des viandes immolées, d'adorer les » enseignes où il y avoit des idoles, de jurer » par le génie de l'empereur, de se couronner » de fleurs dans les cérémonies profanes (1). »

24. — Ce tableau de la vie et des mœurs des premiers chrétiens, est au fond celui de tous les saints que l'Eglise n'a jamais cessé de former. Plusieurs, il est vrai, par une vocation spéciale, ont fui le monde et ses emplois, pour vaquer plus librement aux exercices de la piété; mais la plupart se sont sanctifiés dans le monde, et dans l'exercice de divers emplois de la vie civile, qu'ils ont honorés par une conduite également recommandable devant Dieu et devant les hommes. On peut s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur cette longue suite de saints que l'Eglise propose à notre vénération, et dont les noms remplissent nos *Calendriers* et nos *Martyrologes*. On y voit des hommes de tous les états et de toutes les conditions, des princes, des magistrats, des artisans, des hommes du commun, dont toute la vie s'est passée dans l'exercice des fonctions les plus laborieuses et les plus pénibles.

25. — Ce fait public et notoire est le fondement des vives exhortations qu'on trouve répandues dans les ouvrages de tous les prédicateurs et de tous les auteurs spirituels, pour exciter à la perfection les fidèles de tous les états et de toutes les conditions. Qu'il nous suffise de citer, parmi les auteurs spirituels, le saint évêque de Genève, c'est-à-dire un des auteurs mystiques les plus généralement estimés dans l'Eglise : « C'est une erreur, dit-il, » ains une hérésie, de vouloir bannir la vie » dévote de la compagnie des soldats, de la » boutique des artisans, de la cour des princes, » du ménage des gens mariés. Il est vrai, que la » *dévotion purement contemplative, monastique* » *et religieuse*, ne peut être exercée en ces vo- » cations-là; mais aussi, outre ces trois sortes » de dévotion, il y en a plusieurs autres, pro- » pres à perfectionner ceux qui vivent ès états » séculiers. Abraham, Isaac, Jacob, David, » Job, Tobie, Sara, Rebecca et Judith, en font » foi, pour l'Ancien-Testament; et quant au » Nouveau, saint Joseph, Lydia et saint Cré- » pin, furent parfaitement dévots en leurs bou- » tiques : sainte Anne, sainte Marthe, sainte » Monique, Aquila, Priscilla, en leurs mé- » nages; Cornélius, saint Sébastien, saint Mau- » rice, parmi les armes; Constantin, sainte » Hélène, saint Louis, le bienheureux Amé, » saint Edouard, en leurs trônes. Il est même » arrivé que plusieurs ont perdu la perfection » en la solitude, qui est néanmoins si désirable » pour la perfection, et l'ont conservée parmi » la multitude, qui semble si peu favorable à la » perfection. Lot, dit saint Grégoire, qui fut » si chaste en la ville, se souilla en la solitude. » Où que nous soyons, nous pouvons et devons » aspirer à la vie parfaite (2). »

26. — Rien de plus fréquent, dans les prédicateurs, que ces sortes d'exhortations, si contraires au *spiritualisme exalté* que M. Jouffroy attribue au christianisme. « Qui que vous soyez, » dit le P. Bourdaloue, dans un *Sermon pour le* » *jour de la Toussaint*, Dieu vous montre bien, » dans cette solennité, qu'il peut y avoir, entre » la sainteté et votre état, une alliance parfaite. » En voulez-vous être convaincu! Entrez en » esprit dans cet auguste temple de la gloire, » où règnent avec Dieu tant de bienheureux. » Vous y verrez des saints qui ont tenu dans le » monde les mêmes rangs que vous y tenez » aujourd'hui; qui se sont trouvés dans les » mêmes engagemens, dans les mêmes affaires, » dans les mêmes emplois; et qui, non-seule- » ment s'y sont sanctifiés, mais, ce que je vous

(1) Fleury, *Mœurs des Chrétiens*; n. 8

(2) Saint François de Sales, *Introduct.* livre I[er], chap. 3,

» prie de bien remarquer, s'en sont servis pour » se sanctifier. Parcourez tous les ordres de ces » illustres prédestinés; vous en trouverez qui » ont vécu, comme vous, auprès des princes, » et qui n'ont jamais mieux servi leurs princes, » que quand ils ont été plus attachés à leur re- » ligion et à Dieu. Vous en trouverez qui se » sont signalés, comme vous, dans la guerre, » et peut-être plus que vous, parce que la » sainteté, bien loin de les affoiblir, n'a fait » qu'augmenter en eux la vertu militaire et la » vraie bravoure. Vous en trouverez qui ont » manié comme vous les affaires; et si vous » n'êtes pas aussi saints qu'eux, (ne vous offen- » sez pas de ce que je dis) qui les ont maniées » plus dignement et plus irréprochablement que » vous. Vous en trouverez que leur probité » seule a maintenus à la cour; qui s'y sont » avancés, sans avoir recours aux artifices de la » politique mondaine; et qui n'ont dû le crédit » qu'ils y avoient, qu'à leur droiture et à leur » piété. En un mot, vous en trouverez qui ont » été tout ce que vous êtes, et qui de plus ont » été saints (1). »

27. — 3° *La vie même des solitaires et des moines*, que M. Jouffroy cite principalement à l'appui de son système, en est la réfutation complète. Il suffit en effet de jeter un coup d'œil sur la vie des anciens solitaires, même de ceux qui ont mené une vie plus retirée, tels que saint Antoine, saint Hilarion, saint Pacôme et les autres pères des déserts, pour voir combien ils étoient éloignés de ce *mysticisme* absurde, de cette ridicule *passiveté* qu'on leur attribue (2). Tous les monumens de l'histoire nous montrent ces hommes vénérables, partageant constamment leur temps entre la prière, le travail, souvent même les exercices du zèle et d'une tendre charité envers les pauvres; bien plus, on peut dire que la principale source de leur vertu, étoit dans leur assiduité au travail, et dans l'estime qu'ils faisoient d'une vie laborieuse et toujours occupée. Tout ce qu'il y avoit de particulier à leur état, c'étoit de renoncer au mariage, à la possession des biens temporels, et au commerce du monde, afin de s'exercer plus librement, dans la solitude, à la pratique des vertus, et à la méditation des vérités chrétiennes. Du reste, c'étoient de bons laïques, vivant de leur travail, et communiquant souvent les uns avec les autres, soit pour les prières ordinaires, soit pour s'exciter à la perfection, par de pieux entretiens : « Il y avoit des moines, dit Fleury, qui » travailloient à la campagne, soit pour eux, » soit en se louant, comme d'autres ouvriers, » pour la moisson et les vendanges.... Les plus » parfaits d'entre les moines, trouvoient trop » de dissipation à ces espèces de travaux, et » demeuroient enfermés dans leurs cellules, » faisant des nattes de jonc, des paniers et » d'autres ouvrages semblables, qui ne les em- » pêchoient point de méditer les saintes Ecri- » tures, et d'avoir l'esprit toujours appliqué à » Dieu. Il n'y en avoit point qui n'eussent » quelque occupation extérieure, au moins de » transcrire des livres; et on traita d'hérétiques, » les *Euchites* ou *Massaliens*, qui prétendoient » suppléer au travail par la prière (3). »

Telle est l'idée que nous donnent de la vie des premiers moines, saint Athanase, dans la *Vie de saint Antoine*, saint Basile dans ses *Règles monastiques*, saint Augustin, dans son livre *sur le travail des moines*, saint Jérôme dans la *Vie de saint Hilarion*, Cassien dans ses *Institutions* et ses *Conférences*, où il rapporte en détail tout ce qui concerne la vie des solitaires d'Egypte et de Palestine, qu'il avoit long-temps observés de près. « Travaillez, disoit saint Jérôme à un » moine de son temps; faites des nattes et des » corbeilles; sarclez le jardin, greffez des arbres, » faites des ruches d'abeilles; et apprenez de » ces petites bêtes à mener une vie commune; » transcrivez des livres : *c'est une coutume établie* » *dans les monastères d'Egypte, de ne recevoir* » *personne qui ne sache travailler* (4). »

28. — L'histoire des siècles suivans, nous montre cet ancien usage constamment en vigueur dans les monastères. Saint Grégoire-le-Grand, dans ses *Dialogues*, représente souvent les abbés eux-mêmes, partageant avec les simples religieux le travail des mains (5). La *Règle de saint Benoit*, si long-temps en vigueur dans la plupart des monastères d'Occident, représente l'oisiveté comme le plus grand ennemi

(1) Bourdaloue, *Second Avent; Sermon pour le jour de la Toussaint*; 3e partie. — Voyez aussi le *second Sermon pour le même jour*, dans le 2e volume des *Mystères*.

(2) Voyez, en particulier, la *Vie de saint Antoine*, écrite par saint Athanase; celle de *saint Hilarion*, écrite par saint Jérôme; les *Règles* de saint Basile; le traité de saint Augustin, *De Opere monachorum*; les *Institutions* et les *Conférences* de Cassien. — Voyez aussi Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline*; tome III, liv. III, chap. 8 et 11. — De Héricourt, *Abrégé du même ouvrage*; 3e partie, chap. 16. — Mabillon, *Traité des Etudes monastiques*; 1re partie, chap. 14. — Fleury, *Mœurs des Chrétiens*; n. 52, etc. — Bergier, *ubi supra*

(3) Fleury, *ubi supra*.

(4) S. Jérôme, *Epist.* 95, *ad Rusticum monachum. Operum* tom. IV, 2e partie, page 773.

(5) Le P. Thomassin a recueilli plusieurs témoignages de saint Grégoire-le-Grand, sur ce sujet; *Ancienne et nouvelle Discipline*; tome II, livre III, chap. 2, n. 2

de l'ame, et ordonne en conséquence à tous les religieux, de partager leur temps entre le travail des mains et la lecture des livres saints (1). Le concile d'Epaone, tenu vers le même temps, c'est-à-dire en 517, suppose que les travaux champêtres entroient dans le règlement journalier de la plupart des religieux (2). Ils défrichoient eux-mêmes les terres incultes, qu'on leur donnoit alors très-libéralement; et ils trouvoient tout à la fois, dans ce travail, une ample matière de pénitence, un moyen naturel de subsistance, quelquefois même une source abondante de revenus. Telle fut la première source des richesses d'une multitude de monastères; et tels furent en particulier les commencemens de la célèbre abbaye de Fulde, en Allemagne (3).

Saint Grégoire de Tours, le vénérable Bède, et tous les auteurs de cette époque, nous donnent la même idée des monastères de France, d'Angleterre, et des autres provinces d'Occident (4). Partout on voit les religieux partager leur temps entre la prière, le travail des mains, et les travaux de l'esprit, selon leurs forces et leur capacité. Parmi tous ces travaux, un de ceux qu'on estimoit le plus, étoit celui de transcrire des livres, et surtout les livres saints, parce qu'il avoit le double avantage, d'occuper utilement l'esprit, et de répandre dans le monde des connoissances utiles. « Quel bonheur, s'écrie à ce sujet Cassiodore, de pouvoir prêcher » la parole de Dieu, sans sortir du cloître; d'annoncer l'Evangile sans parler; de combattre » si utilement, avec la plume, le démon et ses » artifices (5)! » C'est à ce genre de travail, si fort en honneur dans la plupart des monastères, que nous sommes redevables de presque tous les monumens de l'antiquité, qui remplissent aujourd'hui nos bibliothèques.

29. — On peut juger, par ces détails, combien est peu fondé le reproche que M. Jouffroy fait aux anciens solitaires, d'avoir placé l'*idéal de la perfection* dans une *passiveté complète*, d'avoir dirigé *tous leurs efforts et leurs pratiques vers ce but*, d'avoir *aspiré de toutes leurs forces* à éteindre tout à la fois en eux l'*activité physique*, *l'activité intellectuelle*, et même *l'activité sympathique*, c'est-à-dire, le penchant naturel qui nous attache à nos semblables et à la société. Bien loin de travailler à éteindre cette triple *activité*, les anciens solitaires l'exerçoient plus parfaitement que le commun des hommes, par l'ordre et la régularité constante de leur conduite. Ils exerçoient l'*activité physique*, par le travail des mains, qu'ils regardoient comme une de leurs principales obligations; ils exerçoient l'*activité intellectuelle*, par la lecture et la méditation journalière des livres saints, par leur application à transcrire des livres, et par de fréquentes conférences sur le sujet ordinaire de leurs études et de leurs méditations; enfin, ils exerçoient l'*activité sympathique*, non-seulement par les relations plus ou moins fréquentes qu'ils avoient entre eux, mais encore par cet esprit de charité, qui, dès le principe, fut comme le caractère distinctif de l'état monastique (6); souvent même par l'esprit de zèle qui, dans les temps de calamité, portoit un grand nombre des solitaires à voler au secours des peuples affligés par les maladies contagieuses, par les guerres, les hérésies, et les autres fléaux que ceux-ci entraînent toujours à leur suite (7).

30.— Nous ne pouvons croire que M. Jouffroy ait ignoré des faits si connus; bien moins encore, que, les ayant connus, il les ait volontairement dissimulés, pour faire illusion à ses lecteurs; mais nous sommes persuadés que l'esprit de système l'a empêché de les remarquer, avec les conséquences qui en résultent évidemment contre ses opinions. Prévenu de cette fausse idée, que le christianisme inspire généralement à ceux qui le professent, un *spiritualisme exalté*, dont le *mysticisme* est la conséquence naturelle, il a enveloppé dans la même condamnation les vrais et les faux mystiques, et la *vertueuse passiveté des bons auteurs spirituels*, avec la *ridicule passiveté des Quiétistes*.

31. — Par une suite naturelle de ces préjugés, au lieu de remarquer des faits si nombreux, et si décisifs contre son systême, il s'est attaché à quelques faits singuliers, qui lui ont paru propres à l'établir. C'est dans cette vue, qu'il cite avec confiance certains exemples singuliers de mortification et d'austérité, la retraite profonde de quelques anachorètes, la vie extraordinaire de saint Siméon Stylite, *symbole parfait*, dit-il, *de l'idée mystique :* comme s'il falloit juger de l'esprit et des habitudes

(1) *Regula sancti Benedicti*; cap. 48.

(2) *Concil. Epaon.* can. 8; apud Labbe, *Concil.* tome IV.

(3) S. Bonifacii *Epist.* 141, *ad Zachariam*; apud *Biblioth. Patrum*; tome XIII, page 133.

(4) Voyez l'ouvrage déjà cité du P. Thomassin; *ibid.* chap. 11.

(5) Cassiodor. *De Institut. div. Script.* cap. 30; apud *Biblioth. Patrum*; tome XI, page 1285.

(6) Fleury, *ubi supra.* — S. Augustin, *De Moribus Eccl. cathol.* lib. I, cap. 31. *Operum*, tom. I. — Idem. *De Opere Monachorum*, *passim. Operum*, tom. VI.

(7) Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline*; tome 1er. livre III, chap. 12.— De Héricourt, *Abrégé du même ouvrage*; 1re part. ch. 24. n. 3.

d'une profession, par des faits singuliers et extraordinaires, et non par la conduite ordinaire de ceux qui l'embrassent. Qui ne sait, en effet, que la vie extraordinaire de saint Siméon Stylite, comme la solitude profonde de saint Paul ermite, et les austérités effrayantes de quelques autres solitaires, loin d'être, comme le suppose M. Jouffroy, *le type ou le symbole parfait de l'état solitaire*, ont toujours été considérées comme des exceptions à l'ordre commun, comme des exemples plus admirables qu'imitables, même pour les solitaires, en un mot, comme des faits tellement singuliers, que personne n'a cru pouvoir les justifier ou les autoriser, que dans l'hypothèse d'une inspiration particulière, ou d'une conduite extraordinaire de Dieu, sur quelques âmes privilégiées.

32. — Telle est en particulier l'idée qu'on a toujours eue dans l'Église, de la conduite extraordinaire de saint Siméon Stylite. Un auteur du sixième siècle, qui écrivoit environ soixante ans après la mort du saint (1), rapporte que « les moines d'Égypte, scandalisés d'un genre » de vie si nouveau et si insolite, envoyèrent » déclarer à Siméon qu'ils ne vouloient plus » rien avoir de commun avec lui (2); mais » qu'ayant, depuis, mieux connu sa vie et ses » mérites, ils renouèrent amitié avec lui. » Un autre écrivain du même siècle ajoute, que « les » pères du désert lui envoyèrent demander » quel étoit ce genre de vie si étrange; et pour- » quoi, abandonnant la route suivie par tant » de saints, il s'en frayoit une nouvelle et tout- » à-fait inouie; qu'ils lui ordonnoient, en con- » séquence, de descendre de sa colonne, pour » reprendre le genre de vie commun à tous les » pères du désert. Ils ordonnèrent cependant à » leur envoyé de le laisser vivre à sa manière, » s'il se montroit disposé à obéir, une pareille » obéissance prouvant assez que son genre de » vie lui étoit inspiré de Dieu. Mais, ajoutèrent- » ils, s'il refuse d'obéir, et se montre attaché » à sa volonté propre, faites-le descendre par » force. L'envoyé étant arrivé, et ayant mani- » festé à Siméon l'ordre des pères, le saint se » mit aussitôt en devoir de descendre, pour leur » obéir. Alors l'envoyé lui permit de rester où » il étoit. Ayez bon courage, lui dit-il, votre » état vient de Dieu (3). »

33. — Au reste, quelque extraordinaire que fût le genre de vie de ce saint solitaire, il faudroit ignorer complétement les détails que l'histoire nous en a conservés, pour supposer, avec M. Jouffroy, qu'il poussa la singularité jusqu'à *passer de longues années sur sa colonne, dans une immobilité complète*, et dans une entière inaction. La *vie contemplative* ne l'absorba jamais au point de lui faire entièrement négliger la *vie active*; on peut même avancer avec confiance, que sa vie étoit beaucoup plus *active* que celle du commun des solitaires. Sa colonne étoit une espèce de chaire, d'où il prêchoit habituellement la vertu, et même la perfection évangélique, aux princes et aux peuples, avec un zèle et un succès dignes des plus célèbres missionnaires (4). Depuis qu'il fut monté sur sa colonne, il convertit un grand nombre d'infidèles, d'Ibériens, d'Arméniens, de Perses, et principalement d'Arabes Ismaélites. Ils venoient le voir par troupes de deux ou trois cents, quelquefois de mille, abjuroient hautement les erreurs de leurs ancêtres, et brisoient leurs idoles en sa présence; ils recevoient ensuite le baptême, et apprenoient de la bouche du saint, les lois suivant lesquelles ils devoient vivre à l'avenir. Après avoir prié toute la nuit, et même tout le jour jusques à none, il commençoit à instruire les assistants; puis il écoutoit leurs demandes, guérissoit des malades, et terminoit des différends. Il soutenoit aussi avec zèle les intérêts de l'Église, combattoit ouver-

(1) Théodore Lecteur, *Hist. eccl.* liv. II; édition de Henri Valois; page 565. — Fleury, *Hist. ecclesiast.* tome VI, livre XXIX, n. 8.

(2) Le texte original porte ces mots : ἀκοινωνησίαν αὐτῷ … ; ce que Fleury a cru pouvoir traduire ainsi : *lui envoyèrent dénoncer l'excommunication.* Mais il paroît assez clair qu'il ne s'agit point ici de l'*excommunication proprement dite*, qui sépare un fidèle de la communion de l'Église. Il s'agit uniquement de la *cessation de certains rapports d'amitié*, que les moines de divers monastères et de divers pays avoient souvent entre eux. Outre que le mot grec ἀκοινωνησία est très-susceptible de cette explication (Henri Étienne, *Thesaurus linguæ græcæ*, verbo ἀκοινωνησία), il ne paroît pas que les moines d'Égypte aient pu lancer une *excommunication proprement dite* contre saint Siméon Stylite, qui étoit alors en Syrie, et sur qui ils n'avoient aucune juridiction. On sait d'ailleurs que, dans l'antiquité, le mot d'*excommunication* étoit souvent employé, dans un sens large, tantôt pour la simple *déclaration d'un délit digne d'excommunication*, tantôt pour la *privation de quelque partie des biens spirituels de l'Église*. Dans les monastères en particulier, le mot d'*excommunication* se prenoit souvent pour une *séparation plus ou moins rigoureuse d'avec la communauté*; séparation qui se bornoit quelquefois à priver un moine de la table commune. On peut voir, à ce sujet, Van-Espen, *Tractatus historico-canonicus de Censuris*; cap. 1, § 1; ad calcem tomi II *Juris canonici universalis*. — Ducange, *Glossarium mediæ Latinitatis*, verbo *Excommunicatio monastica*. — Cotelier, *Patres Apostolici*; tome I, page 170, note 3. — Mabillon, *Præf. in quartum sæculum Benedictinum*; n. 196.

(3) Évagre, *Hist. eccl.* lib. I, cap. 13; édition de Henri Valois page 270. — Fleury, *Hist. eccl.* ubi supra.

(4) Voyez principalement la *Vie de saint Siméon Stylite*, dans l'*Histoire monastique* de Théodoret. Voyez aussi Évagre et Théodore Lecteur, *ubi supra*. — Fleury, *Hist. eccl.* ubi supra. — D. Ceillier, *Histoire des Auteurs ecclésiastiques*; tome XIV, pages 113-117.

tement les païens, les Juifs et les hérétiques. Quelquefois il en écrivoit à l'Empereur, comme il fit en particulier à Théodose, à l'occasion d'une synagogue d'Antioche. D'autres fois il excitoit le zèle des magistrats, et exhortoit les évêques eux-mêmes à prendre plus de soin de leurs troupeaux. L'empereur Marcien se déguisa un jour pour l'aller voir, et en revint pénétré d'admiration pour sa vertu. Le roi de Perse l'honoroit particulièrement, et s'informoit avec intérêt de sa manière de vivre et de ses miracles. La reine son épouse ayant obtenu du ciel un enfant, par le secours de ses prières, voulut avoir de l'huile qu'il eût bénite, et la reçut comme un grand présent. Tous les courtisans, malgré les calomnies des mages contre le saint, partageoient à son égard la disposition de leurs maîtres, et le reconnoissoient pour un homme divin. Au milieu de cette gloire, il étoit si humble, qu'il se croyoit le dernier des hommes: il étoit d'un accès doux et facile, répondant à tout le monde sans distinction, fût-ce un artisan, un paysan ou un mendiant.

34. — Si M. Jouffroy eût connu ces faits, il n'eût pas adopté si légèrement les imputations odieuses de quelques auteurs modernes, contre un des plus saints personnages qui aient honoré l'état monastique. Il eût même trouvé, dans ces faits si remarquables, l'explication des desseins que se proposoit la Providence, en donnant au monde le spectacle de ces vertus extraordinaires, de cette profonde solitude, de ces mortifications effrayantes, qu'on remarque dans la vie de plusieurs anciens solitaires. Qu'on se rappelle en effet la corruption profonde et les désordres sans nombre qui dégradoient toutes les sociétés humaines, à la naissance du christianisme. « Etoit-il donc indigne de Dieu, selon » la judicieuse remarque d'un écrivain récent, » d'opposer ces sublimes exagérations de la » vertu, au monstrueux débordement de tous » les vices; et lorsque la dégradation du monde » romain avoit si bien montré jusqu'à quel » point l'ame pouvoit être soumise à l'empire » des sens, de faire voir jusqu'à quel point la » matière pouvoit être dominée par l'esprit?... » Falloit-il moins que ces dures pénitences, » pour impressionner ces populations avilies; » moins que ces victimes volontaires, pour mé- » riter aux hommes la pitié de Dieu?... Qu'on » ne croie point que ces solitaires vécussent » sans aucune relation avec leurs semblables : » leur vie, leurs prodiges, leur soin même de » se cacher, attiroient le peuple autour d'eux. » On accouroit des lieux lointains, on les pour- » suivoit de solitude en solitude; souvent il » s'établissoit à la porte de la cellule, une lutte » entre l'humilité de l'ermite et la pieuse cu- » riosité de la foule. Enfin, après avoir entendu » quelque voix du ciel, le moine se montroit » avec son corps flagellé et sa face amaigrie; il » consoloit les uns, guérissoit les autres, les » bénissoit tous. Il avoit droit alors de parler » de la vertu, du christianisme, de sa rigou- » reuse morale; ce qu'on avoit vu, préparoit » les cœurs à ce qu'on alloit entendre. Quel » effet devoient produire, dans des villes toutes » païennes, les récits de ces nombreux pèle- » rins, racontant ce qu'ils avoient vu dans le » désert (1)? »

35. — Ces réflexions, si propres à justifier la conduite des premiers anachorètes, s'appliquent également aux ordres monastiques de tous les temps, particulièrement à ceux qui ont encouru davantage les reproches et les railleries de l'impiété, par la vie austère et pénitente dont ils faisoient profession. De tous temps, en effet, il importe d'opposer à l'orgueil et à la corruption du monde, des exemples d'humilité, de mortification et de renoncement; on peut même dire que ces exemples deviennent encore plus nécessaires, à certaines époques de relâchement et de décadence. « Plus les hommes » sont vicieux, dit un célèbre apologiste de la » religion, plus les mœurs publiques sont cor- » rompues; plus il est utile et nécessaire de » leur donner des exemples de frugalité, de » désintéressement, de mortification, de pa- » tience, de piété, de soumission à Dieu, de » mépris des choses de ce monde. Quoi que » l'on en puisse dire, les solitaires l'ont fait » dans tous les temps; et les peuples ne les ont » respectés, qu'autant qu'ils le méritoient par » leurs vertus. Un homme fatigué du tumulte » de la société, rebuté par les vices de ses sem- » blables, dégoûté des objets qui excitent les » passions, n'a-t-il pas le droit d'aller chercher » dans la solitude, la paix, le repos, l'inno- » cence, la liberté, le calme de la conscience? » Celui qui fuit le danger de la corruption, qui » s'occupe à prier, à méditer, à travailler, qui » s'accoutume à retrancher à la nature tout ce » dont elle peut se passer, n'est-il pas louable? » Il donne aux autres une grande leçon, savoir, » que l'on peut trouver avec Dieu un repos, » des consolations, et un bonheur que le monde » ne peut donner (2). »

(1) *Annales de Philos. chrét.* tome IX, page 26.
(2) Bergier, *Dict. Théol.* article *Anachorète*, vers la fin.

ARTICLE II.

SYSTÈME DE M. CHARMA.

§ Ier.

Exposition de ce système.

36. — *Le fondement de l'obligation morale* méconnu, selon M. Charma, dans tous les anciens systèmes philosophiques et religieux.
37. — Tous ces systèmes réduits à quatre principaux.
38. — *L'obligation morale*, fondée sur l'*intérêt personnel*, dans ces divers systèmes.
39. — Législation de Moïse.
40. — Morale de Pythagore.
41. — Morale de Zénon.
42. — Morale chrétienne.
43. — Comparaison de ces divers systèmes.
44. — Ils pèchent tous par la base, selon M. Charma.
45. — Supériorité des nouvelles théories, selon le même auteur.
46. — Ces théories réduites à trois principales.
47. — Défauts de ces nouvelles théories, selon M. Charma.
48. — Impiété de son système.

36. — S'il faut en croire M. Charma, il n'a paru jusqu'à présent, dans le monde, aucun système philosophique ou religieux, qui ait assigné le véritable *fondement du devoir ou de l'obligation morale*. La *seconde partie* de l'*Essai sur les bases et les développemens de la moralité*, est employée toute entière au développement de ce paradoxe.

37.— Pour l'établir, l'auteur expose d'abord, dans le premier chapitre de cette *seconde partie*, les différens systèmes qui ont été successivement admis, sur le principe de la moralité, *depuis l'origine des sociétés, jusqu'au christianisme inclusivement*. Il réduit ces systèmes à quatre principaux, savoir : ceux de Moïse, de Pythagore, de Zénon et du Christ, qu'il regarde tous également comme des inventions humaines, dont les premières ont été perfectionnées par celles qui les ont suivies; en sorte que l'histoire de ces divers systèmes n'est que celle des progrès de la science humaine, sur le principe de la moralité (1).

38. — Ce paradoxe impie est de plus en plus développé dans le chapitre suivant, où l'auteur apprécie les systèmes qu'il vient d'exposer. Selon lui, *l'action de ces grandes législations, profanes ou sacrées, ne fut pas aussi habile, aussi heureuse, que leur intention fut droite et sainte* (2). Elles ont toutes fondé le devoir sur l'*intérêt*. Il est vrai que l'*intérêt* qu'elles ont donné pour base au devoir, a été de plus en plus relevé; c'étoit la marche naturelle des choses morales; mais « on retrouve partout ce » combattant fidèle (l'*intérêt*), à la droite du » principe moral. L'*intérêt* n'a manqué, dans » aucun système religieux, ou philosophique, » à l'appel du devoir; il y a quelque chose d'É» picure, dans Moïse et dans Pythagore, dans » Zénon et dans le Christ (3). »

39. — Moïse, selon M. Charma, ne donne d'autre sanction à ses lois, que les *châtimens sensibles de la vie présente*. Partout il nous montre un Dieu jaloux, et terrible dans ses vengeances. « Ce n'est pas que le Dieu des ven» geances ne soit aussi parfois le Dieu des mi» séricordes;... mais la bénédiction n'est que » passagère et accessoire; la malédiction revient » constante; c'est évidemment le mobile ca» pital... La sanction divine, comme la sanc» tion humaine (dans les livres de Moïse), » c'est un déchirement sensible, c'est une » douleur. Le châtiment d'ailleurs s'attaque » partout *à la vie actuelle*; il n'attend pas, pour » aborder le coupable, une existence ulté» rieure, vraie ou fausse, certaine ou probable; » c'est ici-bas qu'il saisit sa victime et l'immole. » Le peuple hébreu (je ne sors pas du *Penta» teuque*) n'a évidemment, sur le siége de la » vie, sur le sujet du sentiment et de la pensée, » que des notions imparfaites et erronées; » l'ame, pour lui, c'est le sang. Ce n'est pas » en se faisant une semblable idée du principe » vital, qu'il en pouvoit rêver l'éternelle, ou » seulement l'immortelle durée (4). »

40. — Pythagore fait un pas de plus que Moïse : il donne pour sanction à la morale, *les châtimens sensibles d'une autre vie*. « Ce » dogme pythagoricien, dit M. Charma, est » un immense progrès sur la législation de » Moïse (5). »

41. — Zénon va plus loin, et met la sanction du devoir, non plus dans la sensibilité physique, mais dans la *sensibilité morale*, dans *la paix du cœur, qui est ici-bas la récompense de la vertu*. « De même que d'abord le principe » égyptien devoit menacer le présent, pour » s'attaquer ensuite à l'avenir; de même le » principe grec, avant de tourner nos yeux vers

(1) Dans ce chapitre, comme dans plusieurs autres endroits de son ouvrage, l'auteur ne cherche pas même à dissimuler son profond mépris pour la religion et pour ses ministres. Remarquez en particulier dans la *Préface*, pages XII et suivantes; et dans le chapitre Ier de la *seconde partie*, les pages 351, 358-361, 400, etc. 440, etc. Nous aurons bientôt occasion de citer quelques-uns de ces passages.

(2) Charma, *Essai*; 2e partie, chap. 2, page 420.

(3) *Ibid.* page 422.

(4) *Ibid.* chap. 1, pages 359-361; chap. 2, page 423.

(5) *Ibid.* chap. 2, pages 424 et 425; chap. 1, page 361, etc.

» le ciel, devoit les fixer sur la terre. Telle fut » la tâche de Zénon. Le stoïcisme admire et » bénit ses dieux, mais il n'en attend rien au » delà de cette vie; c'est au cœur de l'homme » de bien qu'il place son Eden; la vertu, c'est » le bonheur (1). »

42. — Enfin, par un dernier progrès, le Christ donne pour sanction au devoir, *la récompense morale d'une autre vie.* « Un progrès » restoit à faire, dit M. Charma; le mobile » accepté par le Portique étoit incontestablement supérieur à ceux qui avoient jusque-là » conduit l'humanité. Il ne falloit que le déplacer, pour l'élever au-dessus de lui-même; » et comme Pythagore avoit affoibli, en la reléguant dans un lointain indéterminé, l'émotion corporelle, à laquelle Moïse, en l'attachant au premier plan, laissoit toute son » énergie, on pouvoit de même affoiblir l'émotion morale, en la transportant de la vie » actuelle dans une vie ultérieure. Le christianisme, en substituant l'humilité à l'orgueil, » détruit dans sa racine la satisfaction de soi-même, et par cela seul anéantit la sanction » stoïcienne. Le bonheur n'est plus ici-bas; le » chrétien ne le cherche point dans cette vallée » de larmes; il le trouvera, si sa vie le mérite, » dans un monde meilleur.

43. — « Ainsi la moralité humaine s'est graduellement élevée, en passant successivement » par les quatre grandes époques, à chacune » desquelles nous avons assigné son caractère » distinctif. Nous ne voulons pas dire que » chacun de ces systèmes se soit rigoureusement renfermé dans le principe dont nous le » regardons comme le représentant... Il y a » déjà quelque sanction morale à Crotone et » dans l'antique Jérusalem; Athènes et la » Jérusalem nouvelle frémissent encore à la » pensée d'une sanction toute matérielle; mais » enfin ce qui domine dans Moïse, c'est la punition physique infligée dès ce monde; dans » Pythagore, la punition physique rapportée à » une vie à venir; dans Zénon, c'est la récompense morale, suivant immédiatement le mérite; dans le Christ, la récompense morale » qu'une vie ultérieure promet à la vertu. » L'ordre dans lequel nous avons placé ces systèmes, n'est pas seulement chronologique, il » est rationnel. Pythagore devoit succéder à » Moïse, Zénon à Pythagore, le Christ à Zénon. » L'intelligence ne comprend point la suppression des intermédiaires, ni la succession » immédiate des extrêmes. *Nous tenons comme* » *démontrée l'origine grecque du christianisme;* » et nous ne perdrons pas ici le temps à réfuter » Baltus (2). Ce grand système religieux, qui » nous a faits ce que nous sommes, n'a pu être, » comme sembleroit l'indiquer la place qu'occupe son berceau, l'héritier direct de la religion juive : c'est au paganisme, qui croyoit » à l'immortalité, c'est à la philosophie socratique, qui prêchoit l'amour, qu'il a véritablement succédé. La Grèce et Rome avoient » seules ménagé les transitions nécessaires, qui » pouvoient rapprocher et unir la pensée juive » et la pensée chrétienne (3). »

44. — Mais quelque belles et utiles que fussent ces doctrines, eu égard au temps et aux circonstances, elles ne sont point parfaites et achevées : *elles pèchent toutes par leur base : elles renferment toutes un vice capital, en fondant constamment et uniquement le devoir sur le bonheur, ou sur l'intérêt personnel.* « Tout acte » salarié, fait en vue du salaire qui l'attend, » peut tout au plus être innocent, dit M. Charma; » il ne sauroit être moralement bon...., surtout si le salaire dépasse, dans votre estime, » le sacrifice auquel il fait équilibre.... Moïse » et Pythagore, Zénon et le Christ, appuient » également sur le *moi* et l'amour qu'il se porte, » l'édifice de la moralité humaine. Tous ont » subordonné le devoir au plaisir (4). »

45. — Après avoir ainsi apprécié les anciens systèmes, M. Charma expose, dans le troisième chapitre, les *théories morales qui, depuis deux siècles, ont travaillé à perfectionner les anciennes : il observe avec intérêt et avec admiration, l'humanité libre, travaillant de ses mains à sa dignité et à sa grandeur* (5). « Nos développemens rationnels, dit-il, en s'étendant de » plus en plus, dévoilent peu à peu aux intelligences avancées, *ce qu'il y a d'étroit et d'irrationnel dans les doctrines anciennes*, et leur » enlèvent chaque jour leurs serviteurs les plus » fidèles (6). »

46. — Les nouvelles théories qui, *depuis*

(1) Charma, *Essai*; 2e partie, chap. 2, page 428; chap. 1, page 387, etc.

(2) L'auteur fait ici allusion à l'ouvrage du P. Baltus, intitulé : *Défense des saints Pères accusés de Platonisme. Paris*, 1711, *in-4o*. Cet ouvrage a pour but, de réfuter le système de quelques ministres protestans, qui regardoient les principaux dogmes du christianisme comme des opinions purement humaines, inventées par les Pères du second et du troisième siècles, imbus de la doctrine de Platon. Voyez, à ce sujet, le *Dictionnaire Théol.* de Bergier; article *Platonisme*.

(3) Charma, *Essai*; chap. 2, pages 428-430.

(4) *Ibid.* pages 433-436, 421-423.

(5) *Ibid.* chap. 2, page 421.

(6) *Ibid.* chap. 3, page 440.

deux siècles, ont de plus en plus brisé avec le principe chrétien, peuvent, selon M. Charma, se réduire à trois principales, savoir : *la théorie du pur amour*, *la théorie sympathique*, et *la théorie rationaliste* (1).

1° La *théorie du pur amour* ou le *Quiétisme*, car ces deux choses sont identiques, selon l'auteur, fonde le devoir sur l'*amour filial de Dieu*, ou sur l'*amour pur de la volonté divine*. Molinos, madame Guyon et Fénelon, sont les véritables fondateurs de cette théorie, insinuée, il est vrai, bien avant eux, par les anciens mystiques, mais non formulée avec assez de précision (2).

2° La *théorie sympathique* fonde le devoir sur l'*amour de nos semblables*, ou sur l'*intérêt général de l'humanité*. Adam Smith est le principal défenseur de cette opinion (3).

3° Enfin la *théorie rationaliste* fonde le devoir sur la *conception pure du bien absolu*. Cette théorie, que M. Charma regarde comme *une des gloires de l'Allemagne*, a pour auteur le célèbre Kant ; et elle compte M. Victor Cousin parmi ses plus illustres défenseurs (4).

47. — Ces trois systèmes, selon M. Charma, « prenant l'humanité morale au degré où le » christianisme l'a portée, ont fait et font encore » pour l'élever plus haut, un généreux effort. » *Ils essaient de secouer le joug de l'égoïsme ancien*; mais ils n'y parviennent pas (5).

Le *Quiétisme* croit fonder le devoir sur un motif entièrement désintéressé : c'est une erreur ; l'*amour pur*, dans cette théorie, *n'est qu'un mot*; car l'homme cherche son plaisir dans ce *prétendu amour pur* (6).

Le *théorie sympathique* mérite le même reproche ; car la *sympathie*, comme toutes nos affections, *a son origine dans l'amour du plaisir*; et par conséquent elle est *essentiellement intéressée* (7).

La *théorie rationaliste* elle-même, quoique bien supérieure aux deux autres, ne s'élève pas encore au *désintéressement absolu* ; car elle admet, comme une conséquence de ses principes, *que le bonheur ou la félicité suprême est le prix de la vertu* ; et par là *elle renverse d'une main ce qu'elle édifie de l'autre* (8). D'où l'auteur conclut, que la théorie même de Kant, sur la base de la moralité, n'est, comme les théories précédentes, qu'une *doctrine d'initiation ou de transition*; que le véritable fondement du devoir ou de l'obligation morale n'a pas encore été assigné ; et que, *dans toutes les théories passées et présentes, l'homme n'est qu'un esclave de la sensibilité ou de l'égoïsme* (9).

48. — Nous n'avons pas besoin de remarquer tout ce qu'un pareil système a d'impie, et d'injurieux à la religion. Il est évident que, dans le sentiment de M. Charma, toutes les religions sans exception, la religion juive et la religion chrétienne elles-mêmes, ne sont que des inventions humaines, des doctrines d'*initiation ou de transition*, dont les progrès de la philosophie moderne ont démontré l'insuffisance, et même la fausseté. Ce qu'il y a de plus déplorable, c'est que cette théorie est présentée par l'auteur, avec un air d'assurance, avec une apparence d'érudition philosophique et historique, propres à éblouir une foule de lecteurs légers et superficiels. Il paroît, en effet, que M. Charma a obtenu ce déplorable succès auprès d'un certain nombre de jeunes auditeurs, trop peu en garde contre ses paradoxes, et dont plusieurs n'étoient déjà que trop disposés à applaudir des doctrines subversives de toute religion et de toute morale.

Nous ne croyons pas sans doute que son système ait jamais fait, ou puisse jamais faire école : nous doutons même que l'auteur soit parvenu à le persuader à un seul de ses auditeurs ou de ses lecteurs : mais en reproduisant,

(1) Charma, *Essai*; chap. 3, page 444.

(2) *Ibid.* pages 444-447.

(3) *Ibid.* pages 450-459.

(4) *Ibid.* pages 459-466. Il s'en faut beaucoup que M. Cousin soit aussi favorable au système de M. Charma, que bien des lecteurs seront tentés de le croire, en voyant celui-ci invoquer, avec tant de confiance, l'autorité de M. Cousin, à l'appui de quelques-unes de ses assertions. Il est vrai que M. Cousin donne pour fondement à l'*obligation morale*, *l'idée* ou *la conception pure du bien absolu*, (Cousin, *Hist. de la Philos. du dix-huitième siècle*; tome II, 20e *leçon*, page 264, etc. — *Cours de Philos. de* 1818, *sur le fondement des idées absolues*; leçons 30-38.) mais on ne voit nulle part qu'il attribue à Kant l'invention de cette théorie, ni qu'il regarde, avec M. Charma, toutes les anciennes théories philosophiques et riligieuses, comme fondées sur *l'égoïsme* ou *l'intérêt personnel*. Bien plus, il est certain que M. Cousin attribue à Socrate et à Platon la doctrine de Kant, qui place, dans les *idées absolues*, le fondement de l'*obligation morale*. (*Œuvr. de Platon, traduites par V. Cousin*; tome 1er, page 5 ; tome II, pages 276, etc.) M. Cousin regarde d'ailleurs comme incontestable, un fait très-difficile à concilier avec la théorie de M. Charma, savoir, que, dans tous les temps et tous les pays du monde, *l'idée absolue du bien moral a présidé à la conduite humaine, au moins aussi souvent que l'intérêt personnel*. (*Cours de* 1818, *leçon* 31e, page 317.) Aussi nous ne doutons pas que M. Cousin, avec tous les hommes instruits, ne regarde comme un étrange paradoxe, cette assertion de M. Charma, que, dans tous les anciens systèmes philosophiques et religieux, et même dans les principes du christianisme, *l'amour pur n'est qu'un mot* sans aucune réalité, et l'homme le plus vertueux *n'est qu'un esclave de la sensibilité ou de l'égoïsme*. (Charma, *Essai*; pages 471, 485.)

(5) Charma, *Essai*; chap. 4 : pages 466, 482, etc.

(6) *Ibid.* pages 470 et 471.

(7) *Idid.* pages 472-478.

(8) *Ibid.* pages 478-482.

(9) *Ibid.* pages 484-486.

sous une forme nouvelle, plusieurs erreurs de l'incrédulité moderne, il a déjà semé et il peut encore semer bien des doutes sur les vérités fondamentales de la religion et de la morale. Tels sont les motifs qui nous engagent à examiner ici, en peu de mots, un système qui n'a rien d'ailleurs de séduisant, pour un esprit solide, et qui n'est appuyé jusqu'ici d'aucun suffrage remarquable.

§ II.

Réfutation de ce système.

49. — Funestes effets de l'esprit de système.
50. — Dans quels écarts il a entraîné M. Charma.

49. — Rien n'est plus ordinaire aux ennemis de la religion, que de trancher et de décider, avec une incroyable assurance, sur les choses qu'ils connoissent le moins. C'est le défaut que l'apôtre saint Paul reprochoit aux faux docteurs de son temps, dont il trace le caractère en ces termes : « Ils s'érigent en doc- » teurs de la loi, sans savoir ce qu'ils disent, » ni ce qu'ils avancent avec le plus de har- » diesse (1). » Tel est aussi le résultat ordinaire de l'esprit de système, même dans les hommes que la justesse et la pénétration de leur esprit sembleroient devoir préserver davantage de ce défaut; à plus forte raison, dans ceux qui ne possèdent pas, à un certain degré, ces qualités si essentielles.

50. — Il ne faut qu'un peu de réflexion sur la théorie de M. Charma, pour voir jusqu'à quel point l'esprit de système l'a entraîné dans ce défaut. Il est certain, en effet, que toute sa théorie (pour ne pas parler ici des autres paradoxes qu'elle suppose ou qu'elle renferme) est fondée sur les plus fausses notions de la *religion des anciens Hébreux*, de la *morale chrétienne en général*, et de la *théologie mystique en particulier;* en sorte que, pour renverser le système de M. Charma, il suffit de rappeler, sur ces trois points, et particulièrement sur le premier, quelques principes certains et incontestables.

I. — *Erreurs de M. Charma sur la religion des anciens Hébreux.*

51. — Deux suppositions étranges de cet auteur.
52. — L'immortalité de l'ame connue des anciens Hébreux.
53. — *Première preuve*, tirée de la croyance universelle des peuples anciens.
54. — *Deuxième preuve*, tirée des livres de Moïse.
55. — L'histoire de Caïn et d'Abel suppose la croyance de l'immortalité de l'ame.
56. — Le *tombeau* clairement distingué par Moïse d'avec le *séjour des morts*.
57. — L'immortalité de l'ame clairement admise par Jacob.
58. — La prohibition des pratiques de la *nécromancie*, suppose clairement ce dogme.
59. — Pourquoi Moïse ne l'enseigne pas directement.
60. — Vaines difficultés de M. Charma.
61. — Matérialisme imputé aux anciens Hébreux.
62. — Cette difficulté est étrangère à la question principale.
63. — Les anciens Hébreux justifiés du reproche de matérialisme.
64. — *L'amour pur* de Dieu, ordonné dans le *Pentateuque*.
65. — Ce précepte inculqué en plusieurs endroits de ce livre.
66. — Pratique de *l'amour pur* chez les anciens Hébreux.
67. — Idée touchante de la bonté divine, dans les livres de Moïse.

51. — L'auteur suppose, comme des principes évidens, 1° *que Moïse et les Hébreux de son temps ignoroient absolument le dogme de l'immortalité de l'âme;* 2° *que la législation de Moïse fonde uniquement et constamment le devoir sur le bonheur ou l'intérêt personnel* (2). Rien de plus évidemment faux que ces deux assertions, empruntées à quelques impies du dernier siècle (3), et depuis long-temps réfutées par les plus célèbres apologistes de la religion.

52. — 1° Pour ce qui regarde, en premier lieu, le dogme de l'*immortalité de l'ame* (4), bien loin que l'ignorance de Moïse et des anciens Hébreux, sur ce point, soit une chose évidente, le contraire est clairement établi par des preuves décisives, et dont la force n'est contestée que par des écrivains impies, ou malheureusement connus pour la hardiesse et la témérité de leurs opinions.

53. — La première preuve se tire de la *croyance universelle des peuples anciens*, dès le temps de Moïse, et même bien avant ce célèbre législateur. En effet, il est généralement reconnu que la croyance de l'immortalité de l'ame et d'un état futur, remonte aux premiers âges du monde (5). Ce fait important n'est pas

(1) I *Tim.* I, 7.

(2) Charma, *Essai*; pages 432, 433, *et alibi passim*.

(3) La première de ces assertions est empruntée à Voltaire, Bolyngbroke, Leclerc, et plusieurs *Protestans naturalistes*; la seconde, à l'auteur du livre des *Mœurs*. (Vincent Toussaint.)

(4) On peut consulter, à ce sujet, la *Dissertation sur la nature de l'ame*, dans le tome VIII de la *Bible de Vence*.—Leland, *Démonstrat. évangél.* tome IV, chap. 2.—Bullet, *Réponses critiques*; tome I, page 175, etc. — Guénée, *Lettres de quelques Juifs*; tome II, 3e *partie*, *Lettre* 4e. — Bergier, *Dict. Théol.* article *Ame*. — De la Luzerne, *Dissert. sur la loi nat.* chap. 3, art. 2, n. 22, etc.—Janssens, *Hermeneutica sacra*; tome I, § 15.

(5) Leland, *ubi supra*; n. 1.

contesté par ceux mêmes qui révoquent en doute la croyance de Moïse et des anciens Hébreux sur ce point. Voltaire, Bolyngbroke, M. Charma lui-même, admettent ce fait, particulièrement à l'égard de l'Egypte, où les Juifs avoient fait un séjour de deux cents ans, avant la législation de Moïse, et où ce législateur célèbre avoit puisé, selon M. Charma, le fond de son système. « L'Egypte, dit-il, » avoit ses couvens de prêtres; c'étoit le type » de la famille établie par le philosophe grec » (Pythagore). Elle avoit son despotisme sa- » cerdotal; le gouvernement théocratique du » législateur hébreu n'en est qu'une variété. La » loi y connoissoit le glaive qui frappe dès ce » monde; la religion, par un symbole dont les » initiés savoient le sens et la portée, mettoit à » côté du jugement immédiat qui atteignoit la » vie, un jugement ultérieur qui atteignoit la » mort. Tous les élémens que nous avons » trouvés épars et isolés dans la Grèce antique, » et sur les rives du Jourdain, nous les retrou- » vons unis et confondus sur les bords du » Nil (1). » Quelle apparence, après cela, que Moïse, et les Hébreux qu'il avoit sous sa conduite, aient ignoré le dogme fondamental de l'immortalité de l'ame? Quoi? Abraham, venu de la Chaldée, où l'immortalité de l'âme étoit crue, n'auroit pas transmis cette importante vérité à ses descendans? Le peuple d'Israël, qui s'est formé en Egypte, et qui y a fait un si long séjour; Moïse, qui étoit instruit de toutes les sciences des Egyptiens, auroient ignoré un dogme, dont cette nation étoit si fortement persuadée, qu'elle en faisoit la base de son gouvernement? Les Juifs, qui se croyoient les seuls dépositaires de la véritable religion, qui n'avoient que de l'horreur et de l'éloignement pour les peuples idolâtres, auroient emprunté un dogme si important, pendant leur séjour à Babylone, aux Chaldéens, qu'ils regardoient comme leurs oppresseurs et leurs tyrans? Y a-t-il, en tout cela, l'ombre de vraisemblance?

54. Mais abandonnons, pour un moment, ces présomptions, quelque fortes qu'elles soient, pour venir à des preuves positives et sans réplique, je veux dire, aux témoignages que nous offrent les écrits de Moïse. Il est impossible en effet de supposer le dogme dont il s'agit, plus clairement que ne le fait ce grand législateur, en plusieurs endroits du *Pentateuque*. Nous nous contenterons de rappeler ici quelques-uns des plus remarquables.

55. — Lorsque Caïn méditoit le premier crime qui souilla la terre, Dieu, pour l'en détourner, lui dit : « Si tu fais le bien, n'en » recevras-tu pas le salaire? Si au contraire tu » fais le mal, (le châtiment de) ton crime ne » sera-t-il pas aussitôt devant toi (2)? » Le salaire que Dieu promet ici à la vertu, n'est certainement pas une récompense temporelle; car quel a été, dans ce monde, le prix de la piété d'Abel? Une mort violente et prématurée. Puisque, selon la parole divine, il a dû être récompensé, il l'a donc été dans une autre vie que celle-ci.

56. — Plusieurs passages du *Pentateuque* distinguent clairement le *tombeau*, où le corps est déposé après la mort (*heber*), d'avec l'*enfer*, ou le séjour commun des âmes après la mort (*schéol*). De là ces expressions si fréquentes dans les livres de Moïse, à l'occasion de la mort des patriarches : *se réunir à son peuple*, *aller rejoindre ses peuples*, c'est-à-dire, ses ancêtres (3). Il est impossible d'entendre ces paroles dans le sens de la sépulture, ou de la déposition du corps dans le tombeau des ancêtres; car l'écrivain sacré emploie ces expressions, même en parlant de la mort d'Abraham, d'Aaron et de Moïse, dont les tombeaux se trouvoient à de grandes distances de ceux de leurs ancêtres. Les pères d'Abraham étoient enterrés en Mésopotamie; et ce patriarche le fut à Hébron, dans la terre de Chanaan, à côté de Sara son épouse. Aaron et Moïse ne furent pas non plus ensevelis dans le tombeau de leurs ancêtres, mais dans le désert, où ils moururent, avant l'arrivée des Israélites dans la terre promise.

57. — Jacob, inconsolable de la mort de Joseph, s'écrie dans l'excès de sa douleur : « Je » pleurerai toujours, jusqu'à ce que j'aille re- » joindre mon fils dans l'*enfer* (*schéol*) (4). » Assurément Jacob ne parle pas ici de rejoindre son fils dans le *tombeau*, puisqu'il est persuadé que son fils a été *dévoré par une bête féroce*. Il parle donc de le rejoindre dans le *séjour des morts*.

Le même patriarche, parlant de sa vie, l'appelle un *pèlerinage* (5). Cette expression seroit inexacte, elle n'auroit même aucun sens, si la vie présente ne conduisoit pas à une meilleure,

(1) Charma, *Essai*; page 376.

(2) *Genes.* III, 7.

(3) *Ibid.* XXV, 8; XXXV, 29. — *Num.* XX, 24; XXVII, 13. — *Deut.* XXXII, 50.

(4) *Genes.* XXXVII, 35.

(5) *Ibid.* XLVII, 9.

comme un voyage conduit au terme qu'on se propose. Ce raisonnement semble d'autant plus décisif, que c'est un de ceux qu'on a coutume d'employer, pour montrer que les anciens peuples, et particulièrement les Egyptiens, croyoient à l'immortalité de l'ame. « Vous » vous étonnez, dit Bossuet (1), de voir tant de » magnificence dans les sépulcres de l'Egypte. » C'est qu'outre qu'on les érigeoit comme des » monumens sacrés, pour porter aux siècles » futurs la mémoire des grands princes, on les » regardoit encore comme des *demeures éter-* » *nelles* (2). Les maisons étoient appelées des » *hôtelleries,* où l'on n'étoit qu'en passant, et » pendant une vie trop courte pour terminer » tous nos desseins; mais les maisons véritables » étoient les tombeaux, que nous devions ha- » biter durant des siècles infinis. »

58. — Il est expressément défendu aux Hébreux, dans le *Deutéronome,* de recourir aux pratiques de la *nécromancie,* alors en usage parmi les Chananéens, pour évoquer et interroger les morts; cet usage est représenté par Moïse, comme une *abomination,* digne des plus terribles châtimens (3). Une pareille défense suppose manifestement que les Hébreux croyoient à la permanence des ames après la mort; car n'eût-il pas été ridicule de faire cette défense à un peuple qui n'eût pas reconnu cette permanence? Un peuple qui seroit persuadé que tout finit pour nous avec la vie, ne pourroit avoir la pensée d'interroger les morts; et il seroit évidemment inutile de le lui défendre. Ce raisonnement est encore un de ceux que les savans ont employé avec plus de confiance, pour établir la croyance des anciens peuples sur l'immortalité de l'ame (4). Seroit-il donc moins décisif par rapport aux Hébreux, que par rapport aux autres peuples?

59. — Après des témoignages si clairs et si précis, dira-t-on que Moïse n'enseigne nulle part le dogme de l'immortalité de l'ame, qu'il ne le prouve pas, qu'il n'ordonne pas de le croire? Sans doute, il n'enseigne pas ce dogme *directement,* il ne le prouve pas *ex professo,* il n'ordonne pas *expressément* de le croire; la raison en est simple et évidente : c'est que tout cela n'étoit pas nécessaire. Quelle nécessité en effet d'*enseigner directement*, et de prouver *ex professo,* un dogme que les Juifs connoissoient par la tradition de leurs pères, et dont ils n'avoient pas le moindre doute? A quoi bon leur *faire une loi* de cette croyance universellement reconnue parmi eux? « La simple supposition » qu'il en fait, en rapportant des faits anciens, » dit avec raison le cardinal de la Luzerne, a » bien plus de force (pour démontrer la croyance » des Hébreux de son temps) que n'auroit un » enseignement positif. S'il établissoit formel- » lement ce dogme, on objecteroit que c'est » lui qui l'a appris à son peuple; s'il cherchoit » à le prouver, on ne manqueroit pas d'en » conclure que les Israélites n'y croyoient pas. » Mais lorsqu'il rapporte, simplement et sans » réflexion, des faits qui le supposent, il est » clair qu'il parle à des gens qui en avoient » antérieurement la connoissance et la persua- » sion (5). »

60. Tous ces raisonnemens, comme on voit, sont fondés sur des faits clairement énoncés dans le *Pentateuque,* et non, comme le suppose M. Charma, sur des interprétations forcées, sur une *subtilité intéressée à fouiller la métaphore avec toutes ses ressources, pour trouver, dans quelques lignes clair-semées, le vague pressentiment d'une existence future.* Aussi M. Charma n'oppose-t-il à ces raisonnemens que des assertions sans preuve, de simples dénégations, très-commodes, il est vrai, pour la défense d'un systême, mais très-peu convaincantes pour un esprit droit et sans préjugés.

61. — « Le peuple hébreu, dit-il, n'a évi- » demment, sur le siége de la vie, sur le sujet » du sentiment et de la pensée, que des no- » tions imparfaites et erronées : l'ame, pour » lui, c'est le sang... Ce n'est pas en se faisant » une semblable idée du principe vital, qu'il » en pouvoit rêver l'éternelle ou seulement » l'immortelle durée.... La bonne foi sans pas- » sion et sans prisme chercheroit en vain, dans » la société israélite, quelque trace de *spiritua-* » *lisme :* elle ne voit partout que l'empreinte » d'un *matérialisme grossier* (6). »

62. — M. Charma n'eût jamais avancé de pareilles assertions, s'il eût fait réflexion que l'immortalité de l'ame a été admise autrefois, et l'est encore aujourd'hui, par une multitude d'hommes, qui n'avoient ou n'ont encore, *sur la nature de l'ame, que des notions imparfaites et erronées.* Il est certain en effet que les peuples anciens, et même les plus célèbres philosophes

(1) Bossuet, *Hist. univers.* 3e partie, chap. 3, page 466.
(2) *Diod. Sic.* lib. I, sect. 2, n. 13.
(3) *Deutoron.* XVIII, 10, etc.
(4) Fréret, *Observations sur les oracles rendus par les ames des morts*; parmi les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*; tome XXIII de l'édition *in-4°*, et XXXVIII de l'édition *in-12*.
(5) De la Luzerne, *Dissert. sur la loi naturelle*; chap. 3, n. 24.
(6) Charma, *Essai*; page 360.

de l'antiquité, sans en excepter Platon, n'avoient là-dessus *que des notions imparfaites* (1). De nos jours encore, malgré les progrès de la philosophie et de la civilisation, combien de particuliers, même parmi les chrétiens, sont intimement persuadés de l'immortalité de l'ame, sans avoir des notions exactes sur sa nature et sa spiritualité ? Seroit-il bien étonnant que la science des anciens Hébreux eût été, à cet égard, aussi imparfaite que celle des peuples modernes ? Et que pourroit-on en conclure contre la persuasion des anciens Hébreux, relativement à l'immortalité de l'ame ?

63. — Mais est-il bien certain que ceux-ci aient été aussi ignorans que M. Charma le suppose, *sur la nature de l'ame,* et que toute *la société israélite ait été empreinte d'un matérialisme grossier?* Bien loin que la chose soit évidente, on peut avancer avec confiance, que la *bonne foi sans passion et sans prisme* n'oseroit condamner là-dessus le peuple hébreu, aussi facilement que le fait M. Charma. Il paroît même très-certain, que Moïse, et les hommes instruits de sa nation, avoient, *sur la nature de l'ame*, des notions beaucoup plus exactes qu'on ne les trouve chez les autres peuples, et même chez les plus célèbres philosophes de l'antiquité. Qu'on lise en effet avec attention, l'histoire de la création de l'homme, telle que Moïse la rapporte. Les deux substances dont l'homme se compose, y sont marquées distinctement : *Dieu forme d'abord le corps du limon de la terre;* puis, *il l'anime de son souffle; il le fait à son image et à sa ressemblance* (2). Or ce *souffle divin* dont le corps est animé, cette *image* et cette *ressemblance de Dieu* imprimée dans l'homme, ne sont point un *souffle matériel*, une *image* et une *ressemblance corporelles,* mais un *souffle spirituel,* une *image* et une *ressemblance spirituelle et invisible;* car c'est la doctrine constante de Moïse, que la nature de Dieu n'a rien de corporel et de sensible; qu'il ne peut être représenté par aucune figure, sans une horrible impiété, sans une véritable idolâtrie (3); d'où il suit clairement que, dans le sentiment de Moïse, l'homme est l'*image de Dieu*, non par le corps, ou par la forme sensible, mais par quelque chose de surajouté au corps, et de réellement distingué du corps, c'est-à-dire par l'ame intelligente et raisonnable (4).

64. — 2° La seconde supposition de M. Charma, que la législation de Moïse *fonde constamment et uniquement le devoir sur le bonheur, ou sur l'intérêt personnel*, est aussi évidemment fausse que la première (5). Il est certain en effet que la première et la principale des lois morales, contenues dans le *Pentateuque*, prescrit à tous les Israélites sans distinction, *l'amour de Dieu, et même l'amour le plus pur et le plus constant.* Voici l'explication que Moïse lui-même donne du premier commandement. « Ecoute, » Israël : le Seigneur notre Dieu est le seul » Seigneur. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, » de tout ton cœur, de toute ton ame et de toutes » tes forces. Ces commandemens que je te fais » aujourd'hui, seront gravés dans ton cœur; tu » en instruiras tes enfans; tu les méditeras dans » ta maison, dans tes voyages, le soir avant ton » sommeil, et le matin à ton réveil : tu les » attacheras comme un souvenir à tes mains, » et tu les placeras comme un tableau devant » tes yeux; tu les écriras sur le seuil et sur les » portes de tes maisons (6). » Rien de plus décisif que ces paroles, contre le système de M. Charma. Moïse prescrit à tous les Israélites sans exception, *d'aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur ame et de toutes leurs forces*, par conséquent, selon le sens naturel des termes, et le sentiment universel des interprètes, de l'aimer *par-dessus toutes choses,* de l'aimer *plus qu'eux-mêmes, plus que leur bonheur, ou leur intérêt personnel.* Ce *pur amour,* selon le premier précepte du Décalogue, ne doit pas être un *sentiment rare et passager,* mais un *sentiment constant et habituel*, un sentiment de tous les jours, et de tous les momens, un sentiment inséparable, en quelque sorte, de tous les actes et de toutes les démarches de la vie.

65. — Ce n'est pas une seule fois et en passant, que Moïse parle de ce grand précepte : il le répète plusieurs fois, et presque à toutes les pages du *Deutéronome.* « Maintenant donc, » Israël, dit-il, qu'est-ce que le Seigneur ton » Dieu demande de toi, sinon que tu craignes

(1) Rollin, *Hist. ancienne*, tome XIII, page 52, etc.— *Voyage d'Anacharsis*; tome V, chap. 59, page 49, etc.

(2) *Genes.* I, 26, 27; II, 7.

(3) *Exod.* XX, 4, 5.— *Levit.* XXVI, 1.— *Deuteronom.* IV, 15; V, 8.

(4) Voyez, pour le développement de cette preuve, Bossuet *Elev. sur les Mysteres*; 4e sem. 11e *elev.*— *Hist. univ.* 2e *partie*, chap. 1er, page 164. — *Connaissance de Dieu et de soi-même;* chap. 4, n. 8.

(5) Bullet, dans ses *Réponses critiques*, (tome II, p, 120, etc.) a clairement réfuté cette assertion de l'auteur du livre des *Mœurs.* Fénelon avoit établi, long-temps auparavant, la véritable doctrine, sur ce point, dans ses *Lettres sur la Religion.* Voyez, en particulier, *Lettre* 1re; chap. 5, page 314. *Lettre* 3e; page 378, etc.

(6) *Deut.* VI, 4-9.

» le Seigneur ton Dieu, que tu marches dans » ses voies, *que tu l'aimes et que tu le serves, de » tout ton cœur et de toute ton ame* (1)? » On retrouve les mêmes paroles, dans plusieurs autres passages du même livre, que nous omettons, pour éviter des répétitions inutiles (2).

66. — Mais ce qu'on doit surtout remarquer, c'est que cette doctrine du saint législateur n'étoit pas, chez les Hébreux, une simple spéculation, et qu'elle se manifestoit habituellement, dans leurs cérémonies religieuses, par les plus touchantes expressions que l'amour et la reconnoissance puissent inspirer à des cœurs sensibles. Pour nous renfermer ici dans le *Pentateuque* (3), nous rappellerons seulement les deux *Cantiques de Moïse*, destinés, comme on sait, à perpétuer parmi les Israélites le souvenir et la reconnoissance des prodiges que Dieu avoit opérés en leur faveur, au sortir de l'Egypte, et pendant tout le temps de leur séjour dans le désert (4). Il faudroit être tout-à-fait insensible, pour n'être pas frappé de tout ce qu'il y a de pathétique et de sublime dans ces deux cantiques, regardés comme des chefs-d'œuvre, par les plus célèbres littérateurs soit anciens, soit modernes. Où trouver en particulier une peinture plus touchante et plus gracieuse de la bonté divine, que celle dont le dernier cantique de Moïse nous offre les traits. « Israël étoit comme un enfant abandonné dans » une terre déserte, et dans une affreuse solitude. Dieu l'a trouvé, a pris soin de lui, et » l'a gardé comme la prunelle de ses yeux. » Semblable à un aigle qui veille sur son nid, » couve amoureusement ses petits, étend ses » plumes pour les recevoir, et les transporte » sur ses ailes; ainsi le Seigneur a pris soin » de son peuple, et n'a partagé avec personne » sa tendre sollicitude. Il l'a mis en possession » d'un pays excellent, et lui en a fait manger » les fruits; il lui a fait couler le miel du sein » de la pierre, et l'huile des rochers les plus » durs; il l'a rassasié du lait des troupeaux et » de la graisse des béliers; il l'a nourri du plus » pur froment, et lui a fait boire le vin le plus » exquis (5). »

67. — M. Charma ignoroit certainement, ou du moins il avoit entièrement perdu de vue, ces passages si formels et si remarquables, lorsqu'il représentoit le Dieu des Israélites sous des traits si odieux, à l'occasion des vengeances et des châtimens dont il menace les transgresseurs de ses lois. Si M. Charma se fût borné à dire, que la perfection absolue de Dieu, et ses bontés sans nombre envers son peuple, n'étoient pas les seuls motifs par lesquels il l'excitât à l'observation de ses lois; qu'à ces motifs d'amour et de reconnoissance, il ajoutoit souvent ceux de la crainte et de la terreur, pour contenir plus efficacement dans le devoir un peuple ignorant et grossier; il n'eût rien dit que de très-conforme à l'histoire sainte, et au sentiment universel. Mais avancer, comme il fait avec tant de confiance, que les titres les plus affectionnés de Dieu, dans les livres de Moïse, sont ceux de *Dieu jaloux*, de *Dieu fort*, de *Dieu terrible*, de *Dieu des vengeances; qu'une fois dans un accès de bonté, l'Eternel pourra dire* (dans ces livres) : *Aimez votre Dieu; mais qu'à chaque instant du jour, il s'écriera : Craignez-moi*, etc.; *qu'on chercheroit en vain, dans ces mêmes livres, un cantique d'amour, un hymne de reconnoissance* (6); c'est visiblement méconnoître et contredire ouvertement la doctrine de Moïse. Il suffit en effet de lire avec attention les écrits de ce saint législateur, pour voir que les titres de *Dieu bon*, de *Dieu infiniment aimable*, sont ceux que Dieu affectionne le plus dans le *Pentateuque*, aussi bien que dans les autres livres de la Bible; que les sentimens de la reconnoissance et de l'amour y sont exprimés dans des hymnes aussi remarquables sous le rapport de la poésie, que sous le rapport de la piété; enfin que ces sentimens d'amour et de reconnoissance sont ceux que Dieu cherche principalement à inspirer à son peuple. C'est ce qui résulte clairement des passages mêmes du *Pentateuque*, où Dieu menace de sa vengeance les infracteurs de ses lois. Qu'on lise en particulier, dans le 20e chapitre de l'*Exode*, l'exposition du premier commandement, qui défend sous des peines si sévères le culte des idoles. « Vous ne les adorerez

(1) *Deut.* x, 12.

(2) *Ibid.* xi, 13; xix, 9; xxx, 6; et alibi passim.

(3) Nous pourrions sans doute faire usage, contre M. Charma, des livres postérieurs au *Pentateuque*, et surtout du livre des *Psaumes*, qui n'est, d'un bout à l'autre, qu'un hymne d'amour et de reconnoissance, sous les formes les plus touchantes et les plus variées. Supposé en effet que la doctrine du *Pentateuque*, sur le sujet qui nous occupe, eût quelque chose d'obscur, rien ne seroit plus naturel que d'en chercher l'interprétation dans les livres postérieurs, et dans la tradition constante des Israélites. Mais nous n'avons pas besoin de recourir à ce moyen, pour combattre les paradoxes de M. Charma.

(4) *Exod.* xv.— *Deut.* xxxii. On trouve un beau développement du premier de ses cantiques, dans le *Traité des Etudes* de Rollin; tome ii, livre iv, chap. 3, § 9.—Les beautés poétiques de ces deux morceaux sont aussi développées par M. Glaire, *Introduction hist. et critiq. aux livres saints*; tome iii, page 125, etc. Sur l'origine et le but des *Cantiques*, chez les Hébreux en particulier, voyez Lowth, *De sacra Poesi Hebræorum*; lect. 25. — Jahn, *Archæologia*; n. 90.

(5) *Deut.* xxxii, 10, etc.

(6) Charma, *Essai*; pages 358, 359, etc.

» point, dit le Seigneur, et vous ne leur rendrez point le culte souverain qui n'est dû » qu'à moi; car je suis le Seigneur votre Dieu, » le Dieu fort et jaloux, qui venge l'iniquité » des pères sur les enfans, jusqu'à la troisième » et la quatrième génération, dans tous ceux » qui me haïssent; et qui fais miséricorde, dans » la suite de mille générations, à ceux qui » m'aiment et qui gardent mes préceptes (1). » N'est-il pas évident que Dieu se représente ici comme infiniment plus porté à la clémence, qu'à la punition et au châtiment? Pouvoit-il mieux marquer l'étendue de sa bonté, qu'en disant *qu'il fait miséricorde dans la suite de mille générations*, à ceux qui l'aiment et qui gardent ses préceptes; tandis qu'il ne venge l'iniquité des pères sur les enfans, que *jusqu'à la troisième et la quatrième générations?* Paroles consolantes qu'on retrouve encore dans le chapitre XXXIV[e] du même livre (v. 7), et dans le chapitre V[e] du *Deutéronome* (v. 9 et 10.)

II. — *Erreurs de M. Charma sur la morale chrétienne en général.*

68. — La morale chrétienne, fondée sur l'égoïsme, selon M. Charma.
69. — Le précepte du *pur amour* de Dieu, renouvelé par Jésus-Christ.
70. — Ce précepte beaucoup plus rigoureux pour le chrétien que pour le juif.
71. — Doctrine constante de la tradition, sur ce point.
72. — Vaine difficulté de M. Charma.
73. — Cette difficulté résolue par la seule notion des *motifs propres* d'un acte.
74. — L'opinion de M. Charma, sur ce point, visiblement paradoxale.

68. — Dans le système de M. Charma, *le christianisme, aussi bien que la religion juive, fonde uniquement le devoir sur le bonheur, ou sur l'intérêt personnel*, et *subordonne constamment le devoir au plaisir;* en sorte que, d'après les principes mêmes du christianisme, *il n'est point d'acte qui ne trouve dans l'amour de soi, son principe et sa cause* (2).

69. — La fausseté de ce système, pour ce qui regarde le *christianisme*, est une conséquence évidente de ce que nous venons d'établir par rapport à la *religion juive*. Il est certain, en effet, que Jésus-Christ, loin d'abroger le précepte de l'amour de Dieu, qui étoit le premier et le principal précepte du Décalogue, l'a renouvelé de la manière la plus formelle, et dans les mêmes termes dont Moïse s'étoit servi. « Un docteur de la loi s'étant un jour approché » du Sauveur, lui demanda quel étoit le premier de tous les commandemens. Jésus lui » répondit : Voici le premier de tous les commandemens : *Ecoute, ô Israël! le Seigneur* » *ton Dieu est le seul Dieu. Tu aimeras donc le* » *Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute* » *ton ame, de tout ton esprit et de toutes tes* » *forces.* C'est là le premier commandement. » Voici le second, qui est semblable au premier : *Tu aimeras ton prochain comme toi-* » *même.* Il n'y a point de commandemens plus » grands que ceux-là. Ces deux commandemens renferment toute la loi et les prophètes (3). »

Rien de plus formel que ces paroles, comme nous l'avons déjà remarqué, pour établir le précepte *de l'amour de Dieu par-dessus tout, et même au-dessus de notre bonheur, ou de notre intérêt personnel.* Aussi tous les théologiens et tous les docteurs de l'Eglise, depuis son origine jusqu'à nos jours, ont-ils principalement fondé sur ces paroles l'obligation imposée à tous les fidèles, et même à tous les hommes sans exception, d'*aimer Dieu pour lui-même et par-dessus toutes choses,* de lui tout rapporter comme à leur fin dernière, comme à l'être infiniment parfait, qui, à raison de son excellence, mérite d'être aimé par-dessus tout, et à qui tout doit être rapporté, même notre béatitude.

70. — Mais ce qui démontre de plus en plus la fausseté du système de M. Charma, c'est que, depuis l'origine du christianisme, la pratique du grand précepte de la charité a toujours été regardée, non-seulement comme le premier devoir du chrétien, mais comme une obligation beaucoup plus rigoureuse pour lui que pour le juif. Selon la doctrine de saint Paul, suivie par toute la tradition, l'amour est le propre caractère de la loi nouvelle; non en ce sens qu'il ne fût pas ordonné et pratiqué dans la loi ancienne, mais en ce sens que les motifs d'aimer Dieu étant beaucoup plus forts et plus pressans, et la grâce beaucoup plus abondante dans le christianisme que sous la loi mosaïque, l'amour doit avoir beaucoup plus de part que la crainte dans la conduite du chrétien. « Vous n'avez » point reçu, dit l'apôtre, l'esprit de servitude, » pour vous conduire encore par la crainte; » mais vous avez reçu l'esprit d'adoption filiale, » par lequel nous appelons Dieu *notre Père* (4). » C'est ce que l'apôtre répète en plusieurs endroits

(1) *Exod.* XX, 5 et 6.
(2) Charma, *Essai*; pages 433, 435 et 436.
(3) *Matth.* XXII, 36.— *Marc.* XII, 28 — *Luc.* X, 25.
(4) *Rom.* VIII, 15. Voyez, sur ce passage, le *Commentaire* d'Estius.

de ses *Epîtres*, où il représente ce glorieux caractère de la loi nouvelle, comme l'accomplissement des anciennes prophéties, dans lesquelles Dieu avoit annoncé que « le temps viendroit où » il contracteroit avec son peuple une nouvelle » alliance, bien différente de l'ancienne, et où » il graveroit sa loi, non comme autrefois sur » la pierre, mais dans le cœur de ses en- » fans (1). »

71. — Rien ne seroit plus facile que de montrer la doctrine de Jésus-Christ et de saint Paul, sur ce point, constamment suivie par les saints docteurs et les théologiens, depuis l'origine du christianisme jusqu'à nos jours. La controverse entre Bossuet et Fénelon, sur la nature de la charité, dont nous avons rendu compte dans la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*, n'a fait que mettre dans un nouveau jour cette doctrine constante de la tradition, et cet enseignement public de l'Eglise (2). Aussi nous ne doutons pas que M. Charma lui-même n'eût senti la fausseté de son système, s'il eût mieux connu les détails de cette controverse. Il y eût trouvé, non-seulement la justification pleine et entière de la morale chrétienne, contre le reproche d'*égoïsme* qu'il lui a si légèrement adressé, mais encore la solution nette et précise des principales difficultés sur lesquelles ce reproche lui a paru fondé.

72. — « C'est en vain, dit-il, que le chris- » tianisme nous recommande sans cesse, par la » bouche des apôtres qui le comprennent le » mieux, l'*abnégation personnelle*. Ces géné- » reuses déclamations sur le désintéressement, » se terminent toujours par ces mots : *Chrétien,* » *sauve ton ame*... Il n'est (donc) point d'acte » (dans les principes du christianisme) qui ne » trouve dans l'amour de soi, son principe et » sa cause (3). »

73. — Toute cette difficulté, qui paroît décisive à M. Charma, et qu'il reproduit avec confiance en plusieurs endroits de son livre, vient de ce qu'il n'a pas compris la différence essentielle qui existe entre *le principe ou le motif propre d'un acte*, et *les circonstances qui l'accompagnent*, et qui peuvent aider à le produire. *Le principe* ou *le motif propre d'un acte* est la *raison* qui détermine à le produire, ou la *fin* qu'on se propose en le produisant. Mais cette *raison* et *cette fin* sont très-differentes des *circonstances* qui accompagnent l'acte, et qui peuvent aider à le produire. *Les motifs de l'acte* sont toujours quelque chose d'*aperçu* et même de *désiré;* tandis que souvent on n'en *aperçoit* pas, ou on n'en *désire* pas les *circonstances* (4). Supposons, par exemple, que je prenne, par motif de santé, une nourriture agréable. La *raison* ou le *motif* pour lesquels je prends cette nourriture, sont *aperçus* et *désirés* par mon esprit; mais je puis très-bien ne pas *apercevoir*, ne pas *désirer* la circonstance du plaisir que j'éprouve en la prenant, quoique ce plaisir, même inaperçu et indélibéré, me soit d'un grand secours pour faire cet acte. Appliquons ceci à la conduite du chrétien qui produit un acte d'amour de Dieu, ou de toute autre vertu, par le *motif propre de la charité*, c'est-à-dire, par le motif de la perfection absolue de Dieu. Il y a sans doute, pour moi, un plaisir attaché à ces actes, et qui m'aide puissamment à les produire; mais ce plaisir n'en est pas proprement le *motif;* car je puis ne pas l'apercevoir, n'y pas même penser, ou y penser sans en faire le *motif* de ma détermination. Telle est évidemment la disposition d'une ame fervente qui produit l'acte d'amour autorisé par le XXXIII[e] *article d'Issy* (5). L'ame qui produit cet acte, y est si peu déterminée par le motif de son intérêt personnel, qu'elle en fait expressément abstraction, et qu'elle déclare vouloir aimer Dieu, quand même elle n'en devroit jamais attendre aucun bienfait, ni aucune récompense. Quant au plaisir qu'elle trouve à produire cet acte, elle n'y pense même pas, elle ne s'en rend pas compte; et la considération de ce plaisir n'entre pour rien dans les motifs de son amour, uniquement tirés de la perfection absolue de Dieu. M. Charma prétendra-t-il qu'un acte d'amour si pur et si désintéressé, *trouve dans l'amour de soi son principe et sa cause?*

74. — Nous n'insisterons pas davantage sur ce point, que nous avons expliqué ailleurs plus à fond, d'après le sentiment commun des théologiens, et particulièrement d'après les écrits de Fénelon, qui l'a si bien défendu contre

(1) *Jerem.* XXXI, 31.—*Heb.* X, 16. On peut voir, à ce sujet, le *Sermon de Bossuet pour le second dimanche après l'Epiphanie;* et son 1[er] *sermon pour le jour de la Pentecôte.*

(2) Voyez principalement, dans la *seconde partie* de cette *Hist. litt.* art. 1[er], § 1[er]; art. 3, § 1[er].

(3) Charma, *Essai*; pages 436, 470, etc.

(4) Nous pouvons citer, à l'appui de cette distinction, un philosophe moderne, dont M. Charma ne récusera pas l'autorité, et dont il se déclare hautement l'admirateur. (*Essai*; p. 460, etc.) M. Cousin suppose, comme un principe incontestable, que la croyance d'une vie future et des récompenses à venir, n'empêche pas de produire un *acte désintéressé*, pourvu qu'en agissant, on se propose un autre motif que celui de l'intérêt, savoir l'*idée absolue du bien moral.* (*Cours de 1818, sur le fondement des idées absolues*; 31[e] *leçon*, page 317.)

(5) Voyez la *seconde partie* de cette *Histoire litt.* n. 8, 27, etc.

l'opinion de Bossuet (1). Le sentiment de Fénelon est si connu, qu'il passe même généralement pour avoir poussé trop loin le désintéressement de la charité en cette vie. Aussi nous ne doutons pas que la plupart des lecteurs instruits ne lisent avec étonnement, et ne regardent comme un paradoxe évident, cette assertion de M. Charma, que, dans le sentiment même de Fénelon, *l'amour pur n'est qu'un mot*, et l'homme le plus vertueux *n'est qu'un esclave de la sensibilité ou de l'égoïsme* (2).

III. — *Erreurs de M. Charma sur la théologie mystique.*

75. — Origine de ces erreurs.
76. — La *théorie du pur amour*, confondue avec le *Quiétisme*.
77. — Toute la suite des saints docteurs accusée de *Quiétisme*.
78. — La *théorie du pur amour*, fondée par Molinos, selon M. Charma.
79. — Fausseté visible de ces assertions.

75. — Les fausses idées de M. Charma sur la morale chrétienne en général, et particulièrement sur le premier et le principal de ses préceptes, ne pouvoient manquer de l'entraîner dans les plus graves erreurs sur la *théologie mystique*. Comment, en effet, parler exactement de ce qu'il y a de plus relevé dans une science, lorsqu'on n'a que des idées fausses sur ses éléments et ses principes fondamentaux ?

Nous n'entreprendrons pas de relever en détail ces nouvelles erreurs de M. Charma. Outre que nous ne pourrions les discuter avec lui, sans partir de notions qu'il conteste, sur la nature de la charité, l'*Analyse de la controverse du Quiétisme*, que nous avons donnée dans la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*, renferme tous les correctifs nécessaires contre les erreurs dont nous parlons. Il suffira donc de les indiquer ici en peu de mots, en renvoyant le lecteur, pour de plus amples développements, aux différents articles de cette *seconde partie*.

76. — 1° M. Charma suppose, comme une vérité constante et reconnue, que *la théorie du pur amour* et *le Quiétisme* sont une seule et même chose. « La théorie du pur amour, dit-il, » c'est, comme on sait, le Quiétisme (3). » *On sait* au contraire, et tous les théologiens catholiques conviennent, que ces deux choses sont très-différentes. *La doctrine du pur amour* est ouvertement soutenue, comme elle l'a toujours été, par le plus grand nombre des théologiens; tandis que le *Quiétisme* est universellement regardé comme une erreur (4).

77. — 2° « Une suite non interrompue » d'hommes supérieurs, dont l'Eglise a fait au» tant de saints, ajoute M. Charma, a soutenu, » dans des écrits irréprochables d'ailleurs, les » dogmes les plus purs et les plus élevés de cette » admirable hérésie (*du Quiétisme*) (5). » Ainsi, voilà toute la *suite non interrompue* des docteurs de l'Eglise, des théologiens, et des auteurs mystiques même les plus révérés dans l'Eglise, accusée de Quiétisme; tandis qu'il est prouvé par l'histoire, que cette hérésie, toutes les fois qu'elle s'est montrée à découvert dans l'Eglise, y a été flétrie par l'organe des saints docteurs, des théologiens et de l'Eglise elle-même (6).

78. — 3° Autre conséquence des principes de M. Charma, et qu'il a soin de tirer lui-même. « Un prêtre espagnol, Molinos, une femme cé» lèbre, madame Guyon, l'illustre auteur de » *l'Explication des maximes des saints*, Féne» lon, sont les véritables fondateurs (de la » théorie du pur amour ou du Quiétisme), » qu'ils ont formulée avec plus de précision qu'on ne l'avoit fait avant eux (7). Ainsi les Quiétistes modernes, et Molinos lui-même, n'ont fait autre chose, selon M. Charma, que *formuler avec plus de précision* l'ancienne doctrine des saints docteurs, des théologiens catholiques et de toute la tradition; l'Eglise, en condamnant le Quiétisme, a proscrit une doctrine constamment et universellement soutenue jusque-là par tous ses docteurs et ses théologiens; Fénelon et madame Guyon, malgré leur constante opposition pour le *Quiétisme grossier de Molinos*, n'ont fait que perfectionner l'absurde théorie dont il étoit *le fondateur*.

79. — De pareilles assertions supposent un auteur tout-à-fait étranger à l'enseignement universel de l'Eglise et des théologiens, sur cette matière. Nous osons croire que M. Charma lui-même en conviendroit, s'il vouloit prendre la peine de lire, sans prévention, les principaux écrits de Bossuet et de Fénelon sur le Quiétisme, ou seulement l'*Analyse de cette con-*

(1) Voyez la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*; art. 3, § 1er.
(2) Charma, *Essai*; pages 471, 485.
(3) *Ibid* page 444.
(4) *Hist. litt. 2e partie*; n. 129.
(5) Charma, *ubi supra*; page 444.
(6) *Hist. litt. 2e partie*; article 2. § 2, n. 48, etc.
(7) Charma, *Essai*; page 445.

troverse, que nous avons donnée plus haut. En supposant que cette lecture ne le ramenât pas entièrement à la véritable et saine doctrine, (ce que nous n'osons espérer) elle l'obligeroit du moins à modifier beaucoup ses opinions. Peut-être même regretteroit-il d'avoir été entraîné, par ses faux principes, à soutenir de si étranges assertions, et à fronder si ouvertement le sentiment universel des théologiens catholiques, pour embrasser celui de quelques écrivains impies ou hérétiques, visiblement animés d'une haine aveugle contre le Christianisme, et surtout contre l'Eglise catholique (1)?

(1) Voyez ci-dessus, la note 3e de la page 195.

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE.

TROISIÈME PARTIE.

ANALYSE RAISONNÉE DE LA CONTROVERSE DU JANSÉNISME,

POUR SERVIR D'INTRODUCTION ET D'ÉCLAIRCISSEMENT AUX ÉCRITS DE FÉNELON SUR CETTE MATIÈRE.

1. — Objet de cette troisième partie.
2. — Plan de cette *Analyse*.

1. — Les mêmes considérations qui nous ont déterminé à donner, dans la *seconde partie* de cette *Histoire littéraire*, l'*Analyse raisonnée de la controverse du Quiétisme*, nous engagent à présenter, dans cette *troisième partie*, l'*Analyse de la controverse du Jansénisme*. Ce dernier travail nous semble même, à certains égards, plus important que le premier; soit à cause de la multitude prodigieuse d'écrits que la controverse du Jansénisme a produits, et que si peu de personnes ont le temps et la patience de consulter; soit à cause de l'intérêt que cette controverse a conservé jusqu'à nos jours, particulièrement dans les pays où les erreurs tant de fois proscrites, conservent encore des partisans; soit enfin pour faire connoître l'état précis de cette controverse, à l'époque où Fénelon y entra, pour la défense des décrets du saint-siége, que les novateurs s'efforçoient d'éluder par de si étranges subtilités.

Quelques lecteurs attendent peut-être de nous le *précis historique* de cette controverse, depuis son origine jusqu'au moment où Fénelon s'y trouva engagé. Nous eussions vraisemblablement entrepris ce travail, s'il n'eût été exécuté, de la manière la plus satisfaisante, par le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Fénelon*, qui doit être considérée comme l'introduction nécessaire des *Œuvres de l'archevêque de Cambrai* (1). Nous nous bornerons donc à donner ici le *précis dogmatique* de la controverse du Jansénisme. Ce précis, qui ne pouvoit guère trouver place dans une histoire, semble au contraire être l'introduction naturelle des nombreux écrits de Fénelon sur cette controverse.

(1) *Histoire de Fenelon*; livre v, n. 2, etc. *Pieces justificatives* du même livre; n. 1er

2. — Pour ne rien négliger de ce qui peut contribuer à l'éclaircissement de cette matière, et des écrits de Fénelon qui la concernent, nous partagerons cette *Analyse* en trois articles. On trouvera, dans le premier, l'exposition des erreurs du Jansénisme. Nous parlerons, dans le second, des principaux subterfuges, employés par les disciples de Jansénius, pour éluder la condamnation de ses erreurs. Enfin, nous présenterons, dans le troisième, quelques réflexions générales sur les écrits de Fénelon, relatifs à cette controverse; et nous examinerons en particulier plusieurs difficultés auxquelles ces écrits ont donné lieu. Cet examen nous fournira une occasion naturelle d'entrer dans quelques détails également importans pour éclaircir les véritables sentimens de Bossuet et ceux de Fénelon, sur l'article du Jansénisme.

ARTICLE PREMIER.

EXPOSITION DES ERREURS DU JANSÉNISME (2).

3. — Principes fondamentaux du système de Jansénius.
4. — Conséquences de ces principes : *les cinq propositions*.
5. — Explication des *cinq propositions*.
6. — *Première proposition*.
7. — *Deuxième proposition*.
8. — Deux sortes de liberté.
9. — *Troisième proposition*.
10. — *Quatrième proposition*.
11. — *Cinquième proposition*.
12. — Différence entre le système de Calvin et celui de Jansénius.

3. — Le systême de Jansénius, tel qu'il l'a

(2) Notre plan ne nous permet que de donner sur cette matière des notions fort succinctes. Les personnes qui désirent de plus amples développemens, peuvent consulter l'ouvrage intitulé : *Prælectiones theologicæ de Gratia, ad usum seminariorum*. (*Parisiis*, 1748, 2 vol. *in*-12), *primâ parte*, *disput*. 8, *art*. 3. Cet ouvrage, un des plus solides que nous ayons sur les matières

exposé dans son fameux ouvrage, intitulé *Augustinus*, est fondé sur les principes suivans, dont les cinq propositions condamnées ne sont que des conséquences plus ou moins immédiates. 1° La volonté humaine, par le péché d'Adam, a perdu son libre arbitre, c'est-à-dire, la force de se déterminer à son gré au bien ou au mal (1).

2° Le libre arbitre, perdu par le péché d'Adam, a été remplacé par deux délectations : l'une terrestre, qui porte au mal; l'autre céleste, qui porte au bien.

3° Ces deux délectations agissent l'une sur l'autre par degrés, de sorte que la délectation supérieure en degrés l'emporte nécessairement sur l'autre, comme le plus fort poids d'une balance enlève nécessairement le plus léger.

4° La nécessité où se trouve la volonté de suivre la délectation supérieure, n'est pas une *nécessité absolue et immuable*, mais une *nécessité relative aux circonstances;* c'est-à-dire, par exemple, que la volonté se trouvant actuellement sollicitée au mal par la délectation supérieure, ne peut en ce moment faire le bien, quoiqu'elle le pût en d'autres circonstances, où les degrés de la délectation terrestre seroient inférieurs à ceux de la délectation céleste. C'est en ce sens que l'évêque d'Ypres et ses partisans donnent à la délectation supérieure en degrés, le nom de délectation *relativement victorieuse.*

4. — De ces principes suivent, comme des conséquences nécessaires, et avouées de Jansénius lui-même, les cinq propositions que tous les théologiens catholiques regardent avec Bossuet comme *l'ame de son livre* (2). Voici le texte de ces propositions, condamnées comme *hérétiques* par le pape Innocent X, dans sa Bulle du 31 mai 1653. « 1° Quelques commandemens de » Dieu sont impossibles à des hommes justes » qui veulent les accomplir, et qui s'efforcent » de le faire, selon les forces qu'ils ont actuelle» ment; et la grâce qui les leur rendroit pos» sibles, leur manque.

» 2° Dans l'état de la nature corrompue, (c'est» à-dire depuis la chute d'Adam) on ne résiste » jamais à la grâce intérieure.

» 3° Pour mériter et démériter, dans l'état de » la nature corrompue, la liberté qui exclut la » nécessité n'est pas requise en l'homme; mais » il suffit d'avoir la liberté qui exclut la con» trainte.

» 4° Les Semi-Pélagiens admettoient la né» cessité de la grâce intérieure et prévenante, » pour chaque action en particulier, même pour » le commencement de la foi; et ils étoient hé» rétiques en ce qu'ils vouloient que cette grâce » fût de telle nature, que la volonté humaine » pût lui résister ou lui obéir.

» 5° C'est donner dans une erreur des Semi» Pélagiens, de dire que Jésus-Christ est mort, » ou qu'il a répandu son sang pour tous les » hommes (3). »

5. — Un des principaux moyens employés par les disciples de Jansénius pour éluder la condamnation de ces propositions, a été de substituer à leur sens propre et naturel, un sens étranger, qui est celui de l'hérésie calvinienne. « A la faveur de cette pernicieuse subtilité, se» lon la remarque du cardinal de Bissy, ils pro» testent partout qu'ils condamnent les cinq » propositions *dans tous les sens dans lesquels » l'Eglise les a condamnées;* et avec une expres» sion si catholique en apparence, ils défendent » cependant ces mêmes propositions, dans l'u» nique sens que l'Eglise a eu intention de con» damner, et qu'elles ont véritablement (4). »

Il est donc important, pour prévenir les équivoques, et pour développer davantage le système de Jansénius, d'exposer ici, en peu de

de la grâce, parut sous le nom de Tournely; mais il a pour auteur l'abbé Montagne, docteur de Sorbonne, prêtre de Saint-Sulpice, auteur de quelques autres ouvrages théologiques également estimés, et publiés aussi sous le nom de Tournely. Il étoit né à Grenoble le 17 avril 1689, et mourut à Paris, le 30 avril 1767. Le premier tome de l'ouvrage que nous indiquons ici, renferme les *Dissertations historiques* sur les diverses hérésies qui se sont élevées dans l'Eglise, touchant les matières de la grâce. Outre les huit dissertations contenues dans les premières éditions, celle de 1748 en contient une neuvième, sur le livre et le système du P. Quesnel. Mais dans cette même édition, les huit premières dissertations sont abrégées, ce qui oblige quelquefois l'auteur à indiquer, pour de plus amples éclaircissemens, les éditions précédentes de ses *Dissertations historiques.* Voyez, en particulier, l'édition de 1735. Pour l'exposition des erreurs du Jansénisme, on peut consulter aussi le premier *Mandement* de M. de Bissy, évêque de Meaux, *portant condamnation des Institutions théologiques du P. Juenin. Paris,* 1710, 1 vol. *in*-4°. Ce premier *Mandement* est du 16 avril 1710.

(1) *Augustinus*, lib. II. Voyez surtout les ch. 3 *et* 12. Les principaux passages de l'*Augustinus*, relativement à l'exposition du système de Jansénius, sont rapportés dans l'ouvrage de l'abbé Montagne, que nous venons de citer.

(2) *Lettre de Bossuet au maréchal de Bellefonds,* du 30 septembre 1677. *Œuvr.* tome XXXVII, page 125.

(3) 1° « Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et » conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt im» possibilia; deest quoque illis gratia quà possibilia fiant.

2° » Interiori gratiæ, in statu naturæ lapsæ, nunquam resis» titur.

3° » Ad merendum et demerendum, in statu naturæ lapsæ, » non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit » libertas a coactione.

4° » Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris » necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in » hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui » posset humana voluntas resistere vel obtemperare.

5° » Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino » hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse. »

(4) *Mandement* du 16 avril 1710; page 403.

mots : 1° le sens étranger que les Jansénistes ont donné aux cinq propositions, pour en éluder la condamnation ; 2° le sens propre et naturel des mêmes propositions, dans le livre de Jansénius ; 3° la doctrine catholique opposée aux mêmes propositions. Rien de plus propre que ce parallèle à montrer la ligne précise qui sépare la vérité d'avec l'erreur. Notre plan ne nous permet que d'indiquer ces différentes explications. On les trouvera confirmées par de nombreux témoignages, dans le *Mandement* déjà cité du cardinal de Bissy.

6. — 1° La première proposition, dans le sens étranger qu'on lui a donné, c'est-à-dire, dans le sens calviniste, se réduit à celle-ci : « L'ob- » servation des commandemens de Dieu est im- » possible à tous les justes, *absolument et dans* » *toutes les circonstances,* quelque effort qu'ils » fassent pour les accomplir, même avec le se- » cours de la grâce la plus forte ; et ils manquent » toujours de la grâce qui leur donneroit le pou- » voir véritable de les accomplir. » La première proposition, ainsi entendue, est une conséquence naturelle du principe de Calvin, que, depuis la chute d'Adam, toutes les actions de l'homme, même justifié, sont nécessairement des péchés, parce qu'elles sont essentiellement infectées du vice de la concupiscence ; de telle sorte que l'homme ne peut être justifié que par l'imputation des mérites de Jésus-Christ, qui couvrent ses péchés, mais ne les effacent pas véritablement.

Dans le sens de Jansénius, la première proposition doit être ainsi expliquée :

« Il y a des circonstances où un homme juste, » qui veut sincèrement accomplir les comman- » demens, et qui s'efforce de le faire selon les » forces présentes que lui donne la *délectation* » *inférieure*, se trouve néanmoins dans une im- » puissance véritable de les accomplir, à cause » de la *délectation supérieure* qui le sollicite ac- » tuellement au mal. Il manque en même temps, » soit de la *grâce d'action* qui lui rendroit l'ob- » servation des commandemens *immédiatement* » *possible*, soit de la *grâce de prière*, qui lui » donneroit le *pouvoir médiat* de les accomplir. »

La doctrine catholique enseigne au contraire que « l'observation des commandemens n'est » jamais impossible aux justes qui veulent sin- » cèrement les accomplir, et qui s'efforcent de » le faire, selon les forces présentes que la grâce » leur donne ; et que, pour surmonter la concu- » piscence qui les sollicite au mal, ils ont tou- » jours au moins une *grâce de prière*, au moyen » de laquelle ils peuvent obtenir le secours né- » cessaire pour observer actuellement les com- » mandemens. »

Il ne suffit donc pas, pour éviter, sur ce premier point, l'erreur de Jansénius, de reconnoître dans tous les justes qui s'efforcent d'accomplir les commandemens de Dieu, *le pouvoir absolu* de les observer, c'est-à-dire, un pouvoir qui suffiroit pour cela en d'autres circonstances ; mais il faut admettre un *pouvoir relatif aux circonstances présentes*, et au moyen duquel on puisse actuellement surmonter la *délectation terrestre*, ou du moins demander la grace nécessaire pour la surmonter. L'erreur de Jansénius consiste précisément à nier ce *pouvoir relatif aux circonstances présentes*.

7. — 2° Le sens calviniste de la seconde proposition est, que « dans l'état de la nature » corrompue, l'homme n'a jamais le pouvoir » de résister à la grâce intérieure ; parce qu'il » est, par rapport aux objets de l'ordre surna- » turel, sous l'empire d'une *nécessité absolue*, » et qui embrasse toutes les circonstances de » la vie. »

Le sens de Jansénius est, que « dans l'état » de la nature corrompue, la grace intérieure » n'est jamais privée de l'effet qu'elle peut avoir » *dans les circonstances* où elle est donnée. » La seconde proposition ainsi entendue, est, de l'aveu de Jansénius lui-même (1), une conséquence nécessaire de son principe sur l'action réciproque des deux délectations. Comment en effet, d'après ce principe, la grâce intérieure, ou la délectation céleste, pourroit-elle être privée de l'effet qu'elle peut actuellement avoir ? Ou cette délectation est actuellement supérieure en degrés à la délectation terrestre, ou elle lui est inférieure, ou elle lui est égale. Si la délectation céleste est supérieure, elle est nécessairement suivie de son effet, comme on l'a vu plus haut, puisqu'elle entraîne nécessairement le consentement de la volonté. Si elle est inférieure, elle est nécessairement privée de son effet, étant nécessairement surmontée par la délectation terrestre. Enfin, si elle est égale, elle ne peut avoir aucun effet, la volonté demeurant nécessairement en suspens entre deux délectations d'une égale force, comme Jansénius l'avoue expressément, et comme il suit évidemment de son principe.

La vérité de foi opposée à la seconde proposition de Jansénius, est que « dans l'état de la » nature corrompue, la grâce intérieure n'a pas

(1) *Augustinus* ; lib. IV, cap. 10, et alibi passim. Voyez, à ce sujet, le *Mandement* déjà cité de M. de Bissy ; page 304-311.

» toujours l'effet qu'elle pourroit avoir, dans » les circonstances où elle est donnée ; et que le » juste qui pèche, avoit, avant son péché, une » grâce intérieure, au moyen de laquelle il » avoit *le pouvoir véritable et relatif* d'éviter le » péché. »

8. — 3° Pour l'intelligence de la troisième proposition, il faut distinguer, avec les philosophes et les théologiens, deux sortes de liberté; l'une qui exclut la *nécessité*, l'autre qui exclut la *contrainte*. La première espèce de liberté demande qu'on ne soit pas invinciblement déterminé à agir, par un principe, soit intérieur, soit extérieur, conforme à l'inclination de la volonté. En ce sens, l'homme n'est pas libre de désirer en général sa propre béatitude, ce désir étant essentiel à tout être intelligent, et inséparable de sa nature. En prenant la liberté dans le même sens, l'homme, selon Jansénius, n'est pas libre de faire le contraire de ce que *la délectation supérieure* lui suggère, cette *délectation* le déterminant *nécessairement*, eu égard aux circonstances. La seconde espèce de liberté demande seulement qu'on soit exempt de toute violence extérieure, contraire à l'inclination de la volonté; en ce dernier sens seulement, on peut dire que l'homme désire librement sa béatitude en général, et que les saints, dans le ciel, aiment Dieu librement.

9. — Conformément à ces notions, le sens calviniste de la troisième proposition est, que « dans l'état de la nature corrompue, l'homme » peut démériter sous l'empire d'une *nécessité* » *absolue*, et qui embrasse toutes les circon- » stances de la vie. »

Le sens de Jansénius est, que « pour mériter » ou démériter, dans l'état de la nature cor- » rompue, il n'est pas requis que l'on soit » exempt d'une *nécessité relative* aux circon- » stances présentes, mais qu'il suffit d'être » exempt de *contrainte ;* en sorte que tout acte » volontaire est, par cela seul, libre et méri- » toire. »

Il est au contraire de foi, que « pour mériter » ou démériter dans l'état de la nature corrom- » pue, il ne suffit pas d'être exempt de *con-* » *trainte ;* mais qu'il faut de plus être exempt » de toute *nécessité* véritable, *soit absolue, soit* » *relative* aux circonstances présentes; en sorte » qu'un acte volontaire, fait par nécessité, ne » peut être méritoire ou déméritoire. »

10. — 4° Le sens calviniste de la quatrième proposition se comprend aisément d'après l'explication des deux précédentes. Dans les principes de Calvin, « les Semi-Pélagiens étoient « hérétiques en soutenant que, dans l'état de la » nature corrompue, l'homme a le pouvoir vé- » ritable de résister à la grâce intérieure. » Rien de plus contraire que cette doctrine à la *nécessité absolue,* sous l'empire de laquelle l'homme est placé, selon Calvin, depuis le péché d'Adam.

Dans le sens de Jansénius, la proposition doit être ainsi expliquée : « Les Semi-Pélagiens » admettoient la nécessité d'une grâce intérieure » et prévenante, pour tous les actes surnatu- » rels, même pour le commencement de la foi ; » mais ils étoient hérétiques en ce qu'ils vou- » loient que cette grâce fût de telle nature, que » dans les circonstances où elle est donnée, la » volonté humaine eût le pouvoir *véritable et* » *relatif* de lui résister ou de lui obéir. »

La vérité catholique opposée à la quatrième proposition est celle-ci : « Les Semi-Pélagiens » n'admettoient pas la nécessité d'une grâce in- » térieure et prévenante pour tous les actes sur- » naturels, et en particulier pour le commen- » cement de la foi. S'ils l'eussent admise, ils » n'eussent point été hérétiques en voulant que » cette grâce fût de telle nature, que la volonté » humaine ait le *pouvoir véritable et relatif* de » lui résister ou de lui obéir; et bien loin que » cette dernière assertion soit hérétique, on ne » peut la combattre sans tomber dans l'hérésie. »

11. — 5° Le sens calviniste de la cinquième proposition est celui-ci : « C'est une erreur » semi-pélagienne, de dire que Jésus-Christ » est mort et a répandu son sang pour d'autres » hommes que pour les prédestinés. »

Jansénius adoucit un peu la dureté de cette proposition. Selon lui, « c'est une erreur semi- » pélagienne, de dire que Jésus-Christ est mort » ou qu'il a répandu son sang, dans l'intention » de mériter à tous les hommes des grâces *réel-* » *lement et relativement suffisantes* pour obtenir » le salut éternel. »

Mais Jansénius dénature encore ici l'erreur des Semi-Pélagiens. « Il est également *faux,* » *téméraire* et *scandaleux,* comme l'a formelle- » ment décidé le pape Innocent X, de mettre » parmi les erreurs des Semi-Pélagiens, la doc- » trine qui enseigne que Jésus-Christ est mort » et a répandu son sang, dans l'intention de » mériter à tous les hommes des grâces *réelle-* » *ment et relativement* suffisantes pour obtenir » le salut éternel. Bien plus, ajoute le même » pape, ce seroit une impiété, un blasphème » et une hérésie, de prétendre que Jésus-Christ, » par sa mort et par l'effusion de son sang, n'a » mérité ces grâces qu'aux seuls prédestinés, en » sorte que tous les réprouvés manquent de

» secours réellement et *relativement suffisans* » pour obtenir le salut éternel. »

12. — Cette courte explication nous paroît suffisante, pour montrer le véritable sens des propositions de Jansénius, et avec combien peu de raison on a prétendu les expliquer dans le sens de Calvin. Selon le système de ce dernier, » la concupiscence infecte si nécessairement » toutes les actions de l'homme, dans l'état de » la nature corrompue, qu'il ne sauroit accom- » plir *aucun commandement*, même avec le se- » cours de la grâce la plus forte, et que la grâce » seule fait le bien en lui, sans qu'il y coopère » en aucune manière. L'homme ne conserve » *aucun pouvoir* de résister à la grâce intérieure : » il est, par rapport aux objets de l'ordre sur- » naturel, sous l'empire d'une *nécessité absolue*, » et qui s'étend à toutes les circonstances de la » vie. »

Il est manifestement impossible de donner le même sens aux propositions de Jansénius. La première, textuellement extraite de son livre, enseigne que « l'homme, depuis le péché » d'Adam, est dans l'impossibilité d'accomplir » *certains commandemens*, et non *tous* les com- » mandemens; que cette impuissance n'est pas » *absolue*, mais *relative aux forces présentes* de » l'homme; d'où il suit clairement que l'homme » qui transgresse les commandemens, conserve » le *pouvoir absolu* de les accomplir, et que » l'homme qui fait le bien, n'est pas dans la » *nécessité absolue* de le faire, mais seulement » dans une nécessité *relative aux circonstances* » *présentes*. » Ajoutez que la troisième proposition de Jansénius admet le *mérite* des bonnes œuvres, expressément rejeté par Calvin.

Assurément il ne faut pas une pénétration d'esprit extraordinaire, pour sentir la différence qui existe entre ces deux systèmes. Aussi aurons-nous bientôt occasion de remarquer, que personne jusqu'ici ne les a confondus; et que les disciples de Jansénius, en affectant de donner aux cinq propositions isolées le sens de Calvin, n'ont pas eu d'autre but, que de sauver, s'il étoit possible, la doctrine de leur patriarche.

ARTICLE II.

DES PRINCIPAUX SUBTERFUGES EMPLOYÉS PAR LES DISCIPLES DE JANSÉNIUS, POUR ÉLUDER LA CONDAMNATION DE SES ERREURS.

13. — Combien le Jansénisme a été fertile en subtilités.

13. — Peu d'hérésies ont été aussi fertiles en subtilités, que le Jansénisme, pour éluder les définitions de l'Eglise. « Le Jansénisme, disoit » à ce sujet un digne magistrat (1), dont l'abbé » Fleury cite les paroles, et loue hautement le » zèle contre les nouvelles doctrines, le Jansé- » nisme est l'hérésie la plus subtile que le diable » ait jamais tissue. Ils ont vu que les Protestans, » en se séparant de l'Eglise, s'étoient condam- » nés eux-mêmes, et qu'on leur avoit toujours » reproché cette séparation. Ils ont donc mis » pour maxime fondamentale de leur conduite, » de ne s'en jamais séparer extérieurement, et » de protester toujours de leur soumission aux » décisions de l'Eglise, à la charge de trouver » tous les jours de nouvelles subtilités pour les » expliquer; en sorte qu'ils paroissent soumis, » sans changer de sentiment (2). »

Les différens subterfuges dont parle ce magistrat, peuvent se rapporter à quatre principaux, que nous allons exposer aussi brièvement que l'exige notre plan.

§ Ier.

Premier subterfuge; *les cinq propositions condamnées isolément, et dans le sens de Calvin.*

14. — Origine de la *distinction du fait et du droit.*
15. — Cette distinction appliquée à la condamnation des *cinq propositions.*
16. — Réfutation de ce subterfuge.

14. — A peine le pape Innocent X eut publié le jugement solennel, qui condamnoit *comme hérétiques*, les cinq propositions extraites du livre de Jansénius, que ses disciples, n'osant contredire ouvertement une décision reçue avec respect par toutes les Eglises du monde catholique, avouèrent que les cinq propositions avoient été condamnées dans le sens propre et naturel qu'elles présentent isolément, c'est-à-dire, selon eux, dans le sens de Calvin; mais ils soutinrent en même temps que le souverain Pontife n'avoit pas prétendu condamner les mêmes propositions, dans le sens propre et naturel du livre de l'évêque d'Ypres.

Telle est la première source de la distinction du *fait* et du *droit*, devenue depuis si fameuse, et dans laquelle les disciples de Jansénius se retranchent encore aujourd'hui avec tant de confiance. La *question de droit* a pour objet la vérité ou la fausseté, l'orthodoxie ou l'hétérodoxie d'une doctrine énoncée dans quelques propositions courtes et isolées; la *question de*

(1) Jean de Gaumont, conseiller au parlement de Paris, né en cette ville le 24 juin 1603, et mort le 14 octobre 1665.

(2) *Nouveaux Opuscules de Fleury*; 2e édition, page 360.

fait, au contraire, a pour objet le sens propre et naturel d'un livre, ou d'un long texte dogmatique. Ainsi, pour appliquer cette distinction à la controverse présente, la question de *droit* est celle-ci : La doctrine condamnée par Innocent X, dans les cinq propositions considérées isolément, est-elle hérétique? La question de *fait* est celle-ci : Le livre de Jansénius, expliqué dans son sens propre et naturel, renferme-t-il la doctrine condamnée dans les cinq propositions?

15. — Le premier subterfuge des novateurs se réduit donc à dire, que le pape Innocent X a prétendu prononcer uniquement sur la question de *droit*, et condamner comme hérétique la doctrine de Calvin, qui soutient « que les » commandemens de Dieu sont impossibles » *absolument et en toutes circonstances ;* que » dans l'état de nature corrompue, l'homme » peut démériter sous l'empire d'une *nécessité* » *naturelle, absolue, et qui s'étend à toutes les* » *circonstances*, etc. » Mais Innocent X, selon cette explication, n'a rien décidé sur la question de *fait*, et il n'a nullement prétendu condamner la doctrine de Jansénius, qui soutient que « les commandemens de Dieu sont impossibles, » seulement en *certains cas, et relativement à* » *quelques circonstances passagères ;* que dans » l'état de nature corrompue, l'homme peut » démériter sous l'empire d'une *nécessité pas-* » *sagère, et relative à quelques circonstances* » *particulières*, etc. »

16. — Il ne falloit pas beaucoup de réflexion pour sentir le vice de cette explication (1). Car, 1° il étoit assez évident que le souverain Pontife avoit prononcé sur les cinq propositions, dans le sens où on l'avoit prié de les examiner, dans le sens où elles étoient alors soutenues et attaquées avec tant de vivacité. Or le sens dans lequel les propositions avoient été déférées au souverain Pontife, le sens dans lequel on les attaquoit et on les soutenoit alors, n'étoit certainement pas le sens de Calvin, mais celui de Jansénius. Tous les écrits publiés à cette époque, montrent qu'aucun des deux partis ne songeoit à défendre le sens de Calvin, et que ce sens étoit unanimement rejeté. L'état de la question étoit uniquement, de savoir si le sens de Jansénius pouvoit être admis.

2° La simple lecture de la Bulle d'Innocent X renversoit manifestement le subterfuge imaginé pour éluder sa décision. « Le livre intitulé » *Augustinus*, disoit le souverain Pontife, ayant » donné lieu, particulièrement en France, à » une controverse sur plusieurs des opinions » qui y sont énoncées, et en particulier sur » cinq propositions qui en sont extraites; plusieurs évêques du même royaume nous ont » prié avec instance d'examiner ces propositions, » et de porter, sur chacune d'elles, un jugement net et précis. » Après ce préambule, le Pape condamne comme hérétiques, les cinq propositions qui lui ont été déférées à l'occasion du livre de Jansénius; puis il ajoute : « Nous » n'entendons pas toutefois, par cette déclaration et définition sur les cinq propositions susdites, approuver en aucune manière les autres » opinions contenues dans le livre ci-dessus » nommé. » Ces dernières paroles, comme le pape Innocent X le fit depuis remarquer à l'évêque de Lodève (2), suffisent pour démontrer que les cinq propositions avoient été condamnées relativement au livre de Jansénius, et par conséquent dans le sens de ce livre.

3° Les souverains Pontifes eux-mêmes, sans en excepter Innocent X, ont expressément déclaré que les cinq propositions avoient été condamnées *dans le sens du livre de Jansénius.* L'évêque de Lodève, dans l'assemblée du clergé de France tenue en 1655, rapporte l'explication nette et précise qu'il a reçue, à ce sujet, du pape Innocent X (3). Le même pape, dans sa lettre aux évêques de France, du 29 septembre 1654, les félicite du zèle avec lequel ils font observer la constitution « par laquelle, » dit-il, nous avons condamné la doctrine de » Corneille Jansénius, *contenue dans son livre,* » *et dans les cinq propositions qui en sont ex-* » *traites.* » Le pape Alexandre VII, dont la décision a été confirmée par tous ses successeurs, ne s'exprime pas moins clairement sur ce point, dans sa Bulle du 16 octobre 1656 : « Nous déclarons, dit-il, et nous définissons, que les » cinq propositions susdites ont été tirées du » livre de Jansénius, et condamnées dans le » sens de cet auteur. » Ce témoignage d'Alexandre VII est d'autant plus décisif, qu'il avoit lui-même partagé, sous Innocent X, le travail des consulteurs nommés pour l'examen du livre de Jansénius.

§ II.

Deuxième subterfuge : *le silence respectueux sur le* fait *de Jansénius.*

17. — Exposition de ce systême.

(1) Voyez, sur cet article, le *Traité de la Grâce* de Montagne : 1re partie, 8e dissert. art 2, § 1, 1re propos.

(2) Voyez la *Collection des Procès-verbaux des assemblées du Clergé de France*; tome IV; Assemblée de 1655, § 12.

(3) *Ibid.*

17. — Pressés par les décisions que nous venons de rapporter, et n'osant plus rejeter ouvertement la Bulle d'Innocent X, les disciples de Jansénius se retranchèrent bientôt dans le système du *silence respectueux* sur la question de *fait*. Ce nouveau système consiste à soutenir que l'Eglise, à la vérité, est infaillible dans le jugement qu'elle porte sur la question de *droit*, c'est-à-dire, sur la vérité ou la fausseté, l'orthodoxie ou l'hétérodoxie de quelques propositions courtes et isolées: mais non sur la *question de fait*, c'est-à-dire, sur l'attribution des propositions à tel ou tel livre en particulier. Sur cette dernière question, selon les novateurs, l'Eglise n'a pas une *infaillibilité surnaturelle et absolue*, fondée sur la promesse de Jésus-Christ, mais seulement une *infaillibilité morale et naturelle*, fondée sur l'examen qu'elle fait d'un livre, d'après les règles du langage; infaillibilité en vertu de laquelle il est très-difficile qu'elle se trompe, quoiqu'elle puisse absolument se tromper, au moins lorsqu'il s'agit de déterminer le sens d'un texte obscur et contesté, comme celui de Jansénius. D'où il suit que, sur la question de *droit*, tous les fidèles doivent à la décision de l'Eglise un assentiment *intérieur et absolu;* mais que sur la question de *fait,* ils sont tenus seulement à observer un *silence respectueux*, fondé sur ce qu'il est très-difficile ou moralement impossible, qu'un simple particulier saisisse mieux que l'Eglise elle-même, le sens naturel d'un ouvrage dogmatique.

18. — La plus grande partie des ouvrages de Fénelon sur la controverse du Jansénisme, est employée à poursuivre les novateurs dans ce dernier retranchement. On peut consulter en particulier sa première *Instruction pastorale contre le Cas de Conscience*, le premier de ses écrits sur cette matière, et l'un de ceux qui furent le plus généralement applaudis, soit à Rome, soit en France. Il nous suffira de résumer ici quelques-uns des raisonnemens que l'illustre prélat fait valoir, dans cette *Instruction*, contre un système inouï dans l'Eglise avant la controverse du Jansénisme, et au moyen duquel les novateurs de tous les siècles seroient à l'abri des condamnations les plus formelles.

19. — 1° L'Ecriture enseigne expressément, et les disciples de Jansénius reconnoissent avec nous, que l'Eglise est assistée du Saint-Esprit, pour enseigner les fidèles, et pour conserver le précieux dépôt de la foi. « Allez, dit le Sauveur » à ses apôtres, enseignez les nations : je suis » avec vous tous les jours, jusqu'à la fin des » siècles (1). » Il est évident que cette promesse est illusoire, si l'Eglise n'est pas infaillible dans le jugement qu'elle porte sur le sens des livres dogmatiques. Comment en effet l'Eglise peut-elle enseigner les fidèles, et conserver le sacré dépôt, sinon en parlant, en approuvant certaines expressions et certains textes, et rejetant les autres? Si elle peut condamner ou approuver à tort un texte dogmatique, n'est-il pas évident qu'elle peut enseigner l'erreur, et que l'assistance de Jésus-Christ peut lui manquer? « Remarquez, dit à ce sujet l'archevêque de Cambrai, que le commandement *d'enseigner* » *toutes les nations* n'est pas seulement un commandement de bien penser, mais encore » un commandement de bien parler; car on » n'enseigne qu'en parlant, et en parlant en » termes propres, suivant les règles de la grammaire.... Ce n'est point sur les simples pensées du corps des pasteurs, mais sur leurs » paroles, que le corps des fidèles peut former » sa foi. Ce n'est point sur des sens impropres » et étrangers aux paroles, mais sur le sens » propre et naturel des paroles du corps des pasteurs, que le corps des fidèles peut régler sa » croyance. Ainsi, supposé que l'Eglise prenne, » dans des textes, la parole de vie pour celle de » mort, et la parole de mort pour celle de vie, » le corps des fidèles, qui interprétera sur l'autorité de l'Eglise ces deux paroles dans leur » sens naturel, prendra le poison mortel de » l'une, et rejettera la nourriture salutaire de » l'autre. Ainsi ce sera l'Eglise qui arrachera » le pain sacré à ses enfans, et qui leur présentera la coupe empoisonnée. Ainsi, loin » d'être cette Jérusalem d'en haut, qui enfante ici-bas les élus, et qui *enseigne toutes* » *les nations*, elle les séduiroit toutes. En se » trompant sur les règles de la grammaire, elle » tromperoit toutes les nations sur les règles » de la foi (2). »

20. — 2° La pratique constante de tous les siècles vient manifestement à l'appui de ce raisonnement. L'Eglise a de tout temps exercé le droit de prononcer sur les textes dogmatiques,

(1) *Matth.* XXVIII, 18, etc.

(2) *Ordonnance et Instruction pastorale contre le Cas de conscience*; § 4

et rejeté de son sein tous ceux qui ont refusé d'adhérer intérieurement à ses décisions. Le premier concile de Nicée, dès le quatrième siècle, *anathématise Arius* avec ses écrits, c'est-à-dire, pour emprunter les paroles du concile, « avec les paroles et les expressions exécrables » dont il s'est servi, pour blasphémer contre le » Fils de Dieu. » Le concile d'Ephèse, au cinquième siècle, « anathématise *la lettre* et *les* » *dogmes de Nestorius*, et tous ceux qui ne » prononceront pas avec lui le même ana- » thème. » Le cinquième concile général, tenu à Constantinople au sixième siècle, « anathé- » matise les écrits impies de Théodoret, et la » lettre impie d'Ibas, » comme infectés de Nestorianisme. Le concile de Constance, au quinzième siècle, veut qu'on regarde comme hérétiques, tous ceux qui refuseront de condamner les *livres et les enseignemens* de Wiclef, de Jean Hus et de Jérôme de Prague. Ces exemples, auxquels on pourroit en ajouter tant d'autres, prouvent évidemment que l'Eglise s'est toujours crue infaillible en prononçant sur le sens des livres. La conduite de ces conciles eût été manifestement une tyrannie sacrilége, dans le systême du *silence respectueux*.

21. — 3° Les principes mêmes et les aveux formels des défenseurs du *silence respectueux*, suffisent pour renverser leur systême.

Ils avouent, en premier lieu, que l'Eglise est infaillible sur le *droit*, c'est-à-dire, comme ils l'entendent, dans le jugement qu'elle porte sur quelques propositions courtes et isolées. Mais si l'Eglise est infaillible en prononçant sur le sens naturel d'un texte court, pourquoi ne le sera-t-elle pas également, en prononçant sur le sens naturel d'un texte plus ou moins long? « En » quel endroit de l'Ecriture, ou en quel mo- » nument de la tradition, nous montrera-t-on » une juste mesure, qui soit réglée, pour faire » une *héréticité de droit*, et une autre, qui soit » réglée, pour faire une *héréticité de fait?* Y » a-t-il, dans les textes, une borne fatale dans » une certaine page, qui change tout-à-coup le » *droit* en *fait*, et le *fait* en *droit?* En deçà, » l'héréticité est de droit, le Saint-Esprit dé- » cide, et l'Eglise est infaillible. Au delà, » cette même héréticité n'est plus qu'un simple » fait, le Saint-Esprit se retire et aban- » donne l'Eglise. Quelques blasphêmes que » vous mettiez dans votre texte contre les vé- » rités fondamentales de la foi, pourvu que » ce texte soit long, il ne s'agira jamais du » point de droit, et tout s'en ira en question » de fait (1). »

En second lieu, les disciples de Jansénius se plaisent à représenter le texte de saint Augustin, comme revêtu d'une autorité singulière, sur les matières de la grâce (2), « et ils nomment » hérétiques tous ceux qu'ils croient opposés » au vrai sens de ce saint docteur. Mais on leur » demande si l'Eglise est infaillible ou non, » pour discerner le vrai sens de ce texte? Si » elle est infaillible pour discerner le vrai sens, » leur dit-on, la voilà reconnue infaillible pour » interpréter les textes différens du texte sacré; » et toute la dispute est finie par ce seul aveu. » L'Eglise ne peut pas être moins infaillible, » pour condamner les textes hérétiques, que » pour approuver ceux qui sont purs et ortho- » doxes.... Si au contraire les défenseurs de » Jansénius soutiennent que l'Eglise a pu se » tromper en approuvant le texte de saint Au- » gustin, et qu'elle a pu fonder cette injuste » approbation sur une fausse interprétation de » ses paroles, ils se privent eux-mêmes de l'u- » nique ressource qui pourroit éblouir le pu- » blic en faveur de leur cause. »

22. — Au reste il y a sur ce point deux observations importantes à faire : 1° Quoique l'infaillibilité de l'Eglise, dans les jugemens qu'elle porte sur les textes dogmatiques en général, et sur chaque texte dogmatique en particulier, soit clairement établie par l'Ecriture et la tradition, et ne puisse par conséquent être niée sans la plus insigne témérité, les théologiens ne conviennent pas qu'on soit obligé de croire, comme un article de *foi divine*, chacun des faits dogmatiques décidés par l'Eglise (3); ils pensent même plus communément qu'on n'est obligé de le croire, que comme un article de *foi ecclésiastique*, parce qu'il n'est pas révélé de Dieu *immédiatement*, mais seulement d'une manière *médiate*, en tant qu'il est contenu *virtuellement* et *implicitement* dans la promesse d'infaillibilité faite à l'Eglise. Selon cette dernière opinion, on ne devroit pas regarder comme *hérétique*, dans le sens rigoureux de ce mot, celui qui, admettant intérieurement la définition de l'Eglise sur le *droit*, n'admettroit pas de même la définition sur le *fait*, croyant que l'Eglise n'a pas saisi le véritable sens du livre de Janse-

(1) *Première Instruction pastorale contre le* Cas de conscience; § 3.

(2) *Ibid.* § 12.

(3) On peut consulter, sur cette question, Régnier, *De Ecclesia*; tome II, page 87, etc. — Billuart, *De Ecclesia*; art. 7, § 3. — De la Hogue, *De Ecclesia*; cap. 5, quæst. 2, obj. 2. — Pey, *De l'Autorité des deux puissances*; 3e partie, chap. 4, § 3.

nius, et que ce livre peut absolument être expliqué dans un sens catholique, par exemple, dans le système des *Thomistes* ou des *Augustiniens.* Celui qui penseroit ainsi, se rendroit à la vérité coupable d'un péché considérable, au moins par l'orgueil et la témérité qui lui feroient préférer, dans une matière aussi grave, son jugement particulier à celui de toute l'Eglise; mais il est permis de penser qu'il ne seroit pas proprement et rigoureusement *hérétique*, ne contredisant pas une définition de l'Eglise, sur une vérité *immédiatement révélée.* Aussi nous avons remarqué ailleurs (1), que Fénelon a toujours fait abstraction de cette controverse théologique, en soutenant contre les novateurs l'infaillibilité des jugemens de l'Eglise sur les textes dogmatiques.

23. — 2° Une observation non moins importante, et sur laquelle Fénelon insiste avec raison, dans plusieurs de ses ouvrages (2), c'est que la plupart des défenseurs du *silence respectueux* n'attaquent la définition de l'Eglise sur le *fait* de Jansénius, que pour éluder la définition sur le *droit*, et qu'au fond ils sont d'accord avec nous sur la *question de fait.* En effet, cette question, comme nous l'avons déjà observé, a pour objet le sens propre et naturel du livre de Jansénius : il s'agit de savoir si le sens propre et naturel de ce livre exprime la doctrine de Calvin, c'est-à-dire, la grâce *absolument nécessitante*, ou la grâce *relativement nécessitante*, dans le sens où nous l'avons expliqué? Or il est constant qu'il n'y a jamais eu de contestation là-dessus entre les Jansénistes et leurs adversaires : jamais il n'est venu en pensée à ceux-ci, d'attribuer à Jansénius la doctrine de Calvin; parmi tant de mandemens et d'autres écrits théologiques, publiés sur cette matière, nous défions qu'on cite un seul ouvrage de quelque réputation, qui ait ainsi entendu la doctrine de Jansénius. « S'il » se trouvoit quelques particuliers qui l'eussent » dit dans leurs écrits, dit à ce sujet le car- » dinal de Bissy, le corps des catholiques le » désavoue; et l'on ne fera jamais voir qu'il se » soit divisé sur ce point (3). » Aussi l'assemblée du clergé de France ne faisoit pas difficulté de s'exprimer ainsi, en 1728 : « A la vérité, les » erreurs des cinq propositions tiennent beau- » coup à celles de Calvin, comme l'erreur des » Demi-Pélagiens tenoit beaucoup à celle des » Pélagiens; cependant, à prendre chacune de » ces propositions dans son sens propre et na- » turel, on y trouve une erreur différente de » celle de Calvin (4). »

Quant aux disciples de Jansénius, il est également notoire qu'ils ont toujours regardé le sens de Calvin comme absolument étranger au livre de l'évêque d'Ypres, et qu'ils n'ont jamais attribué à celui-ci d'autre doctrine, que celle de la grâce *relativement nécessitante.* C'est uniquement pour sauver cette doctrine, qu'ils ont substitué, comme on l'a vu plus haut (5), au sens naturel des cinq propositions, un sens étranger, qui exprime la doctrine de Calvin. « Les plus » zélés partisans de Jansénius, dit encore le » cardinal de Bissy, ne lui attribuent pas une » autre doctrine que celle-là (celle de la grâce » relativement nécessitante.) Ils l'adoptent eux- » mêmes comme bonne : ils ne sont opposés à » leurs adversaires, qu'en ce que ceux-ci » croient que c'est la doctrine que l'Eglise a eu » intention de condamner, et que ceux-là sou- » tiennent le contraire. Il est donc clair comme » le jour, que les défenseurs, aussi bien que » les adversaires de Jansénius, conviennent du » sens et de la doctrine qu'il enseigne (6). »

24. — De cette observation importante, nous pouvons conclure avec le même prélat (7) : 1° que le sens du livre de Jansénius n'étant pas réellement contesté entre ses disciples et leurs adversaires, ce livre est un texte clair, dans l'interprétation duquel par conséquent l'Eglise est infaillible, de l'aveu même des Jansénistes; 2° que l'Eglise, pour désigner précisément le sens qu'elle a voulu condamner dans les cinq propositions, n'a pu se servir d'une expression plus claire, qu'en les déclarant fausses et hérétiques *dans le sens propre de Jansénius;* 3° que la discussion, entre les Jansénistes et leurs adversaires, n'a pas réellement pour objet la question de *fait*, mais uniquement la question de *droit;* 4° enfin que les Jansénistes sont hérétiques, dans le sens rigoureux de ce mot, puisqu'ils refusent obstinément de condamner les cinq propositions *dans le sens propre et na-*

(1) Voyez la *première partie* de cette *Hist. littér.* article 1er, sect. 4e, n. 1er, pages 58 et 59.

(2) *Première Instr. past. contre le* Cas de conscience; § 21, etc. — *Seconde Instr. past.* chap. 20, etc. — *Instr. past. en forme de dialog.* 1re partie; fin de la 1re lettre.

(3) *Mandement contre le P. Juenin*, du 16 avril 1710; page 128.

(4) Lettre des cardinaux, archevêques et évêques assemblés extraordinairement à Paris par ordre du Roi, pour donner à Sa Majesté leur avis sur l'écrit intitulé : *Consultation de MM. les avocats du Parlement de Paris, au sujet du jugement rendu à Embrun contre M. l'évêque de Senez*; in-4°. Paris, 1728; page 62. Cette lettre est datée du 4 mai 1728.

(5) Voyez plus haut, § 1er, n. 13 et suiv.

(6) *Mandement contre le P. Juenin*, du 16 avril 1710, page 128.

(7) *Ibid.* pages 133 et suiv.

turel de Jansénius, dont ils conviennent avec toute l'Eglise. C'est ce qui a fait dire au pape Clément XI, dans la Bulle *Vineam Domini*, du 15 juillet 1705 : « Sous le manteau de cette » doctrine artificieuse, (la doctrine du *silence* » *respectueux*) on cache l'erreur sans la quit- » ter;.. on se moque de l'Eglise au lieu de lui » obéir:.... on retient au fond du cœur la doc- » trine de Jansénius, condamnée par le saint- » siége, et en horreur à toute l'Eglise. »

§ III.

Troisième subterfuge : *difficultés sur la canonicité de la Bulle d'Innocent X.*

25. — Soumission apparente des disciples de Jansénius à la Bulle d'Innocent X.
26. — Autorité de cette Bulle.

25. — La plupart des disciples de Jansénius, loin de contester ouvertement l'autorité de la Bulle d'Innocent X, en parlent, pour l'ordinaire, avec un respect apparent (1). Mais la manière dont ils s'expriment en d'autres occasions, touchant cette même constitution, donne lieu de douter si les protestations qu'ils font d'y être soumis, sont bien sincères. Un de leurs plus célèbres écrivains, dans le même ouvrage où il fait profession d'une parfaite soumission à cette Bulle, s'efforce, en quelques endroits, de la décrier, comme une censure extorquée, « informe, inouïe, faite contre toute sorte d'é- » quité et de règles (2). »

26. — Pour ôter ce subterfuge aux novateurs, il ne sera pas inutile de rappeler ici, en peu de mots, les principales raisons qui établissent l'autorité irréfragable de la Bulle d'Innocent X (3).

On doit certainement regarder comme un jugement canonique et irréfragable, en matière de doctrine, un décret solennel du saint-siége, adressé à toute l'Eglise, après le plus sérieux examen, et notoirement accepté de toutes les églises particulières, de celles même où la controverse avoit pris naissance. Pour refuser son adhésion à un pareil jugement, il faudroit nier l'infaillibilité de l'Eglise dispersée, contre la tradition constante de tous les siècles, contre le sentiment de Jansénius lui-même et de ses plus illustres disciples, Arnauld, Quesnel, etc. Or il est indubitable que les conditions dont nous venons de parler, concourent à établir l'autorité de la Bulle d'Innocent X.

1° Ce jugement a été rendu par le saint-siége après le plus mûr examen. Les disciples de Jansénius, il est vrai, n'ont rien négligé pour obscurcir ce fait; mais comment le révoquer en doute, lorsqu'on entend le pape Alexandre VII, successeur immédiat d'Innocent X, déclarer dans sa Bulle déjà citée, du 16 octobre 1656, « qu'il a suffisamment et sérieusement consi- » déré tout ce qui s'est passé dans cette affaire, » ayant, par le commandement du même pape » Innocent X, son prédécesseur, lorsqu'il n'é- » toit encore que dans la dignité du cardinalat, » assisté à toutes les conférences, dans les- » quelles, par autorité apostolique, la même » cause a été examinée avec une telle exactitude » et diligence, qu'on ne peut pas en souhaiter » une plus grande. »

2° Ce même jugement est notoirement accepté par toute l'Eglise. L'acceptation particulière de l'Eglise de France, où la controverse avoit pris naissance, est clairement prouvée par les actes authentiques de ses diverses assemblées, et notamment par la lettre de remercîment que les évêques adressèrent à Innocent X, le 15 juillet 1653 (4), à l'occasion de sa Bulle du 31 mai précédent. C'est donc ici le lieu d'appliquer les paroles que saint Augustin adressoit aux Pélagiens, après la condamnation de leurs erreurs, faite par le saint-siége : « Déjà les actes » de deux conciles (particuliers) tenus sur cette » matière ont été envoyés au siége apostolique : » les rescrits de Rome sont arrivés, la cause est » finie : plaise à Dieu que l'erreur soit aussi à » son terme! *Causa finita est, utinam finiatur* » *error* (5)! »

Au reste, la soumission, du moins apparente, que la plupart des novateurs témoignent pour cette constitution, qu'ils ont d'ailleurs tant d'intérêt à éluder, montre assez qu'ils ne peuvent s'empêcher d'y reconnoître toutes les conditions requises pour un jugement canonique et irréfragable.

§ IV.

Quatrième subterfuge : *le système de Jansénius assimilé aux opinions de l'Ecole, sur la* grâce efficace par elle-même.

27. — Nouveauté de ce subterfuge.

27. — Une dernière évasion, que les disciples

(1) *Journal de Saint-Amour*; 6e partie, chap. 21. — Pascal, 17e *Lettre Provinciale*. — Quesnel, *Défense de l'Eglise Romaine*; page 430.

(2) Voyez les passages du *Journal de Saint-Amour*, cités par l'abbé Dumas, *Hist. des cinq prop.* année 1653; tome I, p. 47.

(3) Voyez le *Traité de la Grâce* de Montague; 1re partie, 8e dissert. art. 2, § 1er. prop. 3e.

(4) *Collection des Procès-verbaux*; tome IV.

(5) S. Aug. *Serm.* 131; n. 10; tome V, page 645.

de Jansénius font ordinairement venir à l'appui des précédentes, consiste à soutenir que la doctrine de leur patriarche se réduit au fond à celle des Thomistes, des Augustiniens, et des autres théologiens orthodoxes, qui admettent le système de la grâce efficace par elle-même.

L'évêque d'Ypres et ses premiers disciples étoient assurément bien éloignés de penser que sa doctrine pût être confondue avec les opinions théologiques, abandonnées alors comme aujourd'hui à la liberté des écoles. Mais leurs successeurs, pressés par les définitions de l'Église, ont souvent eu recours à ce moyen de défense; et le P. Quesnel en particulier, dans plusieurs de ses ouvrages (1), se retranche avec confiance dans ce nouveau poste. La simple exposition des opinions théologiques, sur l'efficacité de la grâce, montre ce qu'il faut penser de ce dernier subterfuge (2).

I. — *Exposé des principales opinions théologiques sur l'efficacité de la grâce.*

28. — État de la question agitée entre les théologiens.
29. — Comment Jansénius la résout.
30. — Les divers systèmes de l'École, sur ce point, réduits à deux principaux.
31. — Système de Molina et des *Congruistes*.
32. — Système de la *grâce efficace par elle-même*.
33. — Divisions de ce système.
34. — Système des Thomistes.
35. — Système des Augustiniens.
36. — En quoi diffèrent ces deux systèmes.
37. — Diverses écoles d'Augustiniens.

28. — Il est certain, et tout le monde convient que la grâce, ou le secours surnaturel donné à l'homme pour faire le bien, n'est pas toujours suivie de son effet, et par conséquent que toute grâce n'est pas *efficace*. Mais d'où vient l'efficacité de la grâce qui fait opérer le bien, et quelle est proprement la cause de cette efficacité? C'est là-dessus qu'on a imaginé divers systèmes, dont quelques-uns ont donné lieu à des contestations si funestes à la paix de l'Église.

29. — La question est facile à résoudre dans le système de Jansénius. L'efficacité de la grâce, selon l'évêque d'Ypres, a pour cause la délectation céleste, qui, se trouvant dans un degré supérieur à la délectation terrestre, la surmonte *nécessairement et par sa nature*, comme on l'a expliqué plus haut.

30. — Les théologiens catholiques s'accordent à rejeter cette explication; mais ils ne s'accordent pas également sur la manière de résoudre la question dont il s'agit. Les divers systèmes qu'ils proposent, sur ce sujet, peuvent se réduire à deux principaux, dont l'un assigne pour cause de l'efficacité de la grâce, le libre consentement de la volonté, et l'autre explique cette efficacité par la nature même de la grâce.

31. — Selon le premier système, on appelle *grâce efficace*, celle à laquelle Dieu a prévu de toute éternité que l'homme consentiroit, dans les circonstances où elle lui seroit donnée. On appelle *grâce suffisante*, celle à laquelle Dieu a prévu de toute éternité, que l'homme ne consentiroit pas, quoiqu'il eût le pouvoir véritable d'y consentir, dans les circonstances où elle lui seroit donnée. Il suit de là, selon les défenseurs de ce système, qu'une seule et même grâce peut être *efficace* par rapport à un homme, et purement *suffisante* par rapport à un autre, ou par rapport à un même homme considéré dans d'autres circonstances, selon que Dieu prévoit que cette grâce sera ou ne sera pas suivie du consentement de la volonté. Tel est le système soutenu au fond, quoique avec diverses modifications, par Molina, Suarez, Vasquez et la plupart des théologiens de la compagnie de Jésus : système si manifestement contraire à celui de Jansénius, que les partisans de ce dernier ne font pas difficulté de traduire les Molinistes comme des hérétiques formels, qui renouvellent une doctrine autrefois condamnée dans les Semi-Pélagiens.

32. — Dans le second système, l'efficacité de la grâce vient de la nature même de la grâce : il est de la nature de la *grâce efficace*, qu'avec son secours, la volonté fasse le bien, quoiqu'elle pût absolument ne le pas faire, dans les mêmes circonstances; et il est de la nature de la *grâce suffisante*, qu'avec elle la volonté ne fasse pas le bien, quoiqu'elle pût absolument le faire, dans les mêmes circonstances. En un mot, dans ce système, il y a, par la

(1) Voyez, en particulier, sa *Reponse aux deux Lettres de M. l'archevêque de Cambrai*; 1711, 1 vol. *in*-12.

(2) Pour de plus amples developpemens sur cet article, on peut consulter l'ouvrage intitulé : *Prælectiones theologicæ de Deo ac divinis attributis, ad usum Seminariorum. Parisiis*, 1751, 2 vol. *in*-12; quæst. 5, art. 3, § 3 et 4. Cet ouvrage, publié sous le nom de Tournely, a pour auteur M. Lafosse, prêtre de Saint-Sulpice. L'édition que nous indiquons, a été revue et considérablement augmentée par M. Legrand, docteur de Sorbonne, et confrere de M. Lafosse. La partie de cet ouvrage à laquelle nous renvoyons ici le lecteur, a été redigée par M. Legrand, qui en avertit lui-même, dans une note placée derriere le frontispice du premier tome. La même question est traitée plus succinctement, mais avec beaucoup de precision et de solidité, dans l'ouvrage intitulé : *Lectiones theologicæ de Gratiâ. Nancrii*, 1787, 1 vol. *in*-12; part. 2, dissert. 3, cap. 1, art. 3 et 4. Ce dernier ouvrage a pour auteur M. l'abbé Mezin, docteur et doyen de la faculté de Nancy, qui a publié quelques autres traités également estimés.

nature même de la *grâce efficace*, une *connexion certaine et infaillible*, quoique non nécessaire, entre cette grâce et le consentement de la volonté; et il y a de même, par la nature de la *grâce suffisante*, une *connexion certaine et infaillible*, quoique non nécessaire, entre cette grâce et l'omission de l'acte auquel elle nous porte.

Ce système suppose, comme on voit, une différence essentielle entre la *connexion nécessaire* et la *connexion infaillible* d'une cause avec son effet. On conçoit que la connexion d'une cause avec son effet peut être *certaine* et *infaillible* sans être *nécessaire*. L'expérience journalière en offre une multitude d'exemples. Il est *certain* et *infaillible*, par exemple, qu'un portefaix, exposé sur la place, et à qui j'offrirai un louis d'or, pour me faire sur-le-champ une commission très-facile, acceptera ma proposition avec grand plaisir. Cependant la connexion entre mes offres et l'acceptation de cet homme, n'est pas *nécessaire*, puisqu'il a, dans les circonstances présentes, le pouvoir véritable et complet de me refuser ses services.

Quelques autres exemples éclairciront de plus en plus cette distinction si importante. Une fort honnête femme, et qui a de plus un grand amour pour son mari, est infailliblement déterminée à ne se pas rendre à une sollicitation contre son devoir. Un juge d'une probité singulière, est infailliblement déterminé à ne se pas laisser corrompre par des présens, pour commettre une injustice. Un sujet très-affermi dans la fidélité qu'il doit à son prince, est infailliblement déterminé à ne pas écouter ceux qui le porteroient à le trahir, etc. Quelque *certaine* et *infaillible* que soit la détermination de ces personnes, on conçoit qu'elle n'est pas *nécessaire*, et que ces personnes conservent un véritable pouvoir de faire le contraire de ce qu'on vient de supposer; autrement il faudroit dire qu'elles ne sont ni louables ni blâmables pour avoir fait ces bonnes actions : ce qu'on ne peut dire sans blesser ouvertement le sens commun (1).

33.— Ces notions étant supposées, les défenseurs de la *grâce efficace par elle-même* se partagent encore en plusieurs écoles, dont il seroit trop long d'exposer les diverses opinions. Il suffira, pour atteindre notre but, d'exposer, en peu de mots, le système des *Thomistes* et celui des *Augustiniens*. Les premiers sont ainsi nommés, parce que leur système est généralement adopté dans les écoles qui font une profession particulière de suivre la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Les seconds sont appelés *Augustiniens*, parce que leur opinion est principalement soutenue dans les écoles qui font une profession particulière de s'attacher aux principes de saint Augustin. Les deux systêmes s'accordent à admettre, dans l'état de la nature tombée, (c'est-à-dire, depuis le péché d'Adam), des *grâces efficaces par elles-mêmes ;* mais ils diffèrent dans la cause qu'ils assignent de cette efficacité.

34. — Selon les *Thomistes*, le souverain domaine de Dieu sur les créatures, et la dépendance nécessaire des créatures à l'égard de Dieu, exigent que l'homme ne réduise jamais à l'acte aucune de ses facultés, même dans l'ordre naturel, à plus forte raison dans l'ordre surnaturel, sans un concours physique ou immédiat de Dieu, qu'ils appellent *prémotion* ou *prédétermination physique*. La grâce efficace, dans ce systême, est donc une prémotion physique de l'ordre surnaturel, c'est-à-dire, cette opération ou cette motion physique et immédiate, par laquelle Dieu détermine le consentement de la volonté. Cette prémotion ne donne pas, mais elle présuppose dans l'homme le

(1) Nicole, dans son *Traité de la Grâce générale*, et dans quelques autres ouvrages, donne plusieurs exemples de *déterminations infaillibles*, que nous ne pouvons admettre, et qui semblent tout-à-fait incompatibles avec la véritable notion de la liberté, admise par le même auteur. Il prétend qu'un homme raisonnable est *infailliblement déterminé* à refuser son consentement à l'invitation qu'on lui feroit de se jeter par la fenêtre, de courir tout nu par les rues, ou de s'arracher les yeux *pour se divertir*, (*Traité de la Grâce générale* ; tome 1[er], page 6, etc. 431, etc. — *Dialogue sur la dix-huitième Lettre Provinciale*, etc.) Tout homme raisonnable, selon Nicole, a un pouvoir véritable de faire ces actions et autres semblables, quoiqu'il ne les fasse jamais ; et tel est, selon lui, le pouvoir que l'homme conserve de faire le mal, en présence de la *grâce efficace*, et de faire le bien en l'absence de cette grâce. Il semble que, réduire à un pareil pouvoir la liberté de l'homme, c'est la ruiner entièrement; et que les déterminations dont parle ici Nicole, ne sont pas seulement *certaines et infaillibles*, mais *nécessaires*. En effet, il résulte de la véritable notion de la liberté humaine, que l'homme ne peut se déterminer à un parti quelconque, sans y être mu par la considération de quelque bien réel ou apparent; ce principe est une conséquence nécessaire de celui qu'admettent tous les philosophes et les théologiens, et que Nicole reconnoît formellement avec eux. que « notre ame n'est pas libre à » l'égard de la volonté d'être heureuse, parce qu'elle y est natu- » rellement déterminée; et qu'elle n'a point de puissance pour » l'opposé du bonheur. » (Nicole, *Instructions sur le Symbole;* tome 1[er], page 240.) Or il est évident que, dans les exemples dont il s'agit, il ne se présente à un homme raisonnable aucune apparence de bien, qui puisse l'engager à faire les actions ci-dessus énoncées. Bien loin d'apercevoir, dans ces actions, quelque apparence de bien, il n'y aperçoit que du mal. Il n'est donc pas libre de s'y déterminer : il est non-seulement *certain* et *infaillible* qu'il prendra toujours la détermination contraire, mais absolument *nécessaire* qu'il la prenne. Voyez, à l'appui de ces observations, Fénelon, 2[e] *Lettre sur la Religion ;* chap. 3, n. 5. — *Instruct. past. en forme de Dialogues, sur le système de Jansénius ;* 4[e] lettre. — *Ordonnance contre la théologie de Habert* ; 1[re] partie, n. 29. — De Pressy, *Instruction past. sur la Grâce ;* pages 268, 277.

pouvoir véritable et complet de faire le bien ; c'est même dans ce pouvoir véritable et complet, que consiste proprement *la grâce suffisante*, selon les anciens et vrais Thomistes. L'effet propre de la *grâce efficace*, ou de la *prémotion physique* dans l'ordre surnaturel, est seulement d'appliquer la volonté à l'acte : en sorte que cette prémotion est comme l'instrument dont Dieu se sert, pour produire la détermination de la volonté; instrument sans lequel la volonté ne se détermineroit jamais au bien, mais aussi avec lequel elle s'y détermine toujours *infailliblement* (1).

35. — Les *Augustiniens* ne veulent aucune *prémotion physique*, soit pour les actes naturels, soit pour les actes surnaturels; et ils croient pouvoir expliquer la production des actes libres de la créature, sans ce concours physique et immédiat du Créateur. Il suffit, selon eux, que Dieu concoure à ces actes par une *opération morale et médiate*, c'est-à-dire en y attirant et y excitant la créature par certaines lumières ou certaines délectations qu'il répand dans l'âme. Dans ce système, le principal moyen que Dieu emploie pour nous porter au bien, est une *délectation indélibérée* qu'il fait éprouver à notre ame, par exemple, un sentiment d'amour, de désir, de complaisance pour le bien. Si cette délectation est tellement proportionnée au caractère et aux dispositions actuelles de l'homme, qu'elle obtienne infailliblement son effet, on l'appelle *grâce efficace* ou *délectation victorieuse*. Si cette proportion n'a pas lieu, on l'appelle *grâce suffisante*, parce qu'avec cette délectation, la volonté a le pouvoir véritable et complet de faire le bien, quoiqu'elle doive infailliblement s'en abstenir. Le célèbre Isambert, docteur et professeur de Sorbonne, mort en 1642, est un des principaux défenseurs de ce système (2).

36. — Il y a donc, entre le système des Thomistes et celui des Augustiniens, deux différences principales. La première se tire de la manière dont la grâce efficace produit son effet. Selon les Thomistes, la grâce efficace produit le bien, par une opération *physique* ou *immédiate*, qui applique infailliblement, par sa nature, la faculté à l'acte. Selon les Augustiniens, l'opération de la grâce n'est pas physique ou immédiate, mais seulement *morale* ou *médiate*, parce qu'elle n'applique la volonté à l'acte, que par le moyen des lumières ou de la délectation qu'elle répand dans l'ame. La seconde différence consiste en ce que la nécessité de la grâce *efficace*, dans le système des Thomistes, est fondée sur la nature même de Dieu et de la créature; ce qui fait que ces théologiens admettent des grâces *efficaces par elle-même*, dans l'état d'innocence, comme depuis le péché d'Adam. Les Augustiniens au contraire, du moins le plus grand nombre d'entre eux, regardent la nécessité de cette grâce comme uniquement fondée sur la fragilité de la nature humaine depuis le péché; ce qui fait qu'ils n'admettent que dans l'état de la nature corrompue, des grâces *efficaces par elles-mêmes*.

37. — Les principes généralement admis par les Augustiniens, ne les empêchent pas de se partager entre eux sur divers points, qu'il est nécessaire d'indiquer en peu de mots : 1° les *Augustiniens* qu'on appelle *rigides*, soutiennent que la grâce *efficace par elle-même* est tellement requise pour faire le bien, que la grâce *suffisante* n'a jamais son effet; les *Augustiniens moins rigides* pensent au contraire que la grâce qu'on appelle *suffisante*, est quelquefois suivie de son effet. Outre la grâce *efficace par elle-même*, ils en reconnoissent une autre, avec laquelle l'homme fait réellement certains actes moins difficiles, quoiqu'elle ne soit pas efficace *par sa nature*, mais par le seul consentement de la volonté; tel est en particulier le sentiment de Tournely, célèbre docteur de Sorbonne, mort à Paris en 1729, avec la réputation d'un théologien également profond et zélé pour la saine doctrine.

2° Selon la plupart des Augustiniens, l'efficacité de la grâce ne vient pas précisément de ce que la délectation céleste surpasse actuellement en degrés la concupiscence ou la délectation terrestre, mais uniquement de la juste proportion qui se trouve entre cette délectation et les dispositions présentes de l'âme; en sorte qu'on peut très-bien supposer que la *délectation céleste*, quoique inférieure en degrés à la *délectation terrestre*, soit *victorieuse et efficace*, à cause de cette juste proportion dont nous venons de parler. Quelques Augustiniens cependant font consister *l'efficacité de la grâce* dans une délectation céleste, supérieure en degrés à la délectation terrestre; en sorte que cette supé-

(1) Parmi les défenseurs modernes de ce système, on doit distinguer le P. Billuart, Provincial de l'ordre de saint Dominique en Flandre, mort le 20 janvier 1757, et auteur d'un Cours de théologie justement estimé, qui a pour titre : *Summa S. Thomæ, hodiernis academiarum moribus accommodata. Trajecti ad Mosam*, 1770, 19 vol. *in*-8°. — *Parisiis*, 1827, 20 vol. *in*-8°.

(2) Voyez le *Commentaire* d'Isambert *sur la Somme de saint Thomas*. Voyez aussi l'ouvrage intitulé : *Tractatus theologicus de homine lapso et reparato. Luxemburgi*, 1777, 2 vol. *in*-8°; tome II, pages 171, 193. L'auteur de cet ouvrage est l'abbé Le Clerc de Beauberon, docteur et doyen de l'université de Caen. Voyez aussi la première *Lettre de Fénelon au P. Lami, sur la grâce et la prédestination.*

riorité de degrés, dans la délectation céleste, constitue seule la juste proportion de la grâce avec le caractère et les dispositions présentes de l'homme. Mais dans cette dernière explication, comme dans la première, la connexion qui se trouve entre la délectation victorieuse et le consentement de la volonté, n'est pas *nécessaire*, mais seulement *certaine et infaillible*.

C'est en ce dernier sens que le système Augustinien est soutenu par le cardinal Noris, dans plusieurs de ses ouvrages, et en particulier dans celui qui a pour titre, *Calumnia Janseniani erroris sublata. Romæ*, 1696. Quelques-uns de ces ouvrages ayant été mis à *l'Index*, en 1748, par le grand Inquisiteur d'Espagne, Benoît XIV s'en plaignit hautement, par son Bref du 31 juillet 1748, rapporté par M. Le Clerc de Beauberon, à la fin de son traité que nous avons déjà cité. D'habiles théologiens ont pensé que la doctrine de Habert, dans son *Traité de la grâce*, pouvoit absolument s'expliquer dans le même sens; mais Fénelon lui reprochoit, comme on l'a vu plus haut (1), d'avoir employé des expressions qui sembloient reproduire la *délectation nécessitante* de Jansénius.

II. — *Différence entre les systèmes précédens et celui de Jansénius* (2).

38. — Difficultés contre les systèmes de l'Ecole.
39. — Leurs principes sont différens de ceux de Jansénius.
40. — Conformité prétendue entre les conséquences de ces systèmes et les principes de Jansénius.
41. — Cette conformité n'est pas reconnue par les défenseurs de ces systèmes.
42. — Cette conformité n'est pas évidente par elle-même.

38. — Nous sommes assurément bien éloignés de vouloir prendre parti, entre les divers systèmes que nous venons d'exposer. Il n'en est aucun qu'on ne puisse défendre par d'imposantes autorités, et attaquer par des difficultés très-spécieuses. Si le Molinisme, au jugement de plusieurs savans théologiens, semble favoriser par ses conséquences quelques erreurs semi-pélagiennes, le Thomisme, s'il en faut croire des auteurs également nombreux et recommandables, ne tend pas moins à favoriser la doctrine de Jansénius et de Calvin. Enfin le système des Augustiniens, selon les diverses explications dont il est susceptible, semble donner lieu aux mêmes difficultés que les deux premiers. Mais quelque parti que l'on prenne entre ces divers systèmes, le court exposé que nous en avons fait, suffit pour montrer avec combien peu de raison les disciples de Jansénius prétendent assimiler leur doctrine à celle des théologiens orthodoxes, qui soutiennent le système de la *grâce efficace par elle-même*.

Ce moyen de défense ne pourroit être justifié, que par la conformité des principes fondamentaux, ou au moins des conséquences nécessaires de cette dernière opinion, avec les principes de Jansénius; or il est certain que ces deux ressources manquent également aux novateurs.

39. — 1° Diront-ils que les principes fondamentaux de l'opinion des Thomistes et des Augustiniens sont les mêmes que ceux de Jansénius? Cette prétention seroit trop manifestement fausse. En effet, les principes fondamentaux du système de Jansénius, comme on l'a vu plus haut, sont : que la volonté humaine a perdu, par le péché d'Adam, son libre arbitre; que le libre arbitre ainsi perdu a été remplacé par deux délectations, l'une terrestre qui porte au mal, l'autre céleste qui porte au bien; que ces deux délectations agissent l'une sur l'autre par degrés, en sorte que la délectation supérieure en degrés l'emporte *nécessairement* sur l'autre; enfin que la volonté humaine, dans les circonstances où elle éprouve la délectation supérieure, se trouve dans la *nécessité* d'y consentir, et dans *l'impossibilité* de suivre la délectation opposée. Mais comment pourroit-on attribuer ces principes aux Thomistes et aux Augustiniens, qui les rejettent hautement, comme des hérésies formelles? Nous défions hardiment qu'on cite un seul théologien de ces deux écoles, qui ne repousse ces principes avec horreur, et qui n'admette expressément, comme des dogmes de foi, toutes les propositions contradictoires, telles que nous les avons expliquées plus haut.

A ce premier raisonnement, que fournit la simple exposition des divers systèmes, on peut en ajouter un autre, tiré de la soumission de tous les théologiens de ces deux écoles, au jugement de l'Eglise contre le livre de Jansénius. En condamnant les cinq propositions tirées de ce livre, l'Eglise les a regardées comme renfermant en abrégé toute la doctrine de cet ouvrage, en un mot, comme *l'ame de ce livre*,

(1) Voyez la première partie de cette *Histoire littéraire*; art. 1er, section 4, § 1er, n. 18.

(2) Voyez, sur ce troisième article, le *Traité de la Grâce* de Montagne; 1re part. diss. 8, art. 3, § 3. — Le *Traité de Dieu* de Lafosse; tome II, pages 65 et 128. — Billuart, *De gratiâ*; diss. 5, art. 2, § 2. — *Dissertation* latine de Fénelon *sur la différence entre le Jansénisme et le Thomisme*; et son *Instruction past. en forme de Dialogues*; 2e partie, lettres 14 et 15.

selon l'énergique expression de Bossuet; puisqu'elle oblige « tous les fidèles à condamner » comme hérétiques, et à rejeter, non-seulement de bouche, mais aussi de cœur, le sens » du livre de Jansénius, condamné dans les » cinq propositions (1). » Or il est certain que tous les théologiens Thomistes et Augustiniens souscrivent sans difficulté à ce jugement, et que tous sans exception condamnent expressément, de cœur aussi bien que de bouche, les cinq propositions de Jansénius, comme renfermant la doctrine de son livre. Comment donc pourroit-on, avec quelque ombre de raison, leur attribuer des principes qu'ils anathématisent expressément?

10. — 2° Se retranchera-t-on à dire, qu'au moins les conséquences nécessaires de leurs systèmes retombent dans les principes de Jansénius, et que par conséquent les principes de l'évêque d'Ypres ne sont pas plus condamnables que les systèmes de l'Ecole!

Pour que ce moyen de défense fût légitime, il faudroit que les conséquences qu'on prétend tirer des systèmes en question, en fussent évidemment déduites, ou du moins qu'elles fussent avouées par les défenseurs de ces divers systèmes. Rien de plus injuste en effet que de mettre sur la même ligne plusieurs opinions, dont la conformité n'est ni évidente par elle-même, ni avouée par leurs défenseurs respectifs; autrement un athée invoqueroit avec raison, à l'appui de son absurde système, l'opinion des païens et celle des déistes, sous prétexte que les uns et les autres admettent des principes dont les conséquences mènent droit à l'athéisme. Or que les systèmes des Thomistes et des Augustiniens conduisent, par voie de conséquence, aux principes de Jansénius, cela n'est ni évident par soi-même, ni avoué par les défenseurs de ces divers systèmes.

11. — D'abord, bien loin d'admettre cette conséquence, les Thomistes et les Augustiniens la rejettent avec horreur. Qu'on lise attentivement leurs écrits: on verra que, non-seulement ils désavouent hautement cette conséquence, mais que plusieurs s'appliquent *ex professo*, à montrer qu'elle est mal déduite. Nous avons déja cité, à l'appui de ce fait, les ouvrages de plusieurs célèbres théologiens de ces deux écoles (2); et il seroit aisé d'en citer un grand nombre d'autres; ou pour mieux dire, il faudroit citer ici tous les Thomistes et les Augustiniens, qui, malgré l'attachement peut-être excessif que quelques-uns témoignent pour leurs opinions particulières, manifestent, en toute occasion, la plus parfaite soumission au jugement du saint-siége, qui a condamné les cinq propositions, dans le sens du livre de Jansénius.

12. — La connexion de ces systèmes avec les principes de Jansénius, n'est pas non plus évidente par elle-même. Comment, en effet, regarder comme évidente par elle-même, cette prétendue connexion, qui n'est aperçue, ni par les théologiens Thomistes et Augustiniens, comme on vient de le voir, ni par Jansénius lui-même, ni par les souverains Pontifes qui ont fait, à diverses reprises, un examen approfondi de cette question? Le patriarche du Jansénisme, dont l'autorité doit être irrécusable, sur cette matière, pour ses disciples, emploie un chapitre entier de son livre (3) à montrer la différence qui se trouve, dans son système, entre la grâce *efficace par elle-même* et la *prémotion physique* des Thomistes; et après avoir montré cette différence, qu'il rapporte à huit chefs principaux, il conclut que les défenseurs de la *prémotion physique* se montrent bien plutôt *disciples d'Aristote que de saint Augustin*, et que leur *prémotion* n'est propre qu'à *obscurcir* la *véritable doctrine du saint docteur*. Enfin plusieurs souverains Pontifes, obligés de prononcer sur la doctrine de Jansénius, et d'examiner la prétendue connexion de son système avec les opinions de l'Ecole, ont absolument rejeté ce moyen de défense, opposé par les novateurs : ils ont persisté, après le plus mûr examen, à proscrire le livre de Jansénius; tandis qu'ils ont laissé intactes les autres opinions théologiques sur l'efficacité de la grâce, et défendu même, sous les peines les plus sévères, d'imprimer aucune censure à ces opinions (4).

Vouloir, après cela, confondre la doctrine de Jansénius avec celle des Thomistes et des Augustiniens, n'est-ce pas contredire ouvertement les décisons du saint-siége, ou plutôt de l'Église elle-même, qui tolère notoirement les derniers, tandis qu'elle persiste à frapper le premier de ses anathèmes?

(1) Bulle de Clément XI, *Vineam Domini*, du 15 juillet 1705.

(2) Voyez, en particulier, les ouvrages du cardinal Noris et de Billuart, que nous avons cités plus haut, page 310. Voyez aussi Bossuet, *Second avertissement aux Protestans*; n. 10.

(3) *Augustinus*; lib. VIII, cap. 2.

(4) Voyez, à l'appui de ce fait, le *Bref* déja cité *de Benoît XII au grand inquisiteur d'Espagne*. — *Histoire générale du Jansénisme* par le P. Gerberon, tome Ier, page 501; tome II, page 138. — *Journal de Saint-Amour*; 2e partie, pages 13, 25, 27, 118. On trouve une partie de ces témoignages, dans le *Traité de la Grâce* de Montagne, tome Ier, page 240.

ARTICLE III.

RÉFLEXIONS GÉNÉRALES SUR LES ÉCRITS DE FÉNELON, RELATIFS A LA CONTROVERSE DU JANSÉNISME : EXAMEN DE QUELQUES DIFFICULTÉS AUXQUELLES CES ÉCRITS ONT DONNÉ LIEU.

43. — Accueil fait aux écrits de Fenelon sur le Jansénisme.
44. — La réputation de ces écrits, toujours croissante avec le temps.
45. — Reproches qu'on leur a faits.

43. — Parmi cette foule prodigieuse d'écrits que la controverse du Jansénisme a produits depuis son origine, nous ne craignons pas d'avancer que ceux de Fénelon offrent tout à la fois, un des recueils les plus utiles et les plus complets sur cette matière, un parfait modèle de discussion, et surtout, de ce ton calme et plein de modération, dont il n'est que trop ordinaire de s'écarter dans des écrits de cette nature. On a déjà pu s'en convaincre, par les détails que nous avons donnés sur les divers écrits de Fénelon relatifs à la controverse du Jansénisme ; et il suffiroit, pour justifier ce que nous avançons, de se rappeler l'impression générale que ces écrits ont produite, soit du vivant de Fénelon, soit après sa mort.

Le plus grand éloge qu'on puisse faire d'un défenseur de la foi catholique, c'est de dire qu'il a tout à la fois obtenu l'approbation universelle des théologiens orthodoxes, et encouru la haine des novateurs, dont il a combattu les erreurs. Or, il est certain que ces deux sortes de témoignages se réunissent en faveur des principaux écrits de Fénelon sur la *controverse du Jansénisme*. On a déjà vu (1) quel a été le succès prodigieux de ces écrits, l'empressement universel avec lequel ils furent accueillis, et qui en multiplia si promptement les éditions, souvent même les contrefaçons, dès la première année de leur publication. Ce prodigieux succès n'étoit pas dû seulement, comme on pourroit le croire, à l'élégance et aux charmes du style qui distinguent éminemment tous les écrits de l'archevêque de Cambrai, mais à la clarté qu'il savoit répandre sur les discussions les plus abstraites, et à cette logique pressante avec laquelle il poursuit constamment ses adversaires. C'est ce qui résulte en particulier de l'accueil fait à ses *Instructions pastorales,* jusque dans les pays étrangers, où l'on ne pouvoit en juger que par les versions latines qu'il en avoit publiées. On a vu combien ces versions étoient goûtées en Italie, spécialement par le souverain Pontife Clément XI, qui en fit plusieurs fois témoigner son entière satisfaction à l'illustre prélat, et l'encouragea même à faire traduire en latin plusieurs de ses *Instructions pastorales,* qui n'avoient encore paru qu'en françois. *La Correspondance de Fénelon* est pleine de semblables témoignages, que nous avons indiqués ailleurs (2), et qu'il suffit, pour cette raison, de rappeler ici brièvement.

44. — Mais ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que l'approbation universelle, donnée aux écrits dont nous parlons, n'étoit pas une de ces approbations éphémères, que le préjugé des contemporains accorde quelquefois à des ouvrages médiocres, dont la postérité ne manque pas de faire justice, en les condamnant à l'oubli. On peut dire, au contraire, que la réputation des écrits de Fénelon contre les nouvelles erreurs, loin de diminuer, n'a fait que s'accroître avec le temps. Malgré la multitude d'écrits qu'on a publiés, depuis un siècle, sur le même sujet, ceux de Fénelon sont toujours cités avec distinction dans les écoles catholiques, où ils ne sont pas moins estimés pour le fond que pour la forme, et où ils sont universellement regardés comme un des arsenaux où les défenseurs de la vérité trouvent les meilleures armes pour combattre l'esprit d'innovation. On nous dispensera sans doute de multiplier les citations, à l'appui d'un fait si notoire. Il nous suffira de rappeler, à ce sujet, le témoignage décisif du clergé de France, qui, dans l'assemblée de 1782, arrêta d'avancer 40,000 liv. à l'abbé Gallard, *pour faciliter l'édition entière et complète des Œuvres de Fénelon* (3). On voit, par ces expressions de l'assemblée, que l'édition, alors dirigée par l'abbé Gallard, et continuée depuis par le P. de Querbeuf, devoit renfermer les nombreux écrits de Fénelon contre le Jansénisme, que des intrigues secrètes parvinrent ensuite à faire exclure (4). Cette opposition des novateurs, si glorieuse à l'archevêque de Cambrai, étoit aussi ancienne que ses écrits contre leur doctrine. On sait avec quelle aigreur ces écrits avoient été combattus, dès le temps de leur première publication, par les plus célèbres écrivains du

(1) Voyez la première partie de cette *Hist. litt.* art. 1er, section 4, § 1er, n. 1, 6, 15, 17 ; § 2, n. 1, *et alibi passim.*

(2) *Première part.* de cette *Hist. litt. ubi suprà.*

(3) *Procès-verbal de l'assemblée de* 1782 ; pages 301 et 302.

(4) On a vu la preuve de ce fait, dans la *Notice* que nous avons donnée plus haut, *sur les différentes éditions des Œuvres de Fénelon.* (Voyez la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 7.)

parti (1), dont l'exemple a été fidèlement suivi, jusqu'à nos jours, par les défenseurs de la même cause (2).

45. — Quoique ces observations générales soient plus que suffisantes, pour établir le mérite des écrits de Fénelon sur la *controverse du Jansénisme*, il ne sera pas inutile, pour les mieux apprécier, d'examiner les principaux reproches qu'on leur a faits, et surtout ce qu'il faut penser de l'opposition que certains auteurs ont cru voir entre les écrits de Fénelon et ceux de Bossuet, sur ce sujet. Cet examen nous donnera lieu de montrer que l'opposition des deux prélats sur cet article, comme sur bien d'autres, n'est point, à beaucoup près, aussi grande qu'on l'a prétendu, et que les novateurs n'en peuvent tirer aucun avantage contre les décisions de l'Eglise.

§ Ier.

Opposition prétendue, entre Bossuet et Fénelon, sur l'article du Jansénisme.

46. — Cette opposition prétendue, réduite à quatre points principaux.
47. — Cette opposition, en la supposant réelle, ne prouve rien contre les écrits de Fénelon.
48. — Cette opposition a été fort exagérée par les novateurs.

46. — On a prétendu, en premier lieu, que, sur cette matière, l'évêque de Meaux avoit des sentimens bien différens de ceux de l'archevêque de Cambrai; que, dans sa *Lettre aux religieuses de Port-Royal*, écrite vers l'an 1665, et dans celle *au maréchal de Bellefonds*, écrite en 1677, l'évêque de Meaux se montroit favorable au système du *silence respectueux*, et à la *distinction du fait et du droit;* que, pendant la controverse du Quiétisme, il parut incliner à certaines opinions de Baïus, *sur l'état de pure nature*, et *sur les vertus des infidèles;* qu'à l'occasion du *Problème ecclésiastique*, publié en 1699, il se montra également favorable au livre des *Réflexions morales* du P. Quesnel; enfin, qu'il fut toujours très-attaché au *système de la grâce efficace par elle-même*, dont Fénelon étoit l'ennemi déclaré (3).

47. — Quand il seroit vrai que l'archevêque de Cambrai eût adopté, sur les matières de la grâce, des sentimens très-différens de ceux de Bossuet, qu'en pourroit-on conclure contre le mérite des écrits de Fénelon sur ce sujet? En seroit-il moins vrai que ces écrits ont obtenu l'approbation universelle des théologiens catholiques, soit en France, soit dans les pays étrangers? Tout ce qu'on en pourroit conclure, c'est que les écrits de Bossuet, sur ce sujet, n'ont pas obtenu la même approbation que ceux de Fénelon; et que l'évêque de Meaux absorbé, pendant la plus grande partie de sa vie, par d'autres occupations, et surtout par ses controverses avec les Protestans, ne s'étoit peut-être pas appliqué, avec le même soin, à étudier la controverse du Jansénisme, ou du moins certaines parties de cette controverse.

48. — Mais que penser, au fond, de l'opposition prétendue de Bossuet et de Fénelon, sur cette matière? Il est certain qu'on l'a beaucoup exagérée, et que les disciples de Jansénius n'en peuvent tirer aucun avantage. Il est vrai que, sur quelques questions abandonnées à la liberté des écoles, l'évêque de Meaux avoit des opinions différentes de celles de l'archevêque de Cambrai: on doit même reconnoître que Bossuet, soit qu'il n'eût pas d'abord assez approfondi la controverse du Jansénisme, soit que des raisons de prudence l'empêchassent de s'expliquer ouvertement, parut d'abord incliner à quelques opinions difficiles à concilier avec les décrets du saint-siége. Mais il est également certain, que de nouvelles réflexions, et des études plus approfondies, le firent bien changer, sur ce point, vers la fin de sa vie; et que ses derniers écrits dissipèrent entièrement tous les doutes qu'on avoit pu concevoir quelque temps, à cet égard. L'examen attentif des principaux faits qu'on nous oppose, mettra ces assertions dans tout leur jour (4).

I. — *Examen des véritables sentimens de Bossuet sur le système du* silence respectueux.

49. — Difficultés de quelques écrits de Bossuet, sur ce point.
50. — Son adhésion formelle au jugement du saint-siége, sur le *fait de Jansénius*.
51. — L'infaillibilité de l'Église sur le *fait*, non contestée par le prélat.
52. — Il s'expliqua, sur ce point, de la manière la plus satisfaisante, dans les derniers temps de sa vie.

49. — L'article du *silence respectueux*, sur le fait de Jansénius, est peut-être celui sur

(1) *Première partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er, sect. 1, n. 1, 11, 13, etc. — *Histoire de Fénelon;* liv. VI, n. 3.

(2) Voyez les ouvrages cités dans la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er, section 2, page 11.

(3) Tabaraud, *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon;* chap. 4, § 1, etc. chap. 6. On peut voir, à l'appui de ces difficultés, quelques autres indications, dans le tome VIII de la *Correspondance de Fénelon;* page 573, note 1re; page 575, note 8.

(4) Voyez les observations faites, à ce sujet, dans le tome VIII de la *Correspondance de Fénelon;* page 573 et suiv.

lequel les premiers écrits de Bossuet laissent le plus à désirer. Dans sa *Lettre aux religieuses de Port-Royal*, écrite vers l'an 1665, il se contente d'exiger une *soumission pieuse* au jugement de l'Eglise *sur les faits dogmatiques*, sans examiner si elle est ou n'est pas infaillible sur des questions de cette nature (1). Il suppose même, dans sa *Lettre au maréchal de Bellefonds*, écrite en 1677, que le pape Clément IX, à l'époque de la paix de 1668, avoit toléré la *distinction du fait et du droit*, à l'abri de laquelle les novateurs s'efforçoient alors, comme ils ont toujours fait depuis, d'éluder toutes les décisions du saint-siége (2).

50. — Mais pour ne point exagérer l'opposition qui se trouve, sur cet article, entre les premiers écrits de Bossuet et les derniers que nous citerons plus bas, on doit remarquer d'abord, qu'en autorisant le *silence respectueux sur le fait de Jansénius*, il étoit bien éloigné de vouloir contester la vérité du jugement que le saint-siége en avoit porté. Il s'exprime, au contraire, sur ce point, de la manière la plus satisfaisante, dans sa *Lettre au maréchal de Bellefonds*. « Je suis bien aise, écrit-il à ce » seigneur, de vous dire, en peu de mots, mes » sentimens pour le fond. Je crois donc que les » (cinq) Propositions sont véritablement dans » Jansénius, et qu'elles sont l'*ame de son livre*. » Tout ce qu'on a dit au contraire me paroît » une pure chicane, et une chose inventée » pour éluder le jugement de l'Eglise. »

51. — Il est également à remarquer que l'évêque de Meaux, en exigeant seulement une *soumission pieuse* au jugement de l'Eglise *sur le fait de Jansénius*, ne conteste pas l'infaillibilité de l'Eglise sur ce fait, et ne dit pas un seul mot pour la combattre. Tout ce qu'on peut inférer de ses expressions, c'est qu'à l'époque où il écrivit les deux lettres dont il s'agit, il ne croyoit pas devoir s'expliquer sur cette infaillibilité, soit qu'il ne l'eût pas encore assez examinée, soit qu'il la regardât comme une opinion théologique, sur laquelle on pouvoit absolument disputer, jusqu'à ce que le saint-siége eût donné une décision plus expresse. Ce dernier sentiment n'étoit pas propre à Bossuet; plusieurs théologiens catholiques le partageoient alors avec lui; et nous avons remarqué ailleurs (3) que ce sentiment avoit encore quelques partisans au commencement du dix-huitième siècle. Il est vrai que le saint-siége s'étoit suffisamment expliqué, sur ce point, à l'époque de la paix de Clément IX, en 1668, comme il résulte clairement des monumens les plus authentiques (4); mais il y a tout lieu de croire que ces monumens étoient peu connus en France, à l'époque où Bossuet écrivit sa *Lettre au maréchal de Bellefonds*, et qu'ils ne furent connus, dans ce royaume, que long-temps après. Nous sommes très-portés à croire qu'ils y étoient généralement ignorés, avant la publication de l'*Histoire des cinq Propositions*, par l'abbé Dumas, en 1699. L'auteur de cet ouvrage remarque en effet, dans sa *Préface*, que tous les ouvrages publiés jusqu'alors contre les disciples de Jansénius, *ont plus l'air de livres de controverse que d'une histoire*.

52. — Au reste, quelles qu'aient été les raisons du silence que Bossuet a long-temps gardé, sur l'infaillibilité de l'Eglise relativement au *fait de Jansénius*, il est certain que, dans les derniers temps de sa vie, il crut devoir s'expliquer là-dessus, de la manière la plus formelle. Le *Mémoire* présenté au Pape, en 1712, par les évêques de Luçon et de La Rochelle, nous apprend que, dès la publication du *Cas de conscience*, l'évêque de Meaux promit à l'abbé de Champflour, qui fut nommé, vers ce temps, évêque de La Rochelle, d'agir de tout son pouvoir, pour la défense des décisions du saint-siége, attaquées par la décision des quarante docteurs (5). Conformément à cette pro-

(1) *Lettre aux religieuses de Port-Royal*; n. 20. *Œuvres de Bossuet*; tome XXXVII, page 157.

(2) Même volume, page 125. Le cardinal de Bausset, dans l'*Histoire de Bossuet*, (tome Ier, livre II, page 196) suppose que l'évêque de Meaux, à l'époque ou il écrivit les deux lettres que nous venons de citer, n'avoit pas, sur la controverse du Jansénisme, d'autres sentimens que ceux qu'il a manifestés à la fin de sa vie. Il ajoute, dans l'*Histoire de Fénelon*, que la *Lettre aux religieuses du Port-Royal* « réunit, en quelques pages, » tout ce qui a jamais été dit ou écrit de plus décisif, en des mil- » liers de volumes, sur la question du silence respectueux. » (*Histoire de Fénelon*; édition de 1817; tome III. *Pièces justif.* du livre V; page 532.) Nous croyons que l'illustre auteur n'a pas saisi le véritable sens des deux lettres dont il s'agit. Bossuet, dans sa *Lettre aux religieuses de Port-Royal*, n'examine pas même la difficulté principale, en cette matière, qui regarde l'infaillibilité de l'Eglise sur les *faits dogmatiques*; et il enseigne expressément, qu'on peut se contenter d'une *soumission pieuse* au jugement de l'Eglise sur ces sortes de faits. Nous verrons bientôt que Bossuet avoit, sur ce point, des idées bien différentes à la fin de sa vie. Nous ajouterons seulement ici, que le texte de la *Lettre au maréchal de Bellefonds* n'est pas exactement cité dans l'*Histoire de Bossuet* (*ubi supra*). La manière dont ce passage est cité, fait dire à l'évêque de Meaux tout le contraire de ce qu'exprime son véritable texte. Nous ne doutons pas que cette méprise de l'historien ne soit l'effet d'une pure distraction; mais elle a été relevée, avec beaucoup de dureté, dans le *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon*, par Tabaraud; chap. 2, page 31. Voyez, à ce sujet, la nouvelle édition de l'*Histoire de Fénelon*; tome III, page 629.

(3) Voyez la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er, section 4, n. 2.

(4) Voyez l'*Histoire des cinq Propositions*, par l'abbé Dumas.

(5) Voyez le n. 13 de ce *Mémoire*, dans la *Correspondance de Fénelon*; tome IV, page 260.

messe, Bossuet enseigne expressément, dans son dernier écrit *Sur l'Autorité des jugemens ecclésiastiques*, que tout fidèle doit au jugement de l'Eglise, sur les faits dogmatiques, une *persuasion entière et absolue dans l'intérieur* (1). Et dans la *Déclaration* qu'il exigea de l'abbé Couet, en 1703, il lui faisoit reconnoître, que « l'Eglise est en droit d'obliger tous les fidèles » de souscrire, avec une approbation et une » soumission entière de jugement, à la condamnation, non-seulement des erreurs, mais » encore des auteurs et de leurs écrits ;... qu'il » faut aller jusqu'à une entière et absolue persuasion, que le sens de Jansénius est justement condamné (2). »

II. — *Examen de quelques opinions de Bossuet, qui semblent favorables à la doctrine de Baïus.*

53. — Discussions, à ce sujet, entre Bossuet et Fénelon, pendant la controverse du Quiétisme.
54. — Difficultés que présentent, sur ce point, quelques écrits de Bossuet.
55. — Bossuet s'est expliqué, à ce sujet, de la manière la plus satisfaisante, depuis la controverse du Quiétisme.

53. — Certaines opinions de Bossuet, pendant la *controverse du Quiétisme*, donnèrent lieu à plusieurs théologiens, soit à Rome, soit en France, de suspecter sa doctrine sur l'article du Jansénisme ; et Bossuet lui-même nous apprend, dans plusieurs de ses ouvrages, qu'on répandit alors jusqu'à Rome, des écrits qui l'inculpoient grièvement sur cet article (3). Les soupçons étoient principalement fondés sur quelques opinions de l'évêque de Meaux, relativement à la *nature de la charité*, et à la *mercenarité des justes imparfaits* (4). Sur le premier article, Bossuet soutenoit, que la *béatitude surnaturelle* étoit le *motif propre* et *essentiel* de la charité : il insinuoit même, en quelques endroits de ses écrits, que ce motif étoit *essentiel à tout acte humain ;* par là il sembloit représenter les dons surnaturels comme essentiels à la nature, et confondre, avec Baïus, les deux ordres de la nature et de la grâce. Sur le second article, l'évêque de Meaux refusa constamment de reconnoître l'innocence de cet *amour naturel et délibéré de soi-même*, dans lequel l'archevêque de Cambrai faisoit consister la *mercenarité des justes imparfaits ;* par là, il sembloit nier, avec Baïus et Jansénius, tout milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse, et insinuer que toutes les actions des infidèles sont de véritables péchés.

54. — Bossuet essaya, il est vrai, de répondre aux difficultés de Fénelon sur le premier point, en apportant diverses modifications à sa première opinion, sur le *motif propre* de la charité (5). Mais il faut avouer que ces explications parurent foibles à bien des théologiens, et que les partisans des nouvelles doctrines crurent pouvoir en tirer avantage (6).

Il ne paroît pas que l'évêque de Meaux ait jugé à propos de répondre à la seconde difficulté, pendant la controverse du Quiétisme ; du moins nous avons inutilement cherché, dans ses écrits sur cette matière, quelque passage où il entreprenne de le faire. Aussi Fénelon lui reprocha-t-il constamment de refuser une explication, qui sembloit absolument nécessaire, pour satisfaire les théologiens catholiques, et pour ôter aux novateurs le sujet de triomphe qu'ils trouvoient dans sa doctrine sur la *mercenarité* (7).

55. — Mais quelles qu'aient pu être les raisons du silence de Bossuet, sur ce point, pendant la controverse du Quiétisme, il s'expliqua, dans la suite, de manière à dissiper entièrement tous les soupçons qu'on avoit pu concevoir de son attachement à la doctrine de Baïus, sur les vertus des infidèles, et sur l'état de pure nature. A l'occasion d'un passage des *Réflexions morales*, qu'il croyoit pouvoir expliquer favorablement, il s'exprime ainsi : « Quand on trouve » de pareils discours dans un livre de piété, il » ne faut pas être de ces esprits ombrageux qui » croient voir partout *un Baïus, et qu'on en* » *veut toujours aux vertus morales des païens* » *et des philosophes :* c'est de quoi il ne s'agit » pas (8). » Ce passage est le seul, à notre connoissance, où Bossuet s'explique formellement contre l'erreur de Baïus, sur les vertus des infidèles. Il est permis de penser que les *Œuvres* de l'illustre prélat nous offriroient bien d'autres témoignages, si les dépositaires de ses ma-

(1) *Hist. de Bossuet ;* livre XIII, n. 2, page 328. *Pièces justificatives* du même livre ; n. 1er, page 452, etc.

(2) *Ibid.* n. 4, page 341.

(3) Voyez les ouvrages de Bossuet et de Fénelon, cités dans la *seconde partie* de cette *Hist. litt.* article III, § 3, n. 159, note 5e.

(4) *Ibid.* § 1er, n. 96 et 112 ; § 3, n. 159. Voyez aussi la *Réponse* de Fénelon à la *Relation sur le Quiétisme. Avertissement ;* n. 1 et 2.

(5) *Hist. litt.* 2e part. article 3, § 1er, n. 113, etc.

(6) Voyez la *Lettre d'un théologien* (René Angevin) *à M. l'évêque de Meaux, touchant ses sentimens et sa conduite à l'égard de M. l'archevêque de Cambrai.* Toulouse, 1698, *in-12*.

(7) Voyez les écrits de Fénelon cités dans la *seconde partie* de cette *Hist. litt.* art. 3, n. 159, notes 3, 4 et 5.

(8) *Avertissement sur le livre des Réflexions morales ;* § 19 ; tome IV, page 2[illegible]4.

nuscrits n'avoient supprimé, autant qu'ils l'ont pu, tout ce qui contrarioit leurs préjugés. On sait qu'ils ont détruit, pour cette raison, le *Panégyrique de saint Ignace*, et l'ouvrage sur le *Formulaire*.

Bossuet s'élève encore plus fortement contre l'erreur de Baïus sur l'*état de pure nature*, à l'occasion de plusieurs passages des *Réflexions morales*, où cette erreur étoit formellement enseignée. « On avouera même avec franchise, » dit Bossuet, qu'il y a des expressions qu'on » s'étonne qui aient échappé, dans les éditions » précédentes (du livre des *Réflexions morales*), par exemple, celle où est porté que » *la grâce d'Adam étoit due à la nature saine et* » *entière*. Mais M. de Paris s'étant si clairement » expliqué ailleurs, qu'on ne peut le soupçonner d'avoir favorisé *cet excès*, cette re- » marque restera pour preuve des paroles qui » se dérobent aux yeux les plus attentifs (1). »

Il résulte assez clairement de ces témoignages, que si Bossuet ne s'expliqua pas suffisamment, sur les deux points dont on vient de parler, pendant la controverse du Quiétisme, ce n'étoit point par une attache secrète à la doctrine de Baïus, mais uniquement par la difficulté de concilier ses opinions particulières, sur les matières de spiritualité, avec la véritable doctrine sur les matières de la grâce.

III. — *Conduite de Bossuet relativement au livre des* Réflexions morales.

56. — La condamnation des *Réflexions morales* est postérieure à la mort de Bossuet.
57. — Il est faux que ce prélat ait jamais été favorable au livre des *Réflexions morales*.

56. — La conduite de Bossuet, relativement au livre des *Réflexions morales*, n'est pas plus favorable aux défenseurs de ce livre. Car premièrement, on sait que, du vivant de Bossuet, il n'avoit encore paru aucun jugement de l'Eglise, ni du saint-siége contre ce livre, et que le décret solennel qui le condamne, est postérieur, de plusieurs années, à la mort de l'évêque de Meaux. Ainsi, quand il seroit vrai que ce prélat s'est montré favorable au livre du P. Quesnel, qu'en pourroit-on conclure contre le jugement du saint-siége, et contre la soumission qui lui est due? La religion sincère de Bossuet, et sa parfaite soumission à tous les autres jugemens du saint-siége, sur les matières de la grâce, ne permet pas de soupçonner qu'il eût moins respecté la Bulle *Unigenitus*, que les décrets plus anciens.

57. — Mais, en second lieu, quelque peu avantageuse que pût être aux ennemis de cette Bulle, l'approbation donnée, dix ans auparavant, par Bossuet, au livre qu'elle condamne, est-il vrai que l'évêque de Meaux se soit montré aussi favorable à ce livre, que certains auteurs l'ont prétendu? C'est ce qu'on ne peut supposer, sans contredire des faits établis par les témoignages du plus grand poids, comme l'a montré le cardinal de Bausset dans les *Histoires de Bossuet* et *de Fénelon* (2), et comme on peut le voir plus au long dans le *Mémoire* présenté, en 1713, au pape Clément XI, par les évêques de Luçon et de la Rochelle (3). Il résulte en effet, de ces divers écrits, que Bossuet, bien loin d'approuver le livre des *Réflexions morales*, dans l'état où il a été publié, ne croyoit pas que le cardinal de Noailles pût en approuver la nouvelle édition, sans lui faire subir des changemens essentiels; que l'évêque de Meaux lui-même indiqua un grand nombre de ces changemens, auxquels le cardinal de Noailles ne voulut point consentir; que ce refus détermina Bossuet à supprimer l'*Avertissement* qu'il se proposoit d'abord de mettre à la tête de la nouvelle édition ainsi corrigée, et dans lequel la doctrine du livre des *Réflexions morales* est ouvertement combattue sur plusieurs points importans (4); enfin que, depuis cette époque, Bossuet déclara plusieurs fois, que ce livre *étoit tellement infecté de Jansénisme, qu'il n'étoit pas susceptible de correction* (5).

IV.—*Opposition de Bossuet et de Fénelon, sur le système de la grâce efficace par elle-même.*

58. — Combien l'opposition des deux prélats, sur ce point, est peu importante en elle-même.
59. — Bossuet désavoue hautement les conséquences qu'on voudroit tirer du système des Thomistes, contre le dogme catholique.

58. — Quant à l'opposition de Bossuet et de Fénelon, sur les questions abandonnées à la liberté des écoles, on conviendra sans doute qu'elle ne peut fournir aucune difficulté sérieuse, ni contre les décisions du saint-siége, ni contre le mérite respectif des deux prélats.

(1) *Avertissement sur le livre des Réflexions morales*; § 24; tome IV des *Œuvres de Bossuet*; page 280.

(2) *Hist. de Bossuet*; livre XI, n. 13 et 14; tome IV, pages 41 et suiv. — *Histoire de Fénelon*; livre VI, n. 13.

(3) *Corresp. de Fénelon*; tome IV, page 256 et suiv.

(4) Voyez, en particulier, le passage *sur l'état de pure nature*, que nous avons cité plus haut, n. 55.

(5) Voyez le n. 13 du *Mém. hist.* déjà cité. (*Corresp. de Fén.* tome IV, page 262.)

Que l'évêque de Meaux se soit fortement prononcé pour la *prémotion physique* des Thomistes (1); que l'archevêque de Cambrai ait paru incliner au sentiment des *Congruistes*, ou plutôt, comme son illustre historien le croit plus vraisemblable (2), qu'il ait fait profession de n'embrasser, à cet égard, aucun système particulier; ces différences d'opinions seront toujours d'une bien foible importance, aux yeux d'un véritable théologien, qui connoît les difficultés presque insurmontables des divers systèmes sur cette matière, et qui prend constamment pour règle cette maxime, aussi ancienne qu'elle est universelle dans l'Eglise: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas* (3).

59. — Toutefois, pour prévenir les fâcheuses conséquences qu'on a voulu tirer de l'opinion de Bossuet, contre les décisions du saint-siége, nous devons remarquer ici, que ce grand prélat, comme tous les vrais Thomistes, étoit bien éloigné d'avouer ces conséquences; que, dans son opinion, la *prémotion physique* n'impose point à l'homme la nécessité d'agir; qu'elle lui laisse, au contraire, une *liberté pleine et entière* de ne pas agir; enfin, qu'à l'exemple de tous les théologiens orthodoxes, Bossuet eût plutôt renoncé à son système, que d'autoriser, en aucune manière, les conséquences qu'on en voudroit tirer contre le dogme catholique. C'est ce qu'il fait assez entendre, dans une de ses réponses au ministre Jurieu, qui s'étoit permis d'invoquer le système des Thomistes, à l'appui de ses principes erronés sur le libre arbitre. « Que sert, dit Bossuet, d'alléguer ici la *grâce* » *efficace* et les *Thomistes?* Ces docteurs, » comme les autres catholiques, sont d'accord » à ne point mettre dans le choix de l'homme » une inévitable nécessité, mais une *liberté en-* » *tière de faire et ne faire pas.* S'ils ont de la » peine à l'accorder avec l'immutabilité des » décrets de Dieu, ils ne succombent pourtant » pas à la difficulté : ils rament de toutes leurs » forces, pour s'empêcher d'être jetés contre » l'écueil (4). » C'est ce que Bossuet explique plus au long dans son *Traité du libre Arbitre*, où il tâche de concilier la *prémotion physique*, avec la *liberté entière de faire et ne faire pas* (5).

(1) Voyez, en particulier, le *Traité du libre Arbitre* : tome xxxiv des *Œuvres de Bossuet*.

(2) *Histoire de Fenelon*; livre vi, n. 6.

(3) Nous ignorons d'où est tiré ce texte, que plusieurs auteurs citent sans en indiquer la source. On en trouve le fond, mais non les propres expressions, dans la *lettre* 64e (alias 118) *de saint Augustin à Janvier*. Voyez, à ce sujet, les *Annales Philosophiques* (tome ii, page 13, etc.; année 1800.) Mais quel que soit le véritable auteur de ce texte, il exprime incontestablement une maxime reconnue de tous les théologiens catholiques. Aussi M. l'évêque d'Hermopolis en a-t-il fait l'*épigraphe* de ses *Conférences*.

(4) *Second Avertissement aux Protestans*; n. 10; tome xxi, page 116.

§ II.

De quelques autres difficultés, concernant les écrits de Fénelon sur la controverse du Jansénisme.

60. — Difficultés que présentent, sur cette matière, quelques écrits de Fénelon.
61. — Ses véritables sentimens sur la croyance due à la décision de l'Eglise, relativement aux *faits dogmatiques*.
62. — Son entière indifférence à l'égard des systèmes de l'Ecole.
63. — Sa prétendue variation à l'égard du cardinal de Noailles.
64. — Ses variations prétendues sur le Thomisme.
65. — Comment cette difficulté est résolue par le Père Tournemine.
66. — Véritable solution, tirée des principes du *Congruisme*.
67. — L'examen de cette prétendue variation a peu d'importance.

60. — On a proposé, contre les écrits de Fénelon sur cette matière, quelques autres difficultés, relatives au fond de la doctrine (6). On a prétendu, 1° que, non content de soutenir l'*infaillibilité de l'Eglise dans la décision des faits dogmatiques*, il vouloit que l'on crût d'une *foi divine* les faits ainsi décidés; 2° qu'il avoit enveloppé dans la même condamnation, *le système de Jansénius* et le *système de la grâce efficace par elle-même*, quoique ce dernier soit incontestablement toléré par l'Eglise, et que Fénelon lui-même l'eût d'abord jugé à l'abri de toute censure, en adhérant à l'*Instruction pastorale du cardinal de Noailles*, du 20 août 1696; 3° enfin, que l'archevêque de Cambrai a beaucoup varié dans cette partie de sa théologie, soutenant d'abord *le système de la grâce efficace par elle-même*, dans son *Traité de l'existence de Dieu*, et se déclarant pour le système contraire, dans ses écrits postérieurs.

Nous croyons avoir prévenu ailleurs (7) la plupart de ces difficultés, en exposant le plan et le sujet des principaux écrits de Fénelon, sur la controverse du Jansénisme. Il suffira donc de rappeler ici brièvement les réponses que nous avons déjà indiquées, en y ajoutant quelques observations nécessaires pour les rendre plus complètes.

(5) *Traité du libre Arbitre*; chap. 8; tome xxxiv, pages 421 et suiv.

(6) Tabaraud, *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon*, ch. 4 et 6. Voyez, en particulier, les pages 127 et suiv.

(7) Voyez la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er, section 4e, *passim*.

61. — I. Sur la première difficulté, nous avons remarqué que Fénelon s'étoit clairement expliqué, dans sa *seconde Instruction pastorale contre le Cas de conscience*, où il examine *ex professo* le reproche qu'on lui faisoit de regarder comme un *article de foi divine* la décision de l'Eglise sur l'orthodoxie ou l'hérétícité d'un texte particulier. Il déclare expressément, qu'il n'a jamais prétendu donner cette décision comme un *article de foi divine;* qu'il n'a pas même cru devoir entrer dans cette dicussion, tout-à-fait étrangère à la question principale; que *l'infaillibilité de l'Eglise*, sur le sens des textes dogmatiques, étant fondée sur les promesses de Jésus-Christ, est *une infaillibilité surnaturelle et absolue;* mais que sa décision, en tant qu'elle a pour objet un texte particulier, n'étant pas *immédiatement* révélée de Dieu, on peut croire, avec plusieurs théologiens, qu'elle n'est pas proprement un *article de foi divine.* « Nous avons pris soin, dit Fénelon (1), d'éviter ces questions purement spéculatives, qui » sont libres dans les écoles; et nous nous » sommes bornés à proposer comme révélée, » l'infaillibilité de l'Eglise sur les textes; parce » qu'en effet elle se trouve dans la promesse, » dans les anciens conciles, dans le serment » du Formulaire dont le saint-siége exige la » signature, et dans les paroles expresses du » clergé de France; et que d'ailleurs, ce seul » point nous suffit pour trancher toutes nos controverses présentes, sur le livre de Jansénius. »

62. — II. Fénelon ne s'est pas expliqué moins clairement, sur le reproche qu'on lui faisoit, d'envelopper dans la même condamnation le *système de Jansénius* et celui *de la grâce efficace par elle-même.* Il déclare, en plusieurs endroits de ses écrits, qu'il n'adopte et ne rejette, sur ces questions difficiles, aucune des opinions tolérées dans l'Eglise; qu'il se contente de soutenir les décisions du saint-siége; et qu'il est bien éloigné de condamner les défenseurs *de la grâce efficace par elle-même*, pourvu que, dans le développement de leur système, ils n'avancent rien de contraire à l'enseignement de l'Eglise, spécialement à la condamnation qu'elle a faite, soit de *la grâce absolument nécessitante* de Calvin, soit de *la grâce relativement nécessitante* de Jansénius. On peut voir, à ce sujet, les détails que nous avons donnés dans la *première partie* de cette *Histoire littéraire*, sur les principaux ouvrages de Fénelon, relatifs à la controverse du Jansénisme (2). Tout ce que nous avons dit, en cet endroit, est confirmé par deux lettres de Fénelon, qui suffiroient seules pour lever tous les doutes qu'on pourroit avoir à cet égard. La première, du 23 février 1710 (3), est adressée, *à un supérieur d'une maison de l'Oratoire,* dont les élèves avoient soutenu, dans un examen public, des opinions contraires aux constitutions du saint-siége. « Vous me » demandez, lui écrit Fénelon, ce que je veux » que vous enseigniez à vos étudians. Permet- » tez-moi de vous répondre que je ne veux » rien, et que je laisse à chacun toute l'étendue » de la liberté d'opinion que l'Eglise laisse à ses » enfans. Eh! qui suis-je, pour vouloir aller » plus loin qu'elle? Je me borne à demander » en son nom, qu'on n'enseigne plus rien » contre le concile de Trente, et contre les » cinq constitutions sur le Jansénisme. . . . . » Vous demandez si je veux que vous con- » damniez *la grâce efficace par elle-même, au* » *sens des Thomistes.* Non, mon révérend Père, » je ne veux condamner aucune des opinions » que l'Eglise ne condamne pas. . . . . Mais » je ne puis m'empêcher de vous déclarer, que » je ne puis approuver, qu'en enseignant *la* » *grâce efficace par elle-même au sens des Tho-* » *mistes,* vous enseigniez, sous le nom radouci » et captieux de *grâce efficace par elle-même,* » le système pernicieux de Jansénius sur les » deux délectations opposées, dont il est néces- » saire, depuis le péché d'Adam, que nous sui- » vions sans cesse celle qui se trouve actuelle- » ment la plus forte, parce qu'elle prévient » inévitablement, et détermine invinciblement » nos volontés foibles et malades. C'est ce que » les vrais Thomistes n'ont jamais enseigné; » c'est ce qui est opposé à tous leurs principes; » c'est ce que saint Augustin même n'enseigne » nullement, et qu'il contredit avec évidence, » comme j'offre de le démontrer par son texte; » c'est ce que l'Eglise n'a jamais approuvé, ni » permis, ni toléré; c'est ce que le concile de » Trente a condamné, par le quatrième canon » de la sixième session; c'est ce que les constitu- » tions du saint-siége ont condamné également, » dans le texte du livre de Jansénius, et dans le » texte court des cinq Propositions. En un mot, » l'Eglise n'a condamné rien de sérieux, ou » bien c'est là précisément ce qu'elle a con- » damné; et il faut avouer de bonne foi, que le » Jansénisme n'est qu'un fantôme ridicule,

(1) *Seconde Instruction pastorale sur le* Cas de conscience; chap. 21; tome x, page 469.

(2) Voyez la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er, section 4e, § 1er, n. 11, 16, 18; § 3, n. 3.

(3) *Corresp. de Fénelon;* tome v, page 237, etc.

» comme le parti le soutient, si ce système, » embrassé avec tant d'ardeur par tout le parti, » n'est pas le Jansénisme même qui a été » condamné. »

La lettre de Fénelon au P. Daubenton, du 8 juin 1713, n'est pas moins remarquable sur ce sujet. « J'espère, dit-il (1), que Dieu bénira » les grands travaux du Pape, pour extirper » cette dangereuse hérésie. Mais, afin que ses » travaux eussent un fruit plus assuré, je sou- » haiterais de tout mon cœur, qu'on eût soin de » faire deux choses : la première est de tenir » l'école des Thomistes, à Rome et ailleurs, » exactement renfermée dans ses bornes, afin » qu'elle n'autorisât jamais, même indirecte- » ment, le *système de la nécessité partielle* » *et relative*, qui résulte de la plus forte des » deux délectations, et qui est visiblement le » seul Jansénisme réel qu'on puisse sérieuse- » ment condamner, pour justifier les constitu- » tions. Il ne seroit pas juste, que le Thomisme » fût un nom vague dont on pût couvrir toutes » les erreurs condamnées. »

63. — Ces observations peuvent servir à justifier l'archevêque de Cambrai des variations qu'on lui reproche, relativement à l'*Instruction pastorale* du cardinal de Noailles, du 20 août 1696. Il est vrai que Fénelon approuva d'abord cette *Instruction*, manifestement favorable au système de la grâce efficace par elle-même (2), et que, dans la suite, il crut y apercevoir le venin du Jansénisme. Mais Fénelon lui-même s'est expliqué là-dessus, de manière à dissiper entièrement le reproche de contradiction. Quelque favorable que fût l'*Instruction pastorale* au système de la grâce efficace par elle-même, il ne fit pas d'abord difficulté de l'approuver, à cause de la *déclaration générale* qu'elle renfermoit *contre le Jansénisme*, et dont la sincérité ne pouvoit alors paroître suspecte. Etant prévenu favorablement pour le cardinal de Noailles, et n'ayant aucune raison de suspecter ses sentimens, il croyoit devoir interpréter dans un bon sens, quelques expressions équivoques dont on pouvoit absolument abuser, mais auxquelles on pouvoit aussi donner un sens catholique. Mais depuis que les principaux écrivains du parti, et spécialement le P. Quesnel, eurent invoqué en leur faveur la doctrine de l'*Instruction pastorale*, jusqu'à en triompher comme d'un acte ouvertement favorable à leurs opinions, sans que le cardinal voulût dire un seul mot pour désavouer ces mauvaises interprétations, l'archevêque de Cambrai se crut fondé à révoquer son ancienne approbation, et à considérer l'*Instruction pastorale* du 20 août 1696, comme un de ces textes captieux, que les novateurs ont employés, de tout temps, pour déguiser leurs erreurs, et pour apaiser leurs adversaires, par une soumission apparente. C'est ainsi que Fénelon lui-même explique sa conduite, dans plusieurs endroits de sa *Correspondance*, et spécialement dans sa lettre au P. Le Tellier, du 27 juin 1712. « J'avoue sans » peine, lui dit-il (3), qu'étant alors prévenu » très-favorablement pour la personne de ce » cardinal, je ne fus occupé que de sa *déclara-* » *tion générale contre le Jansénisme*; je ne fis » attention qu'au sens catholique que ses paroles » recevoient naturellement: et je ne pensai point » à un autre sens qu'on leur a donné dans la » suite ... (Mais depuis ce temps), les Pères » Quesnel, Duguet, Juénin, et les autres écri- » vains du parti, ont expliqué le texte de cette » *Ordonnance* dans un sens très-janséniste, et » en ont triomphé pour le Jansénisme, sans que » le cardinal ait jamais voulu dire un seul mot, » pour désavouer cette explication empoisonnée. » Voilà ce qui m'a ouvert les yeux, malgré moi. » Veut-il que je rejette une explication de son » texte, qu'il ne rejette pas lui-même? Ce n'est » pas par son *Ordonnance*, qui est, en soi, » susceptible d'un bon et d'un mauvais sens, » que je juge des sentimens de ce cardinal: je » juge, au contraire, du texte ambigu de son » *Ordonnance* par l'explication scandaleuse qu'il » permet au parti de lui donner, et par ses » sentimens, qui n'éclatent que trop dans sa » conduite. »

64. — III. L'opposition qu'on a cru voir entre le *Traité de l'existence de Dieu* et les écrits postérieurs de Fénelon, sur les matières de la grâce, quoiqu'elle semble au fond assez peu importante, mérite cependant d'être examinée; soit parce qu'elle paroît avoir frappé quelques théologiens très-éclairés, et d'ailleurs pleins d'estime pour l'archevêque de Cambrai; soit à cause des avantages que ses adversaires ont cru pouvoir en tirer, pour diminuer son autorité, sur cette matière.

On a prétendu que, dans son *Traité de l'exis-*

(1) *Corresp. de Fénelon*; tome IV, page 286. Il ne sera pas inutile de remarquer ici, que cette lettre est citée d'une manière très-inexacte, dans le *Supplément aux Histoires de Bossuet et de Fénelon*; chap. 4, page 129. Les deux premières phrases citées en cet endroit, ne se trouvent point dans la lettre de Fénelon.

(2) Voyez la lettre de Fénelon au cardinal de Noailles, du 9 septembre 1696. *Correspondance*; tome II, page 375.

(3) *Corresp.* tome IV, page 14, etc. Voyez aussi la lettre au P. Daubenton, du 15 juillet 1712; *ibid.* page 135.

tence de Dieu, il soutenoit ouvertement les principes du *Thomisme* sur la nature de la grâce, tandis que, dans ses écrits postérieurs, il se montre beaucoup plus favorable aux principes du *Congruisme*. Deux passages du *Traité de l'existence de Dieu* ont surtout donné lieu à cette accusation. Le premier de ces passages se trouve dans la première partie (1), où Fénelon enseigne que Dieu, en sa qualité de *premier être, est la cause de toutes les modifications de ses créatures*, et par conséquent, *la cause réelle, immédiate et totale de notre bon vouloir*; ce qui semble autoriser, en d'autres termes, *la grâce efficace par elle-même*, et la *prémotion physique* des Thomistes. La même doctrine semble autorisée dans la seconde partie du même *Traité* (2), où Fénelon enseigne que Dieu voit les futurs libres dans *sa propre volonté, qui est l'unique raison ou cause de leur existence*.

65. — Nous avons remarqué ailleurs (3) que les journalistes de Trévoux, et particulièrement le P. Tournemine, malgré les sentimens d'estime et d'admiration dont ils étoient pénétrés pour l'archevêque de Cambrai, s'étoient montrés fort opposés à la première de ces assertions, et n'avoient cru pouvoir l'excuser, qu'en attribuant ici à l'illustre auteur un argument *ad hominem*, fondé sur un principe des Malebranchistes, qu'il étoit bien éloigné d'admettre. Mais il faut avouer que cette supposition, outre qu'elle paroît contraire au sens naturel du texte, semble peu vraisemblable en elle-même. Quelle apparence, en effet, que Fénelon, en exposant les preuves de l'existence de Dieu, ait voulu faire un argument *ad hominem* contre les disciples de Malebranche? Pour que cette supposition fût plausible, il faudroit en faire une autre encore moins vraisemblable, savoir, qu'il y avoit alors des athées parmi les philosophes Malebranchistes. Aussi l'explication du P. Tournemine et de ses confrères paroît-elle avoir excité tout à la fois les réclamations de Fénelon, et les plaintes du P. Malebranche.

66. — Au reste, il y a tout lieu de croire que le P. Tournemine, et les théologiens qui, après lui, ont cru voir, dans le *Traité de l'existence de Dieu*, les principes du Thomisme sur la nature de la grâce, eussent pensé bien différemment, s'ils avoient examiné de plus près les assertions de Fénelon, et les principes généralement admis par les *Congruistes*, sur le concours de Dieu dans nos actions.

Il est certain, en effet, que dans le sentiment de Molina et des plus célèbres Congruistes, comme dans celui des plus grands philosophes, et des Thomistes eux-mêmes, Dieu, en sa qualité de premier être et de cause première, est *cause réelle, immédiate, et totale de toutes les modifications de ses créatures*, et par conséquent, *de notre bon vouloir*. Mais ce concours immédiat de Dieu dans nos actions libres, n'empêche pas, selon les mêmes auteurs, que nous n'en soyons aussi la cause, conjointement avec Dieu; en sorte que nos actions libres ont tout à la fois *deux causes réelles, totales et immédiates*, savoir, Dieu et la créature; Dieu, comme *cause première et principale;* et l'homme, comme *cause seconde* et *subordonnée à la première* (4). C'est dans la réunion de ces deux causes, que consiste proprement le *concours immédiat et simultané des Congruistes*, différent de la *prémotion physique*, en ce que celle-ci produit *infailliblement* et *par sa nature*, le consentement de notre volonté; tandis que le concours de Dieu, selon les *Congruistes*, ne produit point ce consentement *par sa nature*, quoiqu'il le produise *infailliblement*. C'est ce que Suarez, en particulier, enseigne fort au long, dans un ouvrage où il explique, *ex professo*, la nature de la grâce efficace (5); et Fénelon lui-même expose clairement cette doctrine, à la suite du premier passage que nous avons cité (6).

Les mêmes principes servent à l'explication du second passage, où il enseigne que Dieu voit les futurs libres dans *sa propre volonté*, comme dans l'*unique raison ou cause de leur existence*. Il n'y a rien ici que les Congruistes

(1) *Traité de l'existence de Dieu;* 1re partie, n. 65.

(2) *Ibid.* 2e partie, n. 116. Voyez, dans les éditions de 1834 et de 1845, les notes jointes à ce passage, et à celui que nous avons cité dans la note précédente.

(3) Voyez la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er, section 1re, page 9.— *Mémoire de Trévoux;* mars 1713, page 466; novembre 1713, page 2029; janvier 1719, page 7. — *Réflexions sur l'athéisme*, par le P. Tournemine, à la suite du *Traité de l'existence de Dieu;* édition de 1718, page 736.

(4) Pour expliquer le concours simultané de ces deux causes, les théologiens employent diverses comparaisons, qu'il ne faut pas presser à la rigueur, mais qui semblent très-propres à éclaircir leur pensée. Ils comparent le concours dont il s'agit, à l'action de deux hommes qui portent ensemble un même fardeau, quoique avec des forces inégales. Ils comparent aussi l'action divine, dans ce concours, à celle d'un peintre ou d'un maître d'écriture, qui conduisent la main de leur disciple, pour l'aider à peindre ou à écrire. « Dieu, dit le P. de Grenade, traite » l'homme, comme feroit un peintre qui conduiroit et gouver» neroit le pinceau dans la main de son disciple, et lui feroit » achever un tableau. En ce cas, il est certain que tous deux l'au» roient fait; mais il ne s'ensuivroit pas, pour cela, que l'hon» neur et l'adresse des deux fussent les mêmes. » (*La Guide des pécheurs;* livre 1er, ch. 27, § 2, page 415.)

(5) Suarez, *De verâ intelligentiâ auxilii efficacis;* cap. 3 et 4.— Voyez aussi le traité *De Deo*, publié par MM. Lafosse et Le Grand, sous le nom de Tournely; tome II, pages 93, 94, 119, 172, 244, etc.

(6) *Traité de l'existence de Dieu*; 1re partie, n. 67 et suiv.

ne puissent dire, et qu'ils ne disent, en effet, avec les Thomistes (1). Les uns et les autres enseignent, et posent en principe, que Dieu voit les futurs libres *dans ses décrets*. Toute la différence entre les deux écoles, consiste en ce que celle des Thomistes donne pour objet aux *décrets divins* la *prémotion physique*, qui produit, *par sa nature*, le consentement de la volonté humaine; au lieu que les *Congruistes* donnent pour objet aux *décrets divins* une *grâce* qu'ils appellent *congrue*, ou un *concours simultané* qui produit *infailliblement*, mais non *par sa nature*, le consentement de la volonté. D'où il suit que, dans l'un comme dans l'autre sentiment, le décret divin, ou la volonté de Dieu, est l'*unique cause* proprement dite, c'est-à-dire, la *cause première et principale* des futurs libres, dont la volonté humaine n'est qu'une *cause seconde, et subordonnée* à la première. Cette explication est fondée sur la nature et l'excellence de l'être divin. A raison de cette excellence, Dieu est la *cause unique* de tout ce qui existe, dans le même sens que lui seul *est* simplement et sans restriction, comme Fénelon l'explique si bien, en plusieurs endroits de son *Traité*. Lui seul possède *l'être* dans sa plénitude : les créatures ne l'ont qu'en un certain degré. Lui seul est *cause* dans le suprême degré, selon l'acception la plus étendue de ce mot, puisque toutes les autres causes dépendent de lui, et lui sont essentiellement subordonnées (2). Il est d'ailleurs évident que, sans cette explication, la proposition de Fénelon seroit tout-à-fait subversive de la liberté humaine, dont il prend si hautement la défense dans l'ouvrage même dont il est ici question.

Observons, en finissant, qu'il ne s'agit point ici d'examiner ce qu'il faut penser des sentimens des Thomistes et des Congruistes, c'est-à-dire, lequel de ces deux sentimens est le mieux fondé, ou le plus facile à concilier avec les principes généralement reconnus dans les écoles catholiques, sur la liberté humaine et sur la nécessité de la grâce. Il s'agit uniquement de savoir, si le langage de Fénelon, dans son *Traité de l'existence de Dieu*, autorise véritablement l'opinion des *Thomistes*, ou s'il peut absolument se concilier avec les principes communément admis par les *Congruistes*, comme nous croyons l'avoir montré.

67. — Remarquons encore qu'il importe peu, au fond, de savoir si Fénelon a réellement varié ou non, sur ces dernières questions. Une pareille variation, quand on seroit obligé de l'admettre, ne sauroit fournir une difficulté sérieuse contre le mérite de ses écrits théologiques, sur la controverse du Jansénisme. Tout ce qu'on pourroit en conclure, c'est qu'il n'avoit pas d'abord assez approfondi une question purement spéculative, et des plus obscures de la théologie, une question entièrement abandonnée à la dispute des écoles, et sur laquelle les meilleurs théologiens osent à peine se prononcer. Assurément, il n'y auroit pas lieu de s'étonner, que le temps et la réflexion eussent obligé Fénelon, comme bien d'autres, à réformer, sur une pareille question, ses premiers sentimens. Les plus profonds théologiens ne font pas de difficulté de se corriger eux-mêmes, en bien des occasions, à l'exemple de saint Augustin, qui composa, vers la fin de sa vie, deux livres de *Rétractations*, pour expliquer, ou même désavouer, ce qu'il pouvoit y avoir d'obscur ou d'inexact dans ses ouvrages précédens; et Bossuet lui-même, comme nous l'avons montré ailleurs (3), fut plus d'une fois dans le cas d'expliquer ou de modifier ses premiers sentimens, sur des questions d'une tout autre importance que celle dont nous venons de parler.

(1) Le Grand. *De Deo*; tome II, pages 287 et suiv.

(2) Voyez la *seconde partie* du *Traité de l'existence de Dieu*; n. 24, 65, etc.

(3) Voyez la *seconde partie* de cette *Hist. litt.* n. 203 — Voyez aussi l'art. 3 de cette *troisième partie*, § 1er.

FIN DE LA TROISIÈME PARTIE.

QUATRIÈME PARTIE.

ÉCLAIRCISSEMENS SUR DIVERS SUJETS DE CONTROVERSE.

D'APRÈS LES ÉCRITS DE FÉNELON.

1. — Objet et plan de cette quatrième partie.

1.— Les écrits de Fénelon sur le *Quiétisme* et sur le *Jansénisme* ne sont pas, à beaucoup près, les seuls qui aient pour objet de graves discussions, et qui puissent servir à l'éclaircissement de plusieurs questions d'un haut intérêt. Parmi les autres écrits de l'illustre prélat, nous remarquerons en particulier ceux qui traitent les questions agitées, de nos jours, avec tant de vivacité, sur le *fondement de la certitude* et sur l'*autorité du souverain Pontife*. L'exposition des véritables sentimens de Fénelon sur ces deux points, indépendamment de l'intérêt qu'elle présente en elle-même, nous donnera lieu de faire connoître de plus en plus ses principaux écrits philosophiques et théologiques, et d'éclaircir quelques parties de sa doctrine qui peuvent avoir besoin d'explication, et auxquelles des controverses récentes paroissent avoir donné un nouveau degré d'intérêt.

ARTICLE PREMIER.

ÉCLAIRCISSEMENS SUR LA CONTROVERSE RELATIVE AU FONDEMENT DE LA CERTITUDE.

2. — Les principes de la *philosophie cartésienne* adoptés, sur ce point, par Fénelon.
3. — Importance d'examiner là-dessus ses véritables sentimens.

2.— La doctrine de Fénelon sur le *fondement de la certitude,* est au fond celle de l'école cartésienne, suivie, sur ce point, par les plus grands hommes du siècle de Louis XIV (1). Ce n'est pas que la philosophie cartésienne n'ait trouvé, dès le principe, un certain nombre d'adversaires (2); mais leur opposition n'avoit pu l'empêcher de prévaloir, en peu de temps, dans les écoles catholiques, où elle étoit bien moins regardée comme une invention de Descartes, que comme l'expression fidèle du sentiment commun des vrais philosophes de tous les siècles.

Telle étoit, en France comme ailleurs, le sentiment universel, lorsqu'on vit s'élever, il y a quelques années, de nouvelles discussions sur cette matière. L'éclat de ces discussions, et leur importance dans l'étude de la religion, nous invitent naturellement à examiner de près les véritables sentimens de Fénelon sur ce point. Cet examen semble d'autant plus propre à éclaircir les questions agitées de nos jours, à cette occasion, que, parmi tous les partisans de la philosophie cartésienne, Fénelon est généralement regardé comme un de ses principaux représentans, comme un de ceux qui en ont exposé les principes avec plus de précision et de clarté, et d'une manière plus propre à lever les difficultés qu'elle peut présenter. Tel est, du moins, le jugement que plusieurs philosophes distingués ont porté des principes philosophiques de l'archevêque de Cambrai, sur le *fondement de la certitude.* Thomas Reid, chef de l'école écossaise, après avoir analysé ces principes, dans son *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme,* conclut cette analyse en ces termes : « Je remarquerai en passant, » dit-il (3), que l'interprétation du *criterium* » de Descartes, qu'on trouve dans le *Traité de* » *l'existence de Dieu,* est la plus intelligible et » la plus favorable que j'aie rencontrée. » M. de

(1) Je dis, *au fond*, c'est-à-dire, sauf quelques modifications. Il est certain en effet que le système de Descartes, sur cette matière, est notablement modifié par Fénelon. Tous deux donnent pour base à leur système, le *doute méthodique*, au moyen duquel ils arrivent à l'*idée claire* ou à l'*évidence*, comme fondement de la certitude Mais ils diffèrent sur la notion de l'*idée claire*, et sur quelques développemens du *doute méthodique*. Voyez ci-après, n. 14, 35, etc.

(2) On peut consulter, à ce sujet, les auteurs cités par F. Buddée, *Compendium historiæ Philos.* § 27. — Brucker, *Historia Philos.* tom. IV, 2a *part.* page 292, etc. — Adolphe Garnier, *Introd. aux Œuvres de Descartes. Paris,* 1825; 4 vol. *in*-8°; tome Ier, page XCV-XCVIII.

(3) *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme;* ch. 6. Cet ouvrage a paru, pour la première fois, en 1785. Voyez le tome V des *Œuvres* de Reid; page 39.

Gérando, dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, confirme ce jugement de l'auteur écossais : « Fénelon, dit-il, admit le » *doute méthodique*, comme l'introduction *né-* » *cessaire* à la philosophie ; et personne n'en a » mieux fait sentir la nécessité, et défini le vrai » caractère (1). »

3. — Nous croyons que ce jugement sera adopté par tous les lecteurs instruits, qui liront attentivement l'exposition que Fénelon a faite de ses principes philosophiques, en plusieurs endroits de ses écrits, particulièrement dans le premier chapitre de son *Traité de l'existence de Dieu*. Aussi avons-nous souvent regretté que la plupart des écrivains, qui, de nos jours, se sont élevés si fortement contre la méthode philosophique de Descartes, ne parussent pas même avoir songé à examiner quelle étoit, sur cette matière, la doctrine de l'archevêque de Cambrai. Nous sommes très-portés à croire que cet examen, en mettant les principes de la philosophie cartésienne dans un nouveau jour, eût fourni à ses adversaires la solution des principales difficultés qu'ils croyoient pouvoir lui opposer ; et que si Descartes a pu donner lieu à ces difficultés, par quelques expressions moins exactes ou moins précises, Fénelon a le mérite d'avoir perfectionné la méthode de ce grand philosophe, par des explications plus nettes et plus précautionnées. Au reste, l'exposition que nous allons faire des sentimens de Fénelon, sur ce point, n'aura pas seulement l'avantage de mettre dans tout leur jour les principes de la philosophie cartésienne, développés par un de ses plus célèbres défenseurs ; elle fournira, en même temps, un préservatif assuré contre les systèmes dangereux, qu'on a prétendu substituer, de nos jours, à l'enseignement commun des écoles de philosophie, sur le *fondement de la certitude*.

Pour procéder avec ordre dans cette discussion, nous exposerons d'abord la doctrine de Fénelon sur cette matière ; nous examinerons ensuite ce qu'il faut penser de quelques nouveaux systèmes, sur le même sujet.

§ Ier.

Doctrine de Fénelon sur le fondement de la certitude.

4. — Cette doctrine réduite à deux chefs principaux.

4. — La doctrine de Fénelon, sur ce point, comme celle de Descartes, peut se réduire à deux principaux chefs, dont le premier regarde la *nature du doute méthodique*, et le second a pour objet *le fondement* ou *le premier principe de la certitude*.

I. — *Nature du* doute méthodique.

5. — Importance de ce doute.
6. — En quoi il consiste.
7. — Comment il diffère du *doute absolu des sceptiques*.
8. — Le *doute méthodique* est quelquefois *réel*, et quelquefois purement *fictice*.
9. — La doctrine de Descartes, sur ce sujet, expliquée par M. de Gérando.

5. — Fénelon regarde *le doute méthodique* comme le premier pas de la véritable philosophie, et comme le seul moyen d'éviter les erreurs sans nombre, auxquelles nous exposent les préjugés de l'enfance et la foiblesse de notre esprit. « Il me semble, dit-il (2), que la seule » manière d'éviter toute erreur, est de douter, » sans exception, de toutes les choses dans les- » quelles je ne trouverai pas une pleine évi- » dence. Je me défie donc de tous mes préju- » gés : la clarté avec laquelle j'ai cru jusqu'ici » voir diverses choses, n'est point une raison » de les supposer vraies. Je me défie de tout ce » qu'on appelle impression des sens, principes » accoutumés, vraisemblances : je ne veux rien » croire, s'il n'y a rien qui soit parfaitement » certain ; je veux que ce soit la seule évi- » dence, et l'entière certitude des choses, qui » me force à y acquiescer ; faute de quoi, je les » laisserai au nombre des douteuses. »

6. — Cette règle posée, Fénelon développe davantage son *doute méthodique*, et l'exprime, par momens, en des termes si forts, que les premiers éditeurs du *Traité de l'existence de Dieu*, comme nous l'avons remarqué ailleurs (3), ont craint les fâcheuses conséquences que des esprits peu attentifs pourroient tirer de ses expressions, en faveur du *doute réel et absolu des sceptiques*. Quelques écrivains de nos jours ont été beaucoup plus loin ; ils ont accusé Fénelon de favoriser, par sa méthode philosophique, *le plus grossier pyrrhonisme ;* et ils ont reproché à tous les philosophes cartésiens indistinctement, d'être contraints, par leur méthode, *à se plonger dans le doute universel des sceptiques* (4). Mais

(1) De Gérando, *Hist. comparée des Syst. de Philos.* tome II, page 35.

(2) *Traité de l'exist. de Dieu* ; 2e partie, n. 1.

(3) Voyez la *première partie* de cette *Hist. litt.* art. 1er, section 1, n. 1. La même crainte a été manifestée, récemment, dans un article du *Correspondant*, où l'on a rendu compte de la première édition de l'*Hist. litt. de Fénelon* ; article dont le rédacteur s'exprime d'ailleurs avec beaucoup de bienveillance sur cet ouvrage. (*Le Corresp.* IIIe année ; 10 oct. 1843. Tome XII de la collection.

(4) Cette difficulté revient, pour ainsi dire, à chaque page de

il ne faut que lire attentivement le texte de Fénelon, pour voir combien cette crainte est peu fondée.

Remarquez en effet, 1° que Fénelon, au moment même où il se place dans l'état du *doute méthodique,* suppose qu'il existe pour lui quelque chose de certain, qu'il y a pour lui *un moyen d'éviter l'erreur,* et que ce moyen est le doute même où il se place, dont le résultat doit être de lui faire distinguer les opinions de pur préjugé, d'avec les vérités évidentes. « Il » me semble, dit-il, que la seule *manière d'é-» viter toute erreur,* est de douter, sans excep-» tion, de toutes les choses dans lesquelles je » ne trouverai pas une pleine évidence. » Comment peut-on supposer, avec tant soit peu de vraisemblance, qu'un auteur favorise, par sa méthode et ses principes, le système absurde et grossier du Pyrrhonisme universel, au moment même où il pose en principe, qu'il existe pour lui un *moyen d'éviter l'erreur,* et que le résultat de sa méthode doit être de donner son adhésion *à toutes les choses dans lesquelles il trouvera une pleine évidence ?*

Remarquez, en second lieu, que Fénelon n'expose son *doute méthodique,* qu'après avoir établi l'existence de Dieu, par des preuves invincibles, dans la première partie de son *Traité.* Or, peut-on supposer raisonnablement qu'en exposant, dans la seconde partie, les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, il doutât véritablement de la bonté des preuves moins relevées, qu'il avoit exposées dans la première partie? N'est-il pas visible, au contraire, que, dans l'état du *doute méthodique,* il conservoit la *croyance au moins habituelle* de l'existence de Dieu, et qu'il ne s'abstenoit, pour quelques momens, d'en porter un *jugement actuel,* que pour mieux approfondir les motifs de sa croyance?

7. — On voit assez, par ces observations, la différence essentielle qui existe entre le *doute méthodique de Fénelon* et le *doute absolu des sceptiques.* Celui-ci est une suspension perpétuelle et absolue du jugement, à l'égard de toutes les vérités et de toutes les propositions sans exception, non dans le dessein et l'espérance de découvrir quelque vérité, mais dans la persuasion qu'il n'existe pour nous ici-bas aucune vérité fondée sur des preuves décisives et convaincantes; celui-là, au contraire, est une simple abstraction de l'esprit, qui réfléchit sur lui-même, pour se rendre compte des motifs de sa croyance, et pour distinguer plus sûrement la vérité d'avec l'erreur. Le *doute réel des sceptiques* renferme, par sa nature, une négation absolue de toute certitude, par rapport à l'homme considéré en cette vie; le *doute méthodique,* loin de renfermer ou de supposer cette négation absolue de toute certitude, est fondé sur la supposition qu'il existe pour nous, en ce monde, quelque chose de certain; qu'il y a pour nous un moyen de connoître certaines vérités avec une pleine assurance; et qu'un de ces moyens est l'usage même du doute méthodique, dont le résultat naturel est de nous faire distinguer la vérité d'avec les erreurs que la foiblesse de notre esprit nous expose à y mêler. Dans l'état du *doute réel des sceptiques,* selon la remarque de Fénelon (1), *l'esprit juge qu'il ne faut rien croire;* dans l'état du *doute méthodique,* l'esprit ne porte aucun *jugement actuel* sur les choses qui sont l'objet de ce doute; et il s'abstient d'en *juger actuellement,* pour examiner avec impartialité les motifs de sa croyance. Le *doute réel des sceptiques* est incompatible avec la *croyance même habituelle* des propositions qui sont l'objet de ce doute; le *doute méthodique* n'est pas incompatible avec la *croyance habituelle* des propositions qui en sont l'objet. Il est certain, en effet, que, dans bien des cas, le philosophe qui *doute méthodiquement* de certaines propositions, n'en doute pas *réellement,* mais se conduit seulement *comme s'il en doutoit,* et se borne à faire abstraction des motifs de sa croyance, afin de les soumettre à un rigoureux examen. Telle est en particulier la disposition d'un philosophe et d'un théologien, qui soumettent au *doute méthodique* l'existence de Dieu, et d'autres vérités qu'ils regardent comme incontestables : en discutant les preuves de ces vérités, ils ne cessent pas un seul moment d'avoir la *croyance habituelle,* au moins *implicite,* des vérités elles-mêmes : l'unique objet de leur discussion, est de se rendre compte des motifs sur lesquels cette croyance est fondée. Le doute méthodique n'exclut cette *croyance habituelle,* que dans les cas où il a pour objet des propositions dont les preuves ne paroissent pas certaines, mais plus ou moins probables. Telle est la disposition d'un philosophe et d'un théologien, qui soumettent au *doute méthodique* les questions con-

la *Défense de l'Essai sur l'indifférence.* Voyez, en particulier, les pages 3 et 17 de la *Préface ;* et, dans le corps de l'ouvrage, les pages 24, 103, 124, 129-138. Voyez aussi l'ouvrage de M. Gerbet, *Des doctrines philos. sur la certitude;* chap. 3, page 57, etc. — Laurentie, *Introduct. à la Philos.* chap. 7, § 3, n. 5.

(1) *Traité de l'existence de Dieu ;* 2e partie, n. 18.

troversées dans les Écoles, sur la nature et les attributs de Dieu.

8. — Ces observations ne servent pas seulement à justifier la méthode philosophique de Fénelon et des plus célèbres cartésiens, contre les violentes attaques dont elle a été l'objet, dans ces derniers temps; mais elles mettent dans un nouveau jour la nature du doute qu'ils regardent comme le premier pas de leur philosophie. Il résulte en effet de ces observations, que leur *doute méthodique*, selon les divers objets auxquels on l'applique, peut être considéré, ou comme un *doute purement fictice*, ou comme un *doute réel*. Si on l'applique à des vérités incontestables, et déjà reconnues pour telles, par exemple à l'existence de Dieu, à l'existence des corps, aux premiers principes de nos connoissances: c'est un *doute purement fictice,* qui consiste dans l'examen des motifs qui nous font adhérer à ces vérités, et des difficultés qu'on peut leur opposer (1). Si on l'applique à des opinions problématiques et reconnues pour telles, il se confond avec le *doute réel*, ou du moins il peut y conduire, parce qu'il peut avoir pour effet, de nous découvrir la foiblesse des raisons qui nous avoient fait admettre jusque-là ces opinions. De là vient que, parmi les auteurs modernes qui ont parlé du *doute méthodique*, les uns y attachent l'idée d'un *doute purement fictice* (2), les autres l'idée d'un *doute réel* (3), d'autres enfin, l'idée d'un *doute réel ou fictice*, selon les divers objets auxquels on l'applique (4). Pour ce qui regarde Descartes en particulier, il semble qu'on ne peut concilier les divers passages de ses écrits sur cette matière, qu'en supposant qu'il a successivement envisagé son *doute méthodique* sous ces divers points de vue. Dans son *Discours sur la méthode*, il paroît supposer que ce doute étoit, du moins à certains égards, un *doute réel*, puisqu'il déclare ne vouloir point l'appliquer aux vérités de la foi, ni même à certaines vérités morales, de l'ordre purement naturel, mais seulement aux opinions qu'il pouvoit avoir puisées dans l'éducation ou les préjugés de son temps. « Après avoir mis à part, dit-il, (certaines maximes de morale), avec les vérités » de la foi, qui ont toujours été les premières » en ma créance, je jugeai que, pour tout le » reste de mes opinions, je pouvois librement » entreprendre de m'en défaire... Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne » doutent que pour douter, et affectent d'être » toujours irrésolus; car, au contraire, tout » mon dessein ne tendoit qu'à m'assurer, et à » rejeter la terre mouvante et le sable, pour » trouver le roc ou l'argile (5). » Dans un autre endroit, Descartes réduit son *doute méthodique* à un *doute purement fictice*, en tant qu'il s'applique à l'existence de Dieu. « Quelques calomniateurs ignorans, dit-il, m'ont objecté que » j'avois supposé qu'il n'y avoit point de Dieu; » que Dieu, s'il existoit, pouvoit nous tromper; » qu'il ne falloit donner aucune créance aux » sens; que le sommeil ne pouvoit se distinguer de la veille. Mais n'ont-ils pas vu que » j'avois rejeté toutes ces choses, en paroles » très-expresses, que je les ai même réfutées » par des argumens très-forts, et j'ose même » dire plus forts qu'aucun autre qui ait été » employé avant moi. Et afin de le pouvoir » faire plus commodément et plus efficacement, » j'ai proposé toutes ces choses comme douteuses, au commencement de mes *Méditations*..... Qu'y a-t-il de plus inique, que d'attribuer à un auteur des opinions qu'il ne » propose que pour les réfuter? Qu'y a-t-il de » plus impertinent, que de feindre qu'on les » propose, et qu'elles ne sont pas encore réfutées, et par conséquent que celui qui rapporte » les argumens dont se servent les athées, est » lui-même un athée pour un temps? Qu'y » a-t-il de plus puéril, que de dire que, s'il » vient à mourir avant que d'avoir écrit ou inventé la démonstration qu'il espère, il meurt

(1) Hauchecorne, dans son *Abrégé de philosophie*, (*tome* 1er, page 97.) prétend que le *doute méthodique*, considéré même comme un *doute purement fictice*, ne peut s'appliquer aux *premiers principes*. Cela est vrai, en ce sens que le *doute méthodique* ne peut avoir pour but de chercher à *démontrer les premiers principes*. Mais rien n'empêche de leur appliquer le *doute méthodique*, par une simple abstraction de l'esprit, qui réfléchit sur lui-même, et consulte ses *idées claires*, pour constater l'existence des premiers principes, et les discerner d'avec les conséquences plus ou moins certaines qu'on peut en déduire. C'est ce que M. de Gérando explique avec beaucoup de netteté, dans un passage de son *Histoire de la philosophie*, que nous citerons un peu plus bas. Le résultat de ce doute, appliqué aux *premières vérités*, est de nous donner une *connoissance distincte et explicite du premier principe de la certitude*, dont nous n'avions auparavant qu'une connoissance *confuse ou implicite*.

(2) Dagoumer, *Philosophia ad usum scholarum accommodata*, tome I. *Dissert. Præamb.* pages 174, 188, etc. — Hauchecorne, *Abrégé de philosophie*; tome I, page 96.

(3) *Tract. de logicâ, Lovanii dictatus. Mechliniæ*, 1823, in-12; page 112. — Garnier, *Précis d'un cours de Psychologie*; *Paris*, 1831. *in*-8°, page 213.

(4) De Gérando, *Hist. comparée des systèmes de philosophie*; édition de 1804; tome II, page 8-10. — *Nouveau traité de philosophie, à l'usage des séminaires*, par l'abbé de Saint-Cyr; *Paris*, 1840, *in*-12; tome II, page 79. — Legrand, *De ecclesiâ Christi*; tome I, page 513.

(5) *Discours sur la méthode*; 3e partie, n. 6, tome I des *Œuvres de Descartes*, (*Paris*, 1825), pages 26 et 27. Ce passage se trouve dans le recueil des *Pensées de Descartes*, publié par M. Emery; *Paris*, 1811, *in*-8°, page 319, etc.

» comme un athée, et qu'il a enseigné par » avance une pernicieuse doctrine, contre la » maxime communément reçue, qui dit, *qu'il » n'est pas permis de faire du mal pour en tirer » du bien;* et choses semblables? Quelqu'un dira » peut-être que je n'ai pas rapporté ces fausses » opinions comme venant d'autrui, mais comme » venant de moi. Mais qu'importe, puisque, » dans le même livre où je les ai rapportées, je » les ai aussi toutes réfutées, et même qu'on » peut voir aisément, par le titre du livre, que » j'étois fort éloigné de les croire, puisque j'y » promettois des *démonstrations touchant l'exis- » tence de Dieu.* Peut-on s'imaginer qu'il y ait » des hommes assez sots, ou assez simples, pour » se persuader que celui qui compose un livre » qui porte ce titre, ignore, quand il trace les » premières pages, ce qu'il a entrepris de dé- » montrer dans les suivantes (1)? »

9. — Il résulte assez clairement de ces passages et de quelques autres, que Descartes n'a pas toujours attaché à son *doute méthodique* l'idée d'un *doute réel;* et que, dans les cas mêmes où il doutoit réellement, son doute différoit essentiellement de celui des sceptiques. C'est ainsi que son *doute méthodique* est expliqué par M. De Gérando, un des auteurs modernes qui paroissent l'avoir étudié avec plus de soin, et en avoir mieux saisi la nature et le véritable objet. La manière dont il l'expose, nous paroît également propre à éclaircir la doctrine de Descartes et celle de Fénelon, sur cette matière. Le *doute méthodique*, dit-il (2), est, dans l'intention de Descartes, « une simple préparation » à la recherche de la vérité. Sous ce rapport, » la maxime de Descartes n'est réellement autre » chose que celle de Bâcon, sur la nécessité de » refaire l'entendement humain; que celle de » tous les philosophes, quand ils adoptent, pour » l'ame, la comparaison de la *table rase* (3). Et » que peut, en effet, signifier ce *doute métho- » dique,* déterminé ainsi, comme la première » règle pratique du philosophe, si ce n'est qu'il » faut, avant de procéder à l'acquisition d'au- » cune vérité, commencer par se dépouiller un » instant des opinions acquises, se reporter à la » première origine de nos connoissances, s'af- » franchir du joug des autorités, et porter une » sévère défiance jusque dans l'examen des » principes en faveur desquels on est plus for- » tement prévenu? Il seroit absurde, sans » doute, de vouloir supposer qu'il n'y a pas, » dans l'esprit humain, certaines vérités fonda- » mentales, immédiatement aperçues. Mais, si » ces vérités n'ont pas besoin de preuves, n'ont- » elles pas du moins besoin de signes qui les » fassent reconnoître? et, si l'on ne peut s'en » détacher, dans le dessein de les démontrer, » ce qui seroit vouloir fonder la réalité sur le » néant, ou se perdre dans une série infinie et » absurde; ne doit-on pas cependant les com- » parer un instant, soit entr'elles, soit avec ces » préjugés arbitraires, qui, sans avoir la même » solidité, paroissent souvent exercer sur nous » la même puissance? Le *doute méthodique,* » ainsi défini, exprimera donc seulement ce » retour sévère, que la sagesse nous commande » d'exécuter sur nous-mêmes, lorsque nous » entrons en possession de notre raison; non » pour détruire toute conviction, mais pour la » renouveler en l'épurant; non pour anéantir » tous les matériaux de nos connoissances, mais » pour en faire un choix éclairé... C'est à cette » maxime que Descartes a dû la puissante in- » fluence qu'il a exercée sur son siècle, la mé- » morable révolution qu'il a opérée, le mou- » vement qu'il a imprimé à l'esprit humain; » bien différent, en cela, de Bayle et des autres » sceptiques, qui avoient dit : *il faut douter, » parce qu'il n'y a rien de certain;* Descartes a » dit : *il faut douter, pour arriver à une légitime » certitude.* »

II. — *Du premier* principe de la certitude.

10. — Quel est le but du doute *méthodique.*
11. — Véritable état de la question, sur le *principe de la certitude.*
12. — Impossibilité de douter de notre existence.
13. — *L'idée claire,* fondement de la certitude.
14. — En quoi consiste *l'idée claire.*

(1) *Lettres de Descartes*; tome 1er, Lettre 99. — *Pensées de Descartes*; page 68, etc.

(2) De Gérando, *Hist. comparée des systèmes de philos.* édition de 1804; tome II, page 8-10.

(3) L'auteur fait ici allusion à la méthode proposée par Bâcon, pour la réforme et le perfectionnement des sciences humaines. Cette méthode consiste principalement à ne rien admettre qui ne soit fondé sur de premiers principes évidens, et à ne reconnoître même pour premiers principes, que des vérités d'une évidence incontestable. Pour atteindre ce but, Bacon veut que l'on commence par dépouiller l'esprit de tous ses préjugés, de toutes les théories et de toutes les notions, même les plus communément reçues, afin de reprendre, pour ainsi dire, par les fondemens, tout l'édifice de nos connoissances. C'est ce qu'il appelle, dans son langage expressif, *aplanir et niveler le terrain de l'intelligence :* « Aream mentis æquare;... intellectum abrasum » et æquum facere. » (Bâcon, *Instauratio magna*; *distributio operis*; n. 11, etc. — *Novum organum, Præf.* n. 2, etc. lib. I; aphor. 31, etc. — *Partis instaur. secundæ delineatio et argum.* n. 4 et 5, *et alibi passim.* Edition de Bouillet; tom. I, pag. 23; tome II, pages 4, 13, 405, 454, etc.) On sait combien cette méthode est généralement admirée des savans, qui ne font pas difficulté de lui attribuer l'heureuse révolution opérée, depuis deux siècles, dans les sciences naturelles. (Voyez, à ce sujet, *Le Christianisme de Bâcon*; tome I. *Préface*; page 10, etc.)

10. — Le but que Fénelon se propose, à l'exemple de Descartes, en se plaçant dans l'état du *doute méthodique*, est de découvrir le *fondement* ou le *principe de la certitude*, c'est-à-dire, cette vérité première et fondamentale, qui, sans avoir elle-même besoin de preuve, sert à prouver toutes les autres. Il est certain en effet, que toute philosophie doit nécessairement commencer par admettre au moins une première vérité de cette nature. Celui qui ne voudroit en admettre aucune, qui ne fut appuyée sur une vérité antérieure, chercheroit à l'infini la raison de sa croyance ; il seroit obligé, pour être conséquent, de devenir sceptique (1).

Ce seroit donc mal saisir la pensée de Fénelon, dans la recherche du premier principe, que de lui attribuer le dessein d'en chercher une *preuve directe*, ou une *démonstration proprement dite*. Bien loin de chercher à le démontrer, il le suppose constamment indémontrable ; et il donne *l'idée claire*, comme la dernière raison, après laquelle il n'en faut point chercher d'autres, pour établir quelque vérité que ce soit (2). Son unique but est de réfléchir sur lui-même, et de consulter ses *idées claires*, pour découvrir le premier principe, et en constater l'existence. C'est ce qu'il explique très-clairement, dès le commencement de cette discussion, dans le passage que nous avons déjà cité (3). Fénelon, dans ce passage, n'annonce pas une *démonstration du* premier principe ; il dit seulement qu'*il ne veut rien croire, s'il n'y a rien qui soit parfaitement certain ; il veut que la seule évidence et l'entière certitude des choses le force à y acquiescer* ; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il ne veut d'autre règle de sa croyance, que des *idées parfaitement claires*.

11. — Mais, pour mieux comprendre la question qu'il se propose d'examiner, sur *le fondement de la certitude*, il faut remarquer encore, que cette question peut également avoir pour objet la certitude qu'on appelle *subjective*, c'est-à-dire, la certitude considérée dans l'individu ou le sujet intelligent ; et celle qu'on nomme *objective*, c'est-à-dire, la certitude considérée dans son objet, en tant qu'il existe hors de nous, et indépendamment de notre nature. C'est principalement sous le premier rapport, que la question du fondement de la certitude étoit envisagée par M. de La Mennais et son école (4). Toutefois il paroît que la question est principalement envisagée sous le second rapport, par le plus grand nombre des philosophes (5). C'est en particulier sous ce rapport, que l'envisagent les disciples de Kant, qui, supposant comme un fait la *certitude subjective*, regardent la question de la *certitude objective* comme insoluble pour nous, en cette vie (6). Nous verrons bientôt que l'*idée claire*, dans laquelle Fénelon place le *fondement de la certitude*, est tout à la fois, selon lui, le fondement de la *certitude objective*, et de la *certitude subjective*.

12. — Cela posé, voici de quelle manière il procède à la recherche du *principe de la certitude*. Dans l'état du *doute méthodique* où il s'est placé, il ne tarde pas à découvrir que, malgré tous ses efforts pour pousser le doute aussi loin qu'il peut aller, il lui est impossible de douter de sa propre existence, puisque le néant n'étant rien, ne sauroit penser, ni par conséquent douter. « Dans cette incertitude, » dit-il (7), que je veux pousser aussi loin » qu'elle peut aller, il y a une chose qui m'arrête tout court : j'ai beau vouloir douter de » toutes choses, il m'est impossible de pouvoir » douter si je suis. Le néant ne sauroit douter ; » et, quand même je me tromperois, il s'en» suivroit, par mon erreur même, que je suis » quelque chose, puisque le néant ne peut se » tromper. Douter et se tromper, c'est penser. » Ce moi qui pense, qui doute, qui craint de » se tromper, qui n'ose juger de rien, ne sau» roit faire tout cela, s'il n'étoit rien. »

13. — Toute la force de ce raisonnement, comme Fénelon l'observe, est fondée sur la connoissance qu'il a du *néant*, et sur celle qu'il

(1) De Gerando, *Hist. comparée des syst. de philos. Préface* ; page 19. — De La Mennais, *Défense de l'Essai* ; pages 141, 187, 235, 357.

(2) *Traité de l'existence de Dieu*, 2e partie, chap. 1er, n. 8, 9, etc.

(3) Ci-dessus, n. 5.

(4) Remarquez, en particulier, De La Mennais, *Défense de l'Essai* ; chap. 11. — *Mémorial catholique*, mars, 1825.

(5) De Gerando, *ubi supra*. *Introd.* page 19.

(6) Ce système, importé d'Allemagne en France, depuis quelques années, est ouvertement soutenu par M. Jouffroy, dans plusieurs de ses ouvrages. Voyez, ci-après, n. 52, etc.

(7) *Traité de l'existence de Dieu* ; 2e partie, n. 6.

a de la *pensée ;* d'où il conclut que, *quand il a l'idée claire d'une chose, il ne dépend plus de lui d'aller contre l'évidence de cette idée* « C'est » l'idée claire de la pensée, dit-il (1), qui me » découvre l'incompatibilité qui est entre le » néant et elle, parce qu'elle est une manière » d'être ; d'où il s'ensuit que, quand j'ai une » *idée claire* d'une chose, il ne dépend plus de » moi d'aller contre l'évidence de cette idée. » L'exemple sur lequel je suis, le montre in- » vinciblement : quelque violence que je me » fasse, je ne puis parvenir à douter si ce qui » pense en moi existe. Il n'est donc question » que d'avoir des idées bien claires, comme » celles que j'ai de la pensée ; en les consul- » tant, on sera toujours déterminé à nier de la » chose ce que son idée en exclut, et à affirmer » de cette même chose ce que son idée ren- » ferme clairement. »

14. — Le fondement ou le principe de la certitude consiste donc, selon Fénelon, dans l'*idée claire,* c'est-à-dire, dans la *vue claire et distincte que nous avons de certaines vérités*, dans cette *lumière intérieure par laquelle nous jugeons, et qui nous entraîne par une évidence irrésistible.* « L'*idée claire*, dit-il, est une règle » qui est au dedans de moi, de laquelle je » ne puis juger, et par laquelle au contraire » il faut que je juge de tout, si je veux juger : » c'est une règle qui me force même à juger, » comme il paroît par l'exemple de ce que j'exa- » mine maintenant ; car il m'est impossible de » m'abstenir de juger que je suis, puisque je » pense ; la clarté de l'idée de la pensée, me » met dans une absolue impuissance de douter » si je suis (2). »

15. — La nécessité de prendre l'*idée claire* pour fondement de la certitude est si forte, continue Fénelon, qu'il est impossible à un homme raisonnable, de pousser le doute jusqu'à contredire ses *idées claires.* « Je pousse le » doute aussi loin que je puis, dit-il ; mais je » ne puis le pousser jusqu'à contredire mes » idées claires. Qu'un autre encore plus incré- » dule et plus défiant que moi le pousse plus » loin ; je l'en défie : je le défie de douter sé- » rieusement de son existence. Pour en douter, » il faudroit qu'il crût qu'on peut penser, et » n'être rien. La raison n'a que ses idées : elle » n'a point en elle de quoi les combattre ; il » faudroit qu'elle sortît d'elle-même, et qu'elle » se tournât contre elle-même, pour les con- » tredire. Quand même elle ne trouveroit point » de quoi montrer la certitude de ses idées, » elle n'a rien en elle qui puisse lui servir » d'instrument, pour ébranler ce que ces idées » lui représentent. Il est vrai, encore une fois, » qu'elle peut douter de ce que ses idées lui » proposent comme douteux : ce doute, bien » loin de combattre les idées, est au contraire » une manière très-exacte de les suivre et de » s'y soumettre ; mais pour les choses qu'elles » représentent clairement, on ne peut s'empê- » cher ni de les concevoir clairement, ni de les » croire avec certitude (3). »

16. — Après avoir reconnu la nécessité de prendre *l'idée claire* pour *fondement de la certitude,* Fénelon, pour en mieux constater l'existence, se propose à lui-même une difficulté contre cette règle. Il se demande s'il ne seroit pas possible qu'il fût trompé là-dessus, par un esprit tout-puissant et supérieur au sien. « Que » sais-je, dit-il, si ma raison n'est point elle- » même une illusion perpétuelle de mon esprit, » séduit par un esprit puissant et trompeur, qui » est supérieur au mien ? Peut-être que cet es- » prit me représente comme clair, ce qui est le » plus absurde ; peut-être que le néant est ca- » pable de penser, et qu'en pensant je ne suis » rien ; peut-être qu'une même chose peut tout » ensemble exister et n'exister pas ; peut-être » que la partie est aussi grande que le tout (4). »

Pour résoudre cette difficulté, Fénelon rentre de nouveau en lui-même, pour *examiner tranquillement ce qu'il vient de dire* (5), et s'il est possible d'admettre l'hypothèse qu'il vient de faire. La simple consultation de ses *idées claires,* et particulièrement de celle qu'il a d'un esprit tout-puissant et supérieur au sien, lui montre l'impossibilité de cette hypothèse, et le convainc de plus en plus de la nécessité de prendre *l'idée claire* pour règle de ses jugemens. « Sup- » posé, dit-il, que je sois quelque chose, et » quelque chose d'intelligent, un créateur tout- » puissant n'a pu me créer, qu'en me rendant

(1) *Traité de l'existence de Dieu ;* 2e partie, n. 7.

(2) *Ibid.* 2e partie, n. 8. Cette notion de l'*idée claire*, paroit être une des principales modifications que Fénelon ait apportées au système de Descartes. Celui-ci ne donne nulle part une notion précise de l'*idée claire*, qu'il regarde comme le fondement de la certitude ; et d'après les exemples qu'il en donne, il semble lui donner pour unique objet, des *vérités nécessaires.* (Descartes, *Discours sur la méthode ;* 4e partie. — Voyez aussi la 3e *Méditation.*) Fénelon donne à l'*idée claire*, un objet beaucoup plus étendu ; car il lui donne indistinctement pour objet, toutes les vérités que notre esprit, d'après sa constitution naturelle, ne peut s'empêcher d'admettre ; ce qui ne renferme pas seulement les *vérités nécessaires*, mais encore plusieurs *vérités contingentes*, telles que l'existence des corps, et l'existence des hommes semblables à nous.

(3) *Ibid.* n. 9.

(4) *Ibid.* n. 11.

(5) *Ibid.*

» intelligent de la vérité. Il n'est pas question » de savoir s'il a voulu me tromper ou non : » quand même il l'auroit voulu, il ne l'auroit » pas pu. Il a bien pu me donner une intelli- » gence bornée, et l'exclure de connoître les » vérités infinies : mais il n'a pu me donner » quelque degré d'être, sans me donner aussi » quelque degré d'intelligence de la vérité. La » raison est, comme je l'ai déjà dit plusieurs » fois, que le néant est aussi incapable d'être » connu, qu'il est incapable de connoître. Si je » pense, il faut que je sois quelque chose ; et il » faut que ce que je pense soit quelque chose » aussi..... D'ailleurs, si cet être supérieur est » créateur et tout-puissant, il faut qu'il soit infi- » niment parfait. Il ne peut être par lui-même, » et pouvoir tirer quelque chose du néant, sans » avoir en soi la plénitude de l'être ; puisque » l'être, la vérité, la bonté, la perfection, ne » peut être qu'une même chose. S'il est infini- » ment parfait, il est infiniment vrai ; s'il est » infiniment vrai, il est infiniment opposé à » l'erreur et au mensonge. Cependant, s'il avoit » fait ma raison fausse et incapable de connoître » la vérité, il l'auroit faite essentiellement » mauvaise : et par conséquent il seroit mauvais » lui-même : il aimeroit l'erreur : il en seroit » la cause volontaire ; et en me créant, il n'au- » roit eu d'autre fin que l'illusion et la trom- » perie : il faut donc, ou qu'il soit incapable » de me créer de la sorte, ou qu'il n'existe » point (1). »

Pour l'intelligence de ce passage, il faut se rappeler le but que Fénelon se propose, dès le commencement et dans toute la suite de ce chapitre, savoir : de consulter ses *idées claires*, pour découvrir *le fondement* ou le *premier principe de la certitude*, et en constater l'existence. Soit qu'il cherche à le découvrir, soit qu'il se propose à lui-même des difficultés contre l'existence de ce principe, toutes ses réflexions se bornent à *consulter ses idées*, à *examiner tranquillement ce qui se passe en lui-même*, non pour *démontrer* un principe qui n'est pas susceptible de démonstration, mais pour en constater l'existence, et mettre dans un plus grand jour la nécessité indispensable de le prendre pour règle de ses jugemens. Nous insistons à dessein sur cette observation, parce qu'elle nous paroît être comme la clef de la doctrine de Fénelon, dans le chapitre que nous expliquons. Faute de la bien saisir, le lecteur ne verroit, dans toute la suite de ce chapitre, qu'une continuelle *pétition de principe*, la question de l'autorité de l'*idée claire* étant constamment résolue par elle-même. Aussi les rédacteurs des *Mémoires de Trévoux* ont-ils eu soin de faire cette observation, dans le compte qu'ils rendirent en 1719, de la première édition complète de cet ouvrage : « Il est vrai, disent- » ils, qu'en certains endroits, l'auteur *semble* » pousser le doute trop loin, et douter même » des premiers principes, auxquels il est obligé » de revenir, par un raisonnement *qui peut* » *paroître circulaire* ; mais son but est de mon- » trer qu'il y a une évidence à laquelle on ne » sauroit résister, à laquelle on est forcé malgré » soi de revenir, après avoir tâché en vain de » la rejeter (2). »

17. — Au reste, Fénelon a soin de remarquer, en plusieurs endroits de son *Traité*, que l'*idée claire*, dans laquelle il fait consister le premier principe de la certitude, n'est, au fond, que la *raison* ou le *sens commun*. Les développemens qu'il donne, à ce sujet, sont d'autant plus importans, qu'ils vont au-devant de toutes les mauvaises interprétations qu'on a données, dans ces derniers temps, à la doctrine cartésienne, sur le *fondement de la certitude*. « Ma raison, dit Fénelon, ne consiste » que dans mes *idées claires* (3)... » Bien plus, » si la raison est raison, elle ne consiste que » dans la simple et fidèle consultation de mes » idées. Je ne saurois juger d'elle, et je juge » de tout par elle.... Il faut donc, ou renoncer » pour jamais à toute *raison*, ce que je ne suis » pas libre de faire ; ou suivre mes idées claires, » sans crainte de me tromper (4). »

Pour rendre cette vérité plus sensible, Fénelon emploie ici plusieurs exemples familiers, qui lui donnent lieu d'expliquer ce qu'il entend précisément par le *sens commun*. « Demandez à » un enfant de quatre ans, dit-il (5), si la table » de la chambre où il est, se promène d'elle- » même, et si elle se joue comme lui ; au lieu » de répondre, il rira. Demandez à un labou- » reur bien grossier, si les arbres de son champ » ont de l'amitié pour lui, si ses vaches lui ont » donné conseil dans ses affaires domestiques, » si sa charrue a bien de l'esprit ; il répondra » que vous vous moquez de lui. En effet, toutes » ces questions ont une impertinence qui choque » même le laboureur le plus ignorant, et l'en-

(1) *Traité de l'existence de Dieu* ; 2e part. n. 13 et 14.

(2) *Mémoires de Trévoux* ; janvier 1719, page 8.

(3) *Traité de l'existence de Dieu* ; 2e part. n. 20.

(4) *Ibid.* n. 32, pages 181, 182. Voyez aussi la première partie du *Traité*, n. 54.

(5) *Ibid.* 2e partie, n. 32 et 33.

» fant le plus simple. En quoi consiste cette » impertinence ? A quoi précisément se réduit-» elle ? A choquer le *sens commun*, dira quel-» qu'un. Mais qu'est-ce que le *sens commun?* » N'est-ce pas les premières notions que tous » les hommes ont également des mêmes choses? » Ce *sens commun*, qui est toujours et partout » le même, qui prévient tout examen, qui » rend l'examen même de certaines questions » ridicule, qui fait que, malgré soi, on rit au » lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne » pouvoir douter, quelque effort qu'il fît pour » se mettre dans un vrai doute; ce sens, qui » est celui de tout homme; ce sens qui n'attend » que d'être consulté, mais qui se montre au » premier coup d'œil, et qui découvre aussitôt » l'évidence ou l'absurdité de la question, n'est-» ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà » donc, ces idées ou notions générales, que je » ne puis ni contredire ni examiner; suivant » lesquelles, au contraire, j'examine et je dé-» cide tout : en sorte que je ris, au lieu de » répondre, toutes les fois qu'on me propose ce » qui est clairement opposé à ce que ces idées » immuables me représentent. »

18.—On voit ici que l'*idée claire*, dans laquelle Fénelon place le *fondement de la certitude*, est tout à la fois une *idée individuelle*, et une *idée commune à tous les hommes*, une *idée qui est toujours et partout la même*. C'est ce qu'il explique plus au long dans la première partie du *Traité*, où, après avoir montré que tout l'exercice de la raison consiste à consulter nos idées, il prouve que la *raison*, cette règle intérieure et immuable de nos jugemens, est, en même temps, universelle et commune à tous les hommes. « Ce maître (1), dit-il, est partout, et » sa voix se fait entendre, d'un bout de l'uni-» vers à l'autre, à tous les hommes comme à » moi. Pendant qu'il me corrige en France, il » corrige d'autres hommes à la Chine, au » Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par » les mêmes principes. Deux hommes qui ne » se sont jamais vus, qui n'ont jamais entendu » parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu » de liaison avec aucun autre homme qui ait » pu leur donner des notions communes, par-» lent, aux deux extrémités de la terre, sur un » certain nombre de vérités, comme s'ils étoient » de concert. On sait infailliblement par avance, » dans un hémisphère, ce qu'on répondra dans » l'autre, sur ces vérités. Les hommes de tous » les pays et de tous les temps, quelque éduca-» tion qu'ils aient reçue, se sentent invincible-» ment assujettis à penser et à parler de même. » Le maître qui nous enseigne sans cesse, nous » fait penser tous de la même façon. »

19. — On doit conclure de ces explications : 1° que l'*idée claire* dans laquelle Fénelon place le *fondement de la certitude*, est une *lumière intérieure, évidente par elle-même*, que nous voyons et que nous sentons au-dedans de nous, sans pouvoir la démontrer : en un mot, comme dit Fénelon, *que nous ne pouvons ni contredire ni examiner; dont nous ne saurions juger, et par laquelle nous jugeons de tout* (2). — 2° Que l'*idée claire* dont parle Fénelon, est tout à la fois le *fondement de la certitude subjective*, c'est-à-dire, de la certitude considérée dans le sujet intelligent; et de la *certitude objective*, c'est-à-dire, de la certitude considérée dans son objet, en tant qu'il existe hors de nous et indépendamment de notre nature. On a vu en effet que Fénelon regarde comme des vérités tout à la fois *objectives* et *subjectives*, que *le néant ne sauroit douter*; qu'il *y a incompatibilité entre le néant et la pensée*; que *le néant ne peut rien, ne fait rien, ne reçoit rien*; qu'*il est absurde de croire qu'on peut penser et n'être rien*, etc. (3) — 3° Que l'*idée claire*, dans laquelle Fénelon place le *principe de la certitude*, n'a pas seulement pour objet des *vérités nécessaires*, mais encore certaines vérités contingentes, telles que l'existence des corps, et l'existence des hommes semblables à nous. Fénelon en effet suppose constamment, que l'autorité de l'*idée claire* est également décisive et irrésistible, par rapport à ces deux sortes de vérités. C'est ce qu'il suppose en particulier, de la manière la plus claire, dans les deux derniers passages que nous venons de citer, et dans toute la première partie de son *Traité de l'existence de Dieu;* tous les raisonnemens qu'il emploie dans ces divers passages, présupposent l'existence des corps, et l'existence des hommes semblables à nous, comme des faits incontestables, et comme des vérités premières, qui n'ont aucun besoin de démonstration. — 4° Que la *raison* ou les *idées claires*, dans lesquelles Fénelon place *le fondement de la certitude*, ne sont pas seulement la *raison individuelle* ou les *idées individuelles*, mais aussi la *raison* commune à tous les hommes, ou les *idées communes à tous les individus de la nature humaine*. — 5° Enfin que le *sens commun*, dans lequel Fénelon place le *fondement de la certi-*

(1) *Traité de l'existence de Dieu;* 1re partie, n. 55 et 56.

(2) *Ibid.* 2e partie, n. 8, 32 et 33.

(3) *Ibid.* n. 6, 7, 9.

tude, n'est pas proprement le *témoignage universel*, ou le *consentement commun* du genre humain, mais la *lumière intérieure* qui est la cause ou le fondement de ce témoignage : lumière qui, étant la même dans tous les hommes, doit faire porter, à tous ceux qui la consultent avec soin, un jugement uniforme, sur les objets proportionnés à la portée de leur intelligence.

20. — Le temps et la réflexion fortifièrent de plus en plus l'attachement de Fénelon à cette doctrine. Dans une lettre écrite, vers la fin de sa vie, au duc d'Orléans, après avoir avancé, comme un principe incontestable, que *tout l'exercice de la raison se réduit à consulter nos idées claires*, il va jusqu'à dire que « ceux qui » rejettent spéculativement cette règle, *ne s'en-* » *tendent pas eux-mêmes*, et suivent sans cesse, » par nécessité, dans la pratique, ce qu'ils » rejettent dans la spéculation (1). » En effet, quelque système qu'on adopte sur le premier principe de la certitude, on ne peut s'appuyer que sur l'*idée claire* du premier principe en général, comparée avec celle de la vérité particulière qu'on regarde comme le premier principe; en sorte que l'autorité des *idées claires* est toujours, en dernière analyse, et dans tout système, le véritable *fondement de la certitude*.

21. — Cette dernière observation fournit, à ce qu'il nous semble, un moyen naturel de concilier, sur ce point, la *philosophie cartésienne* avec la *philosophie écossaise*, qui place le *fondement de la certitude* dans un certain nombre de *vérités premières*, ou de principes généraux, que la raison admet nécessairement, quoiqu'elle ne puisse les démontrer (2). Il est aisé de voir, que la certitude de ces *premières vérités* repose nécessairement sur le témoignage de l'*idée claire*, au sens où Fénelon l'explique. Supposez en effet que les philosophes Ecossais n'aient l'idée claire, ni d'un *premier principe*, ni d'une *première vérité*, ou que cette *idée claire* n'ait pas une autorité suffisante pour établir la certitude des *premières vérités*, il est manifeste que la doctrine écossaise, sur le *principe de la certitude*, n'a plus aucun fondement raisonnable. C'est ce qui a fait dire à un écrivain récent, que la doctrine des philosophes Ecossais, qui place le *fondement de la certitude* dans un certain nombre de *principes de sens commun*, *n'est que le Cartésianisme développé, complété, et mis dans son vrai jour* (3).

22. — Mais quoi qu'il en soit de ce moyen de concilier la *Philosophie Ecossaise* avec la *Philosophie Cartésienne*, ce que nous devons surtout remarquer ici, c'est la différence essentielle qui existe entre le *Cartésianisme* et le *Rationalisme moderne*, avec lequel plusieurs écrivains de nos jours le confondent. Déjà M. de La Mennais et son école avoient insinué cette erreur, en supposant une prétendue conformité entre la *méthode philosophique de Descartes* et la *méthode des hérétiques*, qui place dans la *raison individuelle* la *règle de la foi* (4). Plusieurs philosophes de nos jours vont encore plus loin, en exaltant la *méthode philosophique de Descartes*, comme ayant substitué à l'*autorité* jusqu'alors souveraine, l'*adhésion libre de la raison individuelle* à la vérité manifestée par l'évidence; ou, en d'autres termes, comme ayant soutenu les *droits de la raison* contre la *tradition* et l'*autorité*.

Si les auteurs dont nous parlons, n'attribuoient autre chose à Descartes et à son école, que d'avoir soutenu les *droits de la raison* contre la *tradition* et l'*autorité*, en matière philosophique, c'est-à-dire dans l'ordre des vérités naturelles qui peuvent être connues par la seule raison ; nous partagerions volontiers leurs sentimens. Mais quelques-uns d'entre eux paroissent aller plus loin, et attribuer à Descartes et à son école, d'avoir soutenu les *droits de la raison* contre la *tradition* et l'*autorité*, en matière même théologique, c'est-à-dire, dans l'ordre des vérités surnaturelles, connues par la révélation divine (5). Attribuer de pareils

(1) *Seconde Lettre sur la Religion*; chap. 3, n. 3.

(2) Buffier, *Traité des premières vérités*; 1re partie, chapitre 1, etc. — Thomas Reid, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun.* — Idem, *Essai sur les facultes intellectuelles de l'homme.*

(3) Mazure, *Cours de Philos.* 2e édition. *Paris*, 1835, *in-8o*; page 348. — Ubachs, *Logicæ, seu Philosophiæ rationalis elementa. Lovanii*, 1836; parte 2a, cap. 4.

(4) *Défense de l'essai sur l'indifférence*; chap. 15, 16. *et alibi passim.* — *Des doctrines philosophiques sur la certitude*, par l'abbé Gerbet; chap. 3, 8, etc.

(5) On a reproché à M. Cousin, de favoriser cette confusion d'idées, dans l'*Avant-Propos* de son ouvrage intitulé : *Rapport à l'Académie françoise, concernant les pensées de Pascal.* (*Paris*, 1842, *in-8o*.) Il n'entre pas dans notre plan, d'examiner jusqu'à quel point ce reproche est fondé. On peut consulter là-dessus *Le Correspondant*; année 1843, 3e livraison, page 360, *L'Ami de la Religion*; 18 avril 1843. Nous remarquerons seulement que les idées de M. Cousin, sur ce sujet, sont reproduites par M. Jacques, dans son *Introduction aux Œuvres philosophiques de Fénelon.* (*Paris*, 1843, *in-12.*) Déjà l'auteur avoit insinué les mêmes idées, dans l'*Introduction aux Œuvres de Leibnitz.* (*Paris*, 1842, *in-12*, page IV, VIII.)

M. l'abbé Maret, dans sa *Théodicée chrétienne*, paroît craindre que cette explication de la doctrine de Descartes n'ait quelque fondement dans les écrits de ce grand philosophe; du moins, il n'ose prendre sur lui de venger absolument, sur ce point, *la méthode cartésienne*, et d'éclaircir entièrement les difficultés qu'elle peut présenter. *L'Ami de la Religion*, dans le compte, d'ailleurs très-favorable, qu'il a rendu de l'ouvrage de M. Maret (tome CXX, p. 5 0, etc.), ne partage point ses craintes, à cet égard, et croit qu'il seroit facile de les dissiper, en collationnant avec soin divers passages de Descartes, sur ce sujet. Ces

sentimens à Descartes et à son école, c'est méconnoître absolument leur véritable doctrine, et donner à leur *méthode philosophique* un sens qu'ils ont expressément rejeté. Cette méthode, en effet, telle qu'ils l'ont exposée, ne soutient les *droits de la raison* contre la *tradition* et l'*autorité,* qu'en matière philosophique; elle n'autorise nullement à récuser l'*autorité de l'Eglise* ou de la *tradition,* en matière théologique, mais seulement à examiner les *titres extrinsèques*, ou les *preuves de fait* qui établissent cette autorité, et qui obligent tout homme raisonnable à s'y soumettre. C'est ce que Descartes, Bossuet, Fénelon et les plus célèbres Cartésiens expliquent d'une manière si précise, qu'on ne peut, avec tant soit peu de vraisemblance, leur attribuer d'autres sentimens. Descartes en particulier semble avoir voulu prévenir, à cet égard, toute équivoque, dans le passage que nous avons cité, où il déclare expressément, ne vouloir pas même appliquer son *doute méthodique* aux *vérités de la foi, qui ont toujours été les premières dans sa créance* (1).

Fénelon ne s'explique pas là-dessus avec moins de force, dans sa quatrième *Lettre sur la Religion,* où il se montre d'ailleurs très-attaché à la *méthode philosophique de Descartes.* Tout le préambule de cette lettre est employé à l'exposition des vrais principes sur le *fondement de la certitude,* et sur l'usage qu'on peut faire de l'autorité, soit en philosophie, soit en théologie. « Avant que d'entrer dans vos questions, » dit-il, agréez, s'il vous plaît, que je vous » expose mes vues générales sur la philosophie : » elles ne seront peut-être pas inutiles, pour » l'éclaircissement des questions proposées. Je « commence par m'arrêter tout court, en ma- » tière de philosophie, dès que je trouve une » vérité de foi qui contredit quelque pensée » philosophique que je suis tenté de suivre. *Je » préfère, sans hésiter, la raison de Dieu à la » mienne;* et le meilleur usage que je puisse » faire de ma foible lumière, est de la sacrifier » à son autorité. Ainsi, sans m'écouter moi- » même, *j'écoute la seule révélation qui me vient » par l'Eglise,* et je nie tout ce qu'elle m'ap- » prend à nier. Si tous les géomètres du monde » disoient, d'un commun accord, à un ignorant » sensé, une vérité de géométrie qu'il ne seroit » nullement à portée d'entendre, *il la croiroit » prudemment, sur leur témoignage unanime : » l'usage qu'il feroit alors de sa raison ignorante, » seroit de la soumettre à la raison supérieure » et mieux instruite de tant de savans.* Ne dois-je » point, bien davantage, *soumettre ma raison » bornée à la raison infinie de Dieu?* Dès que » je le conçois infini, je m'attends de trouver » en lui plus que je ne saurois concevoir. Ainsi, » en matière de religion, je crois, sans rai- » sonner, comme une femmelette; et *je ne » connois point d'autre règle que l'autorité de » l'Eglise, qui me propose la révélation.* Ce qui » me facilite cette docilité, est la nécessité où » je me trouve continuellement de croire, avec » une entière certitude, des vérités qui me » sont actuellement inconcevables.... Il faut à » tout moment, *jusque dans la philosophie*, » croire, sans aucun doute, ce qui surmonte » la raison même; autrement, nous ne croi- » rions rien de tout ce qui nous environne, » et qui nous est le plus familier. Un aveugle » refuse-t-il de croire, *sur la parole des hommes » clairvoyans,* la lumière et les couleurs qu'il » ne peut concevoir? Ne dois-je pas me croire » aussi aveugle sur les vérités surnaturelles, » qu'un aveugle l'est sur la lumière et sur les » couleurs? Ne dois-je pas être aussi docile à » l'autorité de Dieu, qu'un aveugle l'est tous » les jours à celle des hommes clairvoyans? » On voit ici que Fénelon ne récuse point absolument toute espèce d'*autorité,* même en philosophie, et à plus forte raison, en théologie : il veut seulement qu'on pèse la valeur de l'autorité, avant de s'y soumettre.

Quant à Bossuet, il faudroit être tout-à-fait étranger à sa doctrine et à ses écrits, pour lui attribuer, sur ce point, d'autres sentimens. Qui ne sait, en effet, avec quelle force il a soutenu, pendant toute sa vie, *l'autorité de l'Eglise et de la tradition*, contre les droits prétendus de la raison, et contre la liberté de penser invoquée par les hérétiques de son temps, à l'appui de leurs erreurs? Quel eût été l'étonnement, ou plutôt l'indignation de ce grand homme, si on lui eût attribué d'admettre, sous le nom de *cartésianisme,* un système qui substitue la *raison individuelle* à l'autorité infaillible de l'Eglise et de la tradition, dans l'examen et la discussion de la doctrine révélée?

Ce n'est pas que Bossuet ignorât l'abus que des esprits superficiels ou mal intentionnés pouvoient faire de quelques principes de la philosophie cartésienne; mais il étoit convaincu que cet abus ne pouvoit venir que de ces *principes mal entendus;* et que ces principes, pris dans leur vrai sens, étoient d'une grande utilité, pour établir les vérités fondamentales de

réflexions du rédacteur nous ont paru aussi judicieuses que modérées.

(1) Ci-dessus; page 325.

la religion. Voici comment il s'exprimoit, à ce sujet, en 1687, dans une *Lettre à un disciple de Malebranche :* « Je vois un grand combat se » préparer contre l'Eglise, sous le nom de la » philosophie cartésienne ; je vois naître de son » sein et de ses principes, *à mon avis mal en-* » *tendus*, plus d'une hérésie ; et je prévois que » les conséquences qu'on en tire contre les » dogmes que nos pères ont tenus, la vont » rendre odieuse, et feront perdre à l'Eglise » tout le fruit qu'elle en pouvoit espérer, pour » établir, dans l'esprit des philosophes, la Di- » vinité, et l'immortalité de l'ame, etc. (1). » Bossuet ne semble-t-il pas ici prévoir l'abus que devoient faire de la philosophie cartésienne certains philosophes de nos jours, en la confondant avec ce *rationalisme impie*, qui déclare la guerre à toute religion révélée ?

Concluons de ces observations que la *méthode philosophique* de Descartes et de ses plus célèbres disciples, ne consiste point à récuser toute espèce *d'autorité*, soit en philosophie, soit en théologie, mais seulement à peser les différentes autorités, pour en connoître la valeur, et n'attribuer l'infaillibilité qu'à celles qui en ont le véritable caractère. C'est donc évidemment calomnier la philosophie cartésienne, que de lui imputer une prétendue conformité avec la méthode des hérétiques et des rationalistes modernes, qu'elle n'autorise en aucune manière, ou plutôt, qu'elle condamne manifestement par ses principes.

§ II.

Examen de quelques nouveaux systèmes, sur le fondement de la certitude.

23. — Deux systèmes principaux à examiner.

23. — Les principes de la philosophie cartésienne, sur le *fondement de la certitude*, ont été principalement attaqués, de nos jours, par deux sortes d'adversaires. Les uns, à la suite de M. de La Mennais, ont placé le *fondement de la certitude* hors de la *raison individuelle*. Les autres, à la suite de Kant, ont ébranlé toute certitude, et reproduit sous des formes plus ou moins spécieuses, un véritable *scepticisme*.

I. — *Examen du système de M. de La Mennais.*

24. — Exposition abrégée de ce système.
25. — Sa fausseté : l'auteur ne s'entend pas lui-même.
26. — Il oublie le véritable état de la question.
27. — En quel sens les idées viennent de la société.
28. — Examen de quelques difficultés contre la *philosophie cartésienne.*
29. — *Première difficulté :* les philosophes Cartésiens ne démontrent pas leur premier principe.
30. — *Deuxième difficulté :* ils ne donnent aucun moyen pour discerner les *idées claires* d'avec celles qui ne le sont pas.
31. — *Troisième difficulté :* les principes de la philosophie cartésienne sont une nouveauté dangereuse.
32. — *Réponse.* Ces principes sont admis ou supposés par saint Augustin.
33. — Les mêmes principes sont admis ou supposés par saint Thomas.
34. — La *méthode cartésienne,* généralement regardée comme la méthode naturelle de toute vraie philosophie.
35. — Fénelon très-décidé sur ce point.
36. — La *méthode cartésienne* suivie par ses adversaires eux-mêmes.
37. — *Quatrième difficulté :* le *cercle vicieux* reproché à cette méthode.
38. — Comment Descartes résout cette difficulté.
39. — Comment Fénelon l'évite.
40. — *Cinquième difficulté :* conformité prétendue de la *méthode cartésienne* avec la *méthode des hérétiques.*
41. — Cette difficulté a échappé jusqu'ici à tous les philosophes Cartésiens.
42. — Préjugé légitime, tiré de ces autorités, contre la difficulté dont il s'agit.
43. — Différence essentielle entre la *méthode cartésienne* et celle *des hérétiques.*
44. — Application de la *méthode cartésienne* à *l'analyse de la foi.*
45. — La *méthode catholique,* ruinée par le nouveau système.
46. — *Sixième difficulté :* condamnation prétendue de la *méthode cartésienne.*
47. — Cette prétendue condamnation, ignorée jusqu'ici de tous les théologiens.
48. — Pourquoi les *ouvrages philosophiques* de Descartes sont à *l'Index.*
49. — Il est faux que sa *Méthode* ait jamais été proscrite.
50. — Ses *Méditations* ne le sont pas davantage.

24. — Les principes de la philosophie cartésienne, sur le *fondement de la certitude*, renferment, selon M. de La Mennais, deux vices capitaux. Le premier consiste dans le *doute méthodique*, que les philosophes Cartésiens regardent comme le premier pas de la véritable philosophie, et qui n'est au fond qu'un véritable *scepticisme*. Le second consiste dans l'autorité qu'ils attribuent à la *raison individuelle*, en plaçant le *fondement de la certitude* dans l'*idée claire*. Pour éviter ce double inconvénient, M. de La Mennais place le *fondement de la certitude* dans la *raison générale*, c'est-à-dire, dans l'*autorité*, le *témoignage*, ou le *consentement commun du genre humain*, à l'exclusion de la *raison individuelle* (2).

(1) Bossuet, *Lettres diverses*, tome XXXVII des *Œuvres*, page 375.

(2) De La Mennais, *Essai sur l'indiff.* tome II. — Idem, *Défense de l'Essai.* — L'histoire des discussions relatives à ce système est exposée, avec beaucoup d'exactitude, dans la *Préface*

25. — Il ne faut qu'un peu de réflexion sur ce nouveau système, pour se convaincre que ses partisans, en refusant de placer le *fondement de la certitude* dans l'*idée claire*, ou dans la *raison individuelle*, tombent dans le défaut que Fénelon reproche à tous *ceux qui rejettent spéculativement cette règle :* « Ils ne s'entendent » pas eux-mêmes : et ils suivent sans cesse, par » nécessité, dans la pratique, ce qu'ils rejettent » dans la spéculation (1). » Pourquoi en effet l'auteur et les partisans du nouveau système sont-ils persuadés que le *principe de la certitude* n'est pas dans la *raison individuelle*, mais dans la *raison générale*, ou dans le *consentement commun du genre humain?* C'est parce qu'ils sont persuadés qu'il y a opposition entre l'*idée claire du premier principe* et celle de la *raison individuelle;* tandis qu'ils sont persuadés que l'*idée claire du premier principe* se concilie parfaitement avec celle de la *raison générale*, ou du *consentement commun*. Or, n'est-il pas évident que cette manière de raisonner place dans l'*idée claire* tout le *fondement de la certitude?* Supposez en effet, que les partisans du nouveau système n'aient l'*idée claire*, ni du *premier principe*, ni de la *raison individuelle*, ni de la *raison générale*, ou que ces idées ne leur semblent pas être un fondement suffisant de certitude ; il est manifeste que leur opinion n'a plus aucun fondement raisonnable.

26. — On comprendra encore mieux la solidité de ce raisonnement, si l'on fait attention que les partisans du nouveau système ne peuvent rejeter la règle des *idées claires*, sans oublier le véritable état de la question qu'ils prétendent examiner sur le *fondement de la certitude*. En effet, le véritable objet de cette question, comme nous l'avons déjà remarqué (2), est d'assigner le *principe de la certitude* qu'on appelle *subjective*, c'est-à-dire, de la certitude, en tant qu'elle réside dans l'individu, ou dans le sujet intelligent. Or, qui ne voit que la certitude, ainsi considérée, doit nécessairement avoir pour fondement un principe placé dans le sujet même de la certitude? Que peuvent, en effet, tous les moyens et les motifs de connoître placés hors de lui, s'ils ne lui sont connus avec assurance, par l'intermédiaire de ses idées? Quelque grande que puisse être l'autorité du genre humain ou de la *raison générale*, quelle impression peut-elle me faire, si j'ignore son existence et son enseignement? Mais, comment puis-je les connoître, sinon par mes idées? Et, si ce moyen de connoître est lui-même incertain, ne suis-je pas réduit, par ma nature, au doute absolu et univerel?

27. — Quelques partisans du nouveau système répondront peut-être, que l'*idée claire*, qui est le fondement de la certitude, est elle-même fondée sur l'*autorité* ou le *témoignage général*, puisque l'individu ne peut avoir aucune idée, sans être en rapport avec la société, et par conséquent, sans le secours de l'*autorité*, ou du *témoignage général* (3).

Cette difficulté ne peut être proposée par un philosophe qui a bien saisi l'état de la question, sur le *fondement* ou le *premier principe de la certitude*. En effet, il ne s'agit pas ici de savoir quelle est l'origine des idées, c'est-à-dire, comment elles naissent et se développent en chaque individu, s'il les acquiert par ses propres réflexions, ou s'il les reçoit immédiatement de Dieu ou de la société. La question du premier principe de la certitude est tout-à-fait différente, comme le reconnoît expressément l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* (4) ; il s'agit précisément de savoir, si *l'homme élevé au sein de la société, ayant l'usage de la parole, des idées acquises, et l'habitude de la réflexion, trouve en lui-même le fondement, ou la dernière raison, ou l'évidence des vérités que son esprit a perçues*. Il est évident que la question, ainsi posée, est tout-à-fait différente de celle de l'origine des idées. Ces deux questions sont tellement différentes, que les disciples de Locke, si opposés à ceux de Descartes, sur l'origine des idées, s'accordent à mettre le fondement de la certitude dans l'*évidence* ou les *idées claires* (5). Ainsi, quelque sentiment que l'on adopte sur le premier principe de la certitude, on peut croire, avec plusieurs célèbres philosophes (6), que les idées tirent leur origine de la société, au moins en ce sens, que, dans l'ordre présent, l'homme ne peut avoir aucune *idée actuelle*, sans être en rapport avec la société. Mais, cette opinion même étant supposée, il

de la *Censure des 56 Propositions, extraites de divers écrits de M. de La Mennais et de ses disciples, par plusieurs évêques de France. Toulouse*, 1835, *in*-8°. On trouve, à la suite du même ouvrage, les principales décisions du Pape et des évêques, contre les nouvelles doctrines de M. de La Mennais.

(1) Voyez plus haut, n. 20.

(2) Voyez plus haut, n. 11.

(3) *Essai ;* tome II, page 5. — *Défense de l'Essai ;* page 23.

(4) *Défense de l'Essai ;* page 140, *note*. Il est difficile de concilier ce passage avec ceux que nous avons cités dans la note précédente. Dans le premier, l'auteur distingue clairement la question de l'*origine des idées* d'avec celle du *principe de la certitude ;* dans les derniers, il semble confondre absolument ces deux questions.

(5) Locke, *Essai sur l'entendement humain ;* liv. IV, ch. 11. —Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines ;* 2e partie.

(9) De Bonald, *Recherches philos.* chap. 2 et 8.

reste toujours à examiner *si l'homme élevé en société, ayant l'usage de la parole et des idées acquises, trouve en lui-même le fondement de la certitude, ou s'il le doit chercher hors de lui.* La difficulté dont nous venons de parler ne touche aucunement cette question, que Fénelon, et plusieurs autres philosophes Cartésiens résolvent d'une manière si plausible, comme on l'a vu, par la simple notion de l'*idée claire*.

28. — Quoique ces observations soient bien suffisantes, pour démontrer la fausseté du système que nous combattons, il ne sera pas inutile d'examiner ici les principales difficultés que ses défenseurs opposent aux principes de la philosophie cartésienne. Déjà nous avons répondu au reproche de *scepticisme*, par la simple exposition de la doctrine de Fénelon sur le *doute méthodique* (1). Les autres difficultés sont également prévenues, ou résolues d'avance, par les explications de l'archevêque de Cambrai.

29. — I. On a reproché, d'abord, aux philosophes Cartésiens, de ne pas démontrer leur premier principe (2).

Réponse. Cette difficulté ne pourroit avoir quelque fondement, qu'en supposant la nécessité de démontrer le premier principe de la certitude. Or, il est certain et généralement reconnu que cette nécessité n'existe pas, le premier principe de la certitude devant être évident par lui-même, et n'ayant besoin, par conséquent, d'aucune démonstration (3). Les défenseurs même du nouveau système conviennent expressément, que toute philosophie commence nécessairement par supposer une vérité première, sans laquelle la raison ne peut rien démontrer, et qui ne sauroit elle-même être démontrée par la raison (4). Fénelon ne fait que suivre ce principe généralement reconnu, lorsqu'il regarde l'*idée claire* comme *une règle de laquelle nous ne pouvons juger, et par laquelle au contraire il faut que nous jugions de tout, si nous voulons juger* (5). Ce principe est également suivi par les philosophes Cartésiens, lorsqu'ils regardent l'*idée claire* comme la *dernière raison*, après laquelle il n'en faut plus chercher d'autre, pour établir quelque vérité que ce soit (6).

30. — II. On a prétendu, en second lieu, que la règle qui donne les *idées claires* comme le premier principe de la certitude, étoit *insuffisante*, puisqu'elle ne donne pas le moyen de distinguer les *idées claires* d'avec celles qui ne le sont pas (7).

Réponse. Il faut avouer que cette distinction est quelquefois difficile; et il faut bien convenir, quelque sentiment que l'on adopte sur la question présente, qu'il est des cas où la foiblesse de notre raison nous expose à confondre la vérité avec l'erreur. Quand on admettroit, pour unique principe de certitude, le *témoignage universel*, ou le *consentement commun* du genre humain, l'application de ce principe seroit souvent sujette à contestation, parce qu'elle est toujours faite par une raison faillible, et qu'elle dépend, de l'aveu même des défenseurs du nouveau système, « de mille » circonstances, et en particulier du poids de » chaque témoignage pris à part (8). » La conséquence à tirer de tout ceci, comme l'observe Fénelon, c'est qu'il faut bien se garder de prendre une *idée obscure* pour une *idée claire*, de même qu'on doit prendre garde de confondre une autorité faillible avec une autorité infaillible. Mais vouloir, sous prétexte de ces difficultés, rejeter le principe général de l'autorité des idées claires, c'est renoncer à toute certitude, c'est vouloir une chose impossible, et contraire à la nature de l'homme. « Je sais » bien, dit Fénelon (9), que ceux qui se plaisent » à douter, confondront toujours les idées entiè» rement claires avec celles qui ne le sont pas, » et qu'ils se serviront de l'exemple de cer» taines choses dont les idées sont obscures, et » laissent une entière liberté d'opinion, pour » combattre la certitude des idées claires, sur » lesquelles on n'est point libre de douter ; mais » je les convaincrai toujours par leur propre » expérience, s'ils sont de bonne foi. Pendant » qu'ils doutent de tout, je les défie de douter » si ce qui doute en eux est un néant. Si la » croyance que je suis parce que je doute est » une erreur, non-seulement c'est une erreur » sans remède, mais encore une erreur de la» quelle la raison n'a aucun prétexte de se » défier. Ce qui résulte de tout ceci, est qu'il » faut bien se garder de prendre une *idée* » *obscure* pour une *idée claire*, ce qui fait la » précipitation des jugemens et l'erreur ; mais

(1) Voyez plus haut, § 1er, n. 6 et 7.

(2) De La Mennais, *Défense de l'Essai*; pages 112 et 180.

(3) Voyez ci-dessus, n. 10.

(4) *Ibid.* pages 111, 187, 235, 337.

(5) Voyez plus haut, n. 13-17.

(6) Voyez, à ce sujet, l'article de l'*Evidence*, dans les Philosophies élémentaires. Voyez entre autres, la *Philosophie de Lyon*, *De Evidentiâ*; prop. 2. — *Logique de Port-Royal*; 4e part. chap. 6.

(7) *Défense de l'Essai*; page 112.

(8) *Essai sur l'indifférence*; tome II, chap. 14, page 36. — *Défense*; page 151.

(9) *Traité de l'existence de Dieu*; 2e partie, n. 10.

» aussi qu'on ne doit et qu'on ne peut jamais » sérieusement hésiter, sur les choses que nos » idées renferment clairement. »

31. — III. On a prétendu, en troisième lieu, que les principes de la philosophie cartésienne, sur le *fondement de la certitude* et sur le *doute méthodique*, étoient une invention de la philosophie moderne, et une nouveauté dangereuse, introduite par Descartes dans l'étude de cette science (1).

Réponse. Il est étonnant qu'on ait avancé, avec tant de confiance, une assertion si manifestement contraire au sentiment et à la pratique universelle des philosophes et des théologiens, soit avant, soit après Descartes.

32. — Pour parler d'abord des anciens (2), il est aisé de montrer qu'ils avoient, sur le *fondement de la certitude*, les principes que nous venons d'exposer. Saint Augustin et saint Thomas, entre autres, placent constamment le principe de la certitude, dans la *raison individuelle;* ils sont persuadés qu'il y a des vérités dont elle peut avoir la certitude, sans recourir à l'*autorité*. Rien n'est plus précis là-dessus que les paroles de saint Augustin, dans son livre *Sur l'utilité de la foi.* « Il y a, dit-il, trois dis» positions de l'esprit humain, très-importantes » à distinguer : *comprendre*, *croire*, et *opiner*... » *L'intelligence vient de la raison, et la foi* » *vient de l'autorité*.... Celui qui comprend une » chose, la croit en même temps; mais celui » qui croit une chose, ne la comprend pas tou» jours (3). » On voit que le saint docteur met ici en opposition la *raison* et l'*autorité;* il attribue l'*intelligence* à la *raison*, et la *foi* à l'*autorité* ; et la *raison* dont il parle est évidemment la *raison individuelle;* autrement, il ne la distingueroit pas de l'*autorité*.

Le saint docteur inculque la même doctrine dans plusieurs de ses écrits. « Ne sortez point de » vous-mêmes, dit-il, rentrez-y au contraire; » c'est là que la vérité habite (4)... Pour toutes » les choses que nous comprenons, nous ne » consultons pas l'homme qui fait entendre sa » voix au dehors, mais la vérité qui préside à » notre intelligence : tout ce que fait la parole » extérieure, c'est que peut-être elle nous avertit » de consulter l'intérieure (5). » Ces paroles supposent clairement qu'il y a en nous une lumière intérieure, et un *principe de certitude* tout-à-fait distingué du témoignage extérieur, et par conséquent de l'*autorité* ou de la *raison générale*.

33. — La doctrine de saint Thomas n'est pas moins formelle, sur ce point. « La certitude, dit» il, qui se trouve dans la science et dans l'in» telligence, naît de l'*évidence* même des choses » que l'on nomme certaines (6)... La lumière » naturelle donne à l'entendement la certitude » des choses qu'il connoît par cette lumière; » c'est ce qui a lieu pour les premiers prin» cipes (7)... Il faut dire que toute la certitude » de la science naît de la certitude des principes; » car les conclusions se savent avec certitude, » quand on les trouve contenues dans les prin» cipes. *Si donc on sait quelque chose avec certi*» *tude, cela vient de la lumière de la raison,* » *que Dieu a mise dans notre ame*, et par » laquelle il parle en nous, *et non pas de l'homme* » *enseignant au dehors*, et dont l'enseignement » ne peut que ramener les conséquences aux » principes; ce qui ne suffiroit pas pour nous » donner la certitude de la science, si nous n'a» vions déjà en nous-mêmes la certitude des » principes, dans lesquels sont renfermées les » conclusions (8). » Il résulte évidemment de ces passages, que saint Thomas reconnoissoit, dans la *raison individuelle*, un principe de certitude essentiellement distingué de celui qui résulte du *témoignage*, ou de l'autorité des autres hommes, et sans lequel ce témoignage lui-

(1) *Essai sur l'indifférence;* tome II. — *Défense de l'Essai.* — Gerbet, *Des Doctrines philosphiques sur la certitude; passim.*

(2) Rozaven, *Examen de l'ouvrage* de M. Gerbet; chap. 3, pages 62-72. — Lacordaire, *Considérations sur le système philos. de M. de La Mennais;* chap. 8. — Boyer, *Examen de la doctrine de M. de La Mennais;* chap. 8.

(3) « Tria sunt, in animis hominum, distinctione dignissima : » *intelligere, credere, opinari... Quod intelligimus, debemus* » *rationi : quod credimus, auctoritati...* Sed intelligens omnis, » etiam credit; non omnis qui credit, intelligit. » Saint Augustin, *De Utilitate credendi;* n. 25. *Operum* tom. VIII, pag. 61 et 62.

(4) « Noli foras ire; in te ipsum redi : in interiore homine » habitat veritas, etc. » Idem, *De vera Relig.* cap. 39. *Operum* tom. I.

(5) « De universis autem quæ intelligimus, non loquentem qui » personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus » veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. » Idem, *De Magistro;* cap. 2, n. 18.

(6) « Certitudo quæ est in scientia et in intellectu, est ex ipsa » evidentia eorum quæ certa esse dicuntur. » Saint Thomas, *In lib.* III *Sententiarum;* dist. 23, quæst. 2, art. 2, quæstiuncula 3. *in corpore.*

(7) « Per lumen naturale intellectus redditur certus de his quæ » lumine illo cognoscit, ut in primis principiis. » Idem, *Contra gentes;* lib. III, cap. 154.

(8) « Dicendum quod certitudo scientiæ tota oritur ex certitu» dine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem » sciuntur, quando resolvuntur in principia : *et ideo, quod ali*» *quid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divi*» *nitus interius indito,* quo in nobis loquitur Deus, *non autem* » *ab homine exterius docente,* nisi quatenus conclusiones in » principia resolvit, nos docens : ex quo tamen nos certitudinem » scientiæ non acciperemus, nisi in nobis esset certitudo princi» piorum, in quæ conclusiones resolvuntur. » Idem. *De veritate ;* quæst. 2, art. 1. *Operum* tom. VIII.

même ne pourroit nous donner aucune certitude.

Mais ce qui n'est pas moins à remarquer, c'est que la marche ordinaire de ce saint docteur, comme celle de tous les anciens scolastiques, dans l'examen des questions philosophiques ou théologiques, est au fond celle de la philosophie cartésienne, et une application continuelle du *doute méthodique*, si fortement recommandé par Descartes. Voici, en effet, la marche ordinaire de saint Thomas, principalement dans sa *Somme de Théologie*. Après s'être proposé une question, par exemple : *an sit Deus? an Deus factus sit homo* (1)*?* le saint docteur commence par répondre négativement : *Videtur quod Deus non sit.... Falsa videtur hæc propositio : Deus factus est homo.* Il expose ensuite les raisons qui semblent établir cette réponse négative ; enfin, il prouve solidement sa thèse, et démontre la foiblesse des raisons qui sembloient d'abord la combattre. Assurément il n'est personne qui ne reconnoisse, dans cette manière de procéder, l'usage de la *méthode cartésienne.* Il est visible, en effet, que saint Thomas, et après lui tant d'autres théologiens, au moment où ils résolvent négativement les questions dont nous venons de parler, ne doutent pas réellement des vérités de la foi, mais se conduisent momentanément comme s'ils en doutoient, et font actuellement abstraction des motifs d'y adhérer, afin de les mieux examiner, de remonter jusqu'aux premiers principes qui leur servent de fondement, et de mieux faire sentir la foiblesse des raisons qu'on peut leur opposer.

34. — Aussi les philosophes et les théologiens postérieurs à Descartes, quelle que soit leur estime et leur admiration pour ce grand philosophe, sont-ils généralement très-éloignés de lui attribuer l'invention de la méthode qu'il a si fortement recommandée, et dont il a fait un si grand usage dans ses recherches philosophiques. Ils admirent, à la vérité, la force d'esprit avec laquelle il a su, au moyen de cette méthode, réformer une foule de préjugés, et opérer dans les sciences une si heureuse révolution ; mais ils représentent constamment sa méthode comme suggérée, par la nature même, à tout esprit droit, qui veut se tenir en garde contre les erreurs sans nombre, auxquelles nous expose la foiblesse de notre esprit, jointe à la force des préjugés.

35. — Tel est en particulier le sentiment de Fénelon, comme on a déjà pu s'en convaincre par la seule exposition de ses principes. On a vu, en effet, qu'en remontant, par le moyen du *doute méthodique*, jusqu'au fondement et au principe de la certitude, il ne s'appuyoit sur l'autorité d'aucun philosophe ; mais qu'il prétendoit uniquement suivre la marche et l'enchaînement naturel des idées. C'est ce qu'il explique plus à fond dans ses *Lettres sur la religion*, écrites vers la fin de sa vie, et longtemps après le *Traité de l'existence de Dieu.* Dans la quatrième de ces *Lettres*, non content de soutenir la doctrine philosophique de Descartes sur le *fondement de la certitude*, il déclare expressément que, sur ce point, il n'est entraîné par l'autorité d'aucun philosophe, mais par l'évidence des choses, et par l'entière conviction à laquelle son propre examen l'a conduit. « Après vous avoir déclaré, dit-il (2), » combien je suis docile à l'autorité de la » religion, je dois vous avouer combien je suis » indocile à toute autorité de philosophie. Les » uns me citent Aristote, comme le prince des » philosophes : j'en appelle à la raison, qui est » le juge commun entre Aristote et tous les » autres hommes. Les autres me citent Descartes ; » mais je leur réponds que c'est Descartes même, » qui m'a appris à ne croire personne sur sa parole. La philosophie n'étant que la raison, » on ne peut suivre, en ce genre, que la raison » seule. Voulez-vous que je croie quelque proposition, en matière de philosophie? Laissons » à part les grands noms, et venons aux » preuves : *donnez-moi des idées claires*, et non » des citations d'auteurs qui ont pu se tromper. » Si l'autorité a quelque lieu, en matière de » philosophie, ce n'est que pour nous engager, » par l'estime de certains philosophes, à examiner plus mûrement leurs opinions. Descartes, qui a osé secouer le joug de toute » autorité, pour ne suivre que ses idées, ne » doit avoir lui-même sur nous aucune autorité. » Si j'avois à croire quelque philosophe sur la » réputation, je croirois bien plutôt Platon et » Aristote, qui ont été, pendant tant de siècles, » en possession de décider. Je croirois même » saint Augustin, bien plus que Descartes, sur » les matières de pure philosophie : car, outre » qu'il a beaucoup mieux su les concilier avec » la religion, on trouve d'ailleurs, dans ce » Père, un bien plus grand effort de génie sur » toutes les vérités de métaphysique, quoiqu'il » ne les ait jamais touchées que par occasion, » et sans ordre. Si un homme éclairé rassem-

(1) *Summa S. Thomæ ;* 1ª parte, quæst. 2. art. 3 ; 3ª parte, quæst. 16, art. 1

(2) *Lettre sur l'idée de l'infini ;* Préambule.

» bloit, dans les livres de saint Augustin, toutes » les vérités sublimes que ce Père y a répan- » dues comme par hasard, cet extrait, fait avec » choix, seroit très-supérieur aux *Méditations* » de Descartes, quoique ces *Méditations* soient » le plus grand effort de l'esprit de ce philo- » sophe. »

Il résulte clairement de ce passage, que Fénelon, en suivant la méthode philosophique de Descartes, ne cédoit, ni à l'autorité de ce grand homme, ni à celle d'aucun autre philosophe; mais qu'il prétendoit uniquement suivre la marche naturelle des idées, et prendre pour guide *la raison* même, *qui est le juge commun entre tous les philosophes.*

Pour peu qu'on lise attentivement les ouvrages des philosophes et des théologiens les plus accrédités pendant le dernier siècle, et même de nos jours (1), on verra que le sentiment de Fénelon, sur ce point, est également celui du plus grand nombre des philosophes et des théologiens postérieurs à Descartes, non-seulement en France, mais encore dans les pays étrangers, et même en Italie, où l'autorité de l'*Index* devoit naturellement inspirer plus de préjugés contre la philosophie cartésienne (2).

36. — Enfin, ce qui achève d'établir, sur ce point, les principes de Fénelon, et d'autoriser la méthode cartésienne, c'est que l'auteur même du nouveau système, après s'être élevé si fortement contre cette méthode, est lui-même obligé de la mettre en pratique. Lorsqu'il entreprend de démontrer à un athée l'existence de Dieu, il commence, de son aveu (3), par lui faire cette question : *Croyez-vous ou non à la raison humaine, quelle qu'elle soit?* Puis, d'après la manière dont l'athée lui répond, l'auteur le conduit peu à peu à reconnoître la vérité dont il s'agit. Or, n'est-il pas évident, qu'en adressant à l'athée sa première question, l'auteur *fait actuellement abstraction de l'existence de Dieu*, qu'il n'y pense pas actuellement, qu'il se conduit momentanément comme s'il en doutoit, afin d'exposer plus clairement les preuves de cette grande vérité, en remontant jusqu'aux premiers principes qui lui servent de fondement?

Mais voici bien plus encore. Dans le second tome de l'*Essai sur l'indifférence*, après s'être proposé à lui-même cette difficulté, que les objections qu'il oppose à la certitude de la *raison individuelle, peuvent se rétorquer contre la certitude du consentement commun*, voici comment l'auteur résout cette difficulté : « Aussi, ne » cherché-je point à établir par la raison, la cer- » titude du consentement commun. Maintenant, » ajoute-t-il, cela seroit impossible : on verra » plus tard pourquoi (4). » L'auteur lui-même explique ainsi ces dernières paroles, dans sa *Défense :* « Alors, nous n'avions pas trouvé » Dieu; et, sans Dieu, il n'y a de certitude » d'aucune espèce (5). » Qui ne voit que la méthode philosophique de l'auteur, dans ce passage, consiste à *faire abstraction de l'existence de Dieu,* sans laquelle *il est impossible*, selon lui, *d'établir la certitude du consentement commun?* Mais, si cette *abstraction* est permise dans le nouveau système, comment peut-on en faire un crime aux philosophes Cartésiens? Et si l'auteur même de l'*Essai* n'a pu s'empêcher de retomber dans le *doute méthodique* de Descartes, après l'avoir si fortement combattu, ne faut-il pas en conclure, que cette méthode est la marche naturelle et nécessaire de tout philosophe, qui veut remonter aux premiers principes?

(1) Voyez le *Discours prélim.* mis à la tête des *Pensées de Descartes*, par M. Emery; page 98, etc.— *Philosophie de Toul;* tome I; *Introduct.* page 54.—Dagoumer, *Philosophia ad usum scholæ accommodata;* tom. I, *Disput. præambul.* pages 174, 188, etc.—Hauchecorne, *Abrégé latin de Philosophie*; tome I, page 96, etc.—Adam, *Philosophia ad usum scholarum accommodata;* tom. I, pag. 30.— Para-du-Phanjas, *Traité des êtres insensibles*; tome I, n. 180.— *Dissertation sur le fondement de la certitude*, à la suite de la *Logique* de M. Bouvier; édition de 1828; pages 257, 263, etc. — *Philosophia Lovanii dictata. Mechliniæ*, 1823; tome I, n. 291. — Christoph. Sarti, *(in academia Pisana professoris)*, *Dialecticarum institutionum libri duo. Placentiæ*, 1807, *in*-12. Cet auteur, dans une introduction où il expose les principaux systèmes de philosophie, s'exprime ainsi au sujet de Descartes (pag. 5) : « Ejus dissertatio » *De Methodo* digna est quæ ab omnibus diurnâ nocturnâque » manu versetur.... Tanta, apud eum, consecutionum est firmi- » tas, ut, Alemberto teste, nemo Cartesio possit consequentior » inveniri. Præ reliquis, illi prudentem modestamque dubita- » tionem debemus, *sine qua fieri haud potest, ut ad veri- » tatem tutò philosophemur.* » — *Hist. des sectes de Philosophes*, par le cardinal Gerdil. Ce dernier témoignage surtout semble digne d'attention, à cause de la haute réputation de l'illustre auteur, soit comme philosophe, soit comme théologien. Dans sa notice sur Descartes, après avoir parlé des précieuses découvertes de ce grand philosophe en mathématiques et en physique, il vient à sa méthode philosophique, dont il fait, en peu de mots, le plus grand éloge. « Quelque grand, dit-il, que » soit Descartes, par tant de sublimes découvertes, il l'est encore » plus par sa *Méthode* et ses *Méditations;* ce sont des chefs- » d'œuvre de raison, et des ouvrages dignes de l'antiquité. » (*Opere edite ed inedite del cardinale Gerdil. In Roma*, 1806; tom. I, pag. 263.) Cet ouvrage du savant cardinal n'est pas le seul où il se montre favorable aux principes de Descartes. On peut voir encore le préambule de sa *Dissertation sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinosa.* (tome IV, page 335.)

(2) On sait que les *Méditations* de Descartes, et plusieurs autres ouvrages de ce grand philosophe, sont à l'*Index*; mais nous verrons bientôt qu'on ne peut tirer de ce fait, aucune conséquence contre la *Méthode philosophique de Descartes.*

(3) *Défense de l'Essai*; chap. 12, pages 169 et 235.

(4) *Essai sur l'indifférence*; tome II, page 29.

(5) *Défense de l'Essai*; chap. 14, page 187.

37. — IV. On a prétendu, en quatrième lieu, que la *méthode cartésienne* renfermoit un *cercle vicieux*, d'après le développement que Descartes lui-même en donne dans ses *Méditations*. D'un côté, il suppose que le fondement de la certitude consiste dans l'*idée claire*; et d'un autre côté, il semble convenir que, *sans la connoissance de Dieu, il ne peut être certain d'aucune chose*, parce que, sans cette connoissance, il peut craindre que Dieu, s'il existe, ne le trompe par ses idées claires (1).

38. — *Réponse*. Peut-être ne seroit-il pas impossible de justifier Descartes, sur ce point si important de sa doctrine. Il y a même lieu de s'étonner que les auteurs, qui, de nos jours, lui ont si fortement reproché le *cercle vicieux* dont on vient de parler (2), ne paroissent pas avoir connu la réponse de ce grand philosophe à cette difficulté, qui lui avoit été proposée par quelques-uns de ses contemporains, et qui se présente d'ailleurs trop naturellement à l'esprit pour que Descartes lui-même ne l'ait pas aperçue. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il l'examine en plusieurs endroits de ses ouvrages, où il s'explique, ce semble, d'une manière très-propre à corriger ce que ses premiers écrits peuvent offrir, à ce sujet, d'obscur ou d'inexact. Sa réponse consiste à distinguer les choses dont il a *présentement l'idée claire*, d'avec celles *dont il se souvient d'avoir eu autrefois l'idée claire*. C'est uniquement de ces dernières qu'il veut parler, quand il dit que, sans la connoissance de Dieu, il ne peut être assuré des choses qu'il conçoit clairement; c'est-à-dire que, sans la connoissance de Dieu, Descartes ne croit pas pouvoir se fier au témoignage de sa *mémoire*. Mais pour les choses dont il a *présentement l'idée claire*, il ne voit aucune raison d'en douter; il regarde même comme absolument impossible que nous soyons trompés là-dessus par qui que ce soit.

Il y a tout lieu de croire que les défenseurs du nouveau système eussent beaucoup moins triomphé du prétendu *cercle vicieux* de la *méthode cartésienne*, s'ils eussent connu cette explication, que Descartes lui-même a plusieurs fois donnée de sa méthode (3).

39. — Mais, quoi qu'il en soit des explications de Descartes, il est du moins certain qu'il y auroit de l'injustice à reprocher à tous ses partisans indistinctement, le *cercle vicieux* dont il s'agit, et qu'un si grand nombre d'entre eux ont soigneusement évité (4). Pour ne parler ici que de l'archevêque de Cambrai, qu'on peut bien regarder comme un des principaux représentans de la philosophie cartésienne, on a vu plus haut (5) que sa manière de procéder le met entièrement à couvert du reproche qu'on a fait à Descartes, sur le point en question. Après s'être proposé à lui-même cette difficulté, que *peut-être un esprit supérieur et tout-puissant le trompe*, en lui représentant comme clair ce qu'il y a de plus absurde; il n'a garde de succomber à cette difficulté, en convenant que la certitude des idées claires dépende aucunement de la connoissance de Dieu. Mais sans examiner s'il existe ou non un esprit supérieur et tout-puissant, il se contente de remarquer qu'un tel esprit, s'il existe, ne peut nous tromper par nos *idées claires*. La raison qu'il en donne, c'est que cet esprit, s'il existe, ne peut faire une chose évidemment impossible, savoir, que le néant agisse, qu'il pense, qu'il doute, qu'il se croie quelque chose, en un mot, que le néant soit quelque chose de positif, et que ce qui n'est pas, soit vu ou aperçu par notre esprit. Tout ce que Fénelon ajoute pour le développement de cette réponse, a pour unique but, de nous ramener aux *idées claires*, comme à la base nécessaire de tout raisonnement; base tellement inébranlable, selon lui, qu'un esprit, même supérieur et tout-puissant, ne pourroit nous tromper par nos *idées claires*, et qu'on ne peut rejeter leur autorité sans se contredire soi-même, sans renoncer à toute raison, enfin, sans tomber dans le scepticisme le plus absurde et le plus grossier. On conviendra, sans doute, que cette manière de procéder est infiniment éloignée du *cercle vicieux* qu'on a tant reproché, de nos jours, à la philosophie cartésienne; et que, si Descartes a pu donner lieu à ce reproche, Fénelon a du moins le mérite d'avoir perfec-

(1) Descartes, *Troisième Méditation*; page 25, etc

(2) *Défense de l'Essai*; page 37.

(3) Voyez, à la suite des *Méditations* de Descartes, ses *Réponses aux 2e et 4e Objections*; édition de 1673, *in-4o*; p. 160 et 288. Édition *in-8o* de 1824; tome Ier, pag. 426; tom. II, p. 74.

(4) La plupart des *Philosophies élémentaires* en usage dans les écoles, regardent le premier principe de la certitude comme évident par lui-même, et comme n'ayant par conséquent aucun besoin de preuve. La *Philosophie de Lyon*, entre autres, regarde l'*évidence* ou l'*idée claire* comme *la dernière raison de nos jugemens, relativement aux choses considérées en elles-mêmes*. (*De Evidentia*; prop. 2.) La *Logique de Port-Royal*, qui a servi de modèle à tant d'autres, enseigne expressément la même doctrine en ces termes : « Tout le monde demeure d'accord qu'il y a des propositions si claires et si évidentes d'elles-mêmes, qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées. » (*Logique de Port-Royal*; 4e partie, chap. 6.) — On trouve cette doctrine expliquée, de la manière la plus précise, dans les *Prolégomènes* de l'ouvrage intitulé : *Prælectiones theol. de Deo et divinis attributis* (auct. DD. Lafosse et Legrand.) *Parisiis*, 1751, 2 vol *in-12*. Voyez le tome Ier, page 38.

(5) Ci-dessus, n. 16.

tionné, sur ce point si important, la méthode de l'illustre philosophe.

40.—V. On a surtout reproché à la *méthode philosophique de Descartes*, sa conformité avec la *méthode des hérétiques*. A entendre les partisans du nouveau système, on ne peut placer le fondement de la certitude dans l'*idée claire*, ou dans la *raison individuelle*, sans autoriser le système des hérétiques, et spécialement des Protestans, qui veulent juger de tout par leurs propres lumières, indépendamment de l'autorité de l'Eglise; tandis qu'en plaçant le fondement de la certitude dans l'*autorité* ou le *consentement commun*, on suit la méthode catholique, qui reconnoît l'autorité de l'Eglise, comme la règle infaillible de notre croyance (1).

41. — *Réponse*. Quoique cette difficulté soit suffisamment résolue, par l'exposition que nous avons faite, dans le paragraphe précédent, des principes de la philosophie cartésienne (2), l'importance de cette matière nous engage à l'éclaircir de plus en plus, par quelques observations.

Remarquons d'abord que cette difficulté, proposée avec tant de confiance par les défenseurs du nouveau système, n'a été aperçue, jusqu'à ces derniers temps, ni par Descartes, ni par ses adversaires, ni par les nombreux partisans de sa *méthode philosophique*, même par ceux qui ont étudié avec plus de soin les controverses théologiques, et combattu avec plus de succès les différentes sectes hérétiques, et particulièrement celles des Protestans.

Il est certain en effet que Descartes ne fait mention de cette difficulté dans aucun de ses ouvrages, même dans ceux où il expose sa méthode avec plus de développement, et où il examine plus en détail les objections qu'on lui opposoit. Il étoit si éloigné de soupçonner cette difficulté, que, dans les ouvrages même dont nous parlons, il témoigne le plus profond respect pour l'*autorité de l'Eglise*, et lui *soumet absolument toutes ses opinions* (3).

Bossuet et Fénelon, si favorables à la *méthode philosophique de Descartes*, et si profondément versés dans l'étude des controverses théologiques, n'ont pas soupçonné davantage la difficulté dont il s'agit. Bien loin de croire la *méthode philosophique de Descartes* favorable à celle des hérétiques, ils regardoient la soumission à l'autorité de l'Eglise, comme une conséquence nécessaire de cette *méthode bien entendue;* et ils étoient persuadés que cette méthode conduit naturellement un esprit droit, à reconnoître, *par voie d'autorité*, une multitude de vérités soit en philosophie, soit en théologie (4).

42. — Comment, après cela, les défenseurs du nouveau système ont-ils pu opposer, avec tant de confiance, à la *méthode philosophique de Descartes*, la difficulté dont il s'agit? Comment croire que Bossuet, Fénelon, et tant d'illustres partisans de cette méthode, qui ont consacré leur vie à l'étude des controverses théologiques, particulièrement à celles qui regardent les Protestans, soient tombés dans la grossière contradiction qu'on leur impute; c'est-à-dire qu'ils aient constamment autorisé, par leurs principes, les erreurs mêmes qu'ils combattoient? Comment croire que leurs adversaires, si intéressés à relever cette contradiction, ne l'aient pas même aperçue, quoiqu'elle fût si palpable, selon les défenseurs du nouveau système? Cette seule observation ne nous autorise-t-elle pas à mépriser une difficulté, qui, bien loin de frapper tant de savans hommes, ne s'est pas même présentée à leur esprit?

43. — 2° Mais quoi qu'il en soit du sentiment de ces grands hommes, il suffit de considérer la *méthode cartésienne* en elle-même, pour être convaincu qu'elle ne favorise aucunement celle des hérétiques. En quoi consiste, en effet, cette dernière méthode? Elle consiste précisément à nier, ou à révoquer en doute, l'autorité infaillible du tribunal extérieur, établi par Jésus-Christ, pour expliquer aux fidèles le véritable sens de la révélation (5).

(1) *Défense de l'Essai sur l'indifférence*; chap. 15 et 16, et *alibi passim*. — *Des Doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondemens de la théologie*. Voyez principalement les chapitres 3 et 8 de cet ouvrage.

(2) Voyez ci-dessus, n. 22. Les développemens que nous avons donnés dans ce n° de la nouvelle édition, nous déterminent à abréger beaucoup ceux que nous donnions ici, dans l'édition précédente.

(3) Descartes, *Discours sur la methode*; 3e partie, n. 6; *Principes de la Philos.* 4e partie, n. 207.

(4) A l'appui de ces reflexions, voyez ci-dessus, n. 22.

(5) Nous supposons ici, avec tous les philosophes et les théologiens, qu'indépendamment des vérités révélées à l'homme depuis la création, il y en a d'autres que nous connoissons *par la seule raison*, c'est-à-dire, par cette lumière intérieure que chacun de nous porte en lui-même, et que Dieu a donnée à l'homme en le créant. La première espèce de vérités est proprement l'objet de la *théologie*, et la seconde espèce est l'objet de la *philosophie*. Il est vrai que les vérités de cette dernière classe sont aussi *révélées* en un sens, puisqu'elles nous sont connues par la manifestation primitive que Dieu en a faite à l'homme, en lui donnant sa nature et ses facultés. Toutefois, l'usage constant, est de réserver le nom de *révélée* à la première espèce de vérités, pour les distinguer des autres. De là ces dénominations si connues de *religion naturelle* et de *religion révélée*, de *loi naturelle* et de *loi positive;* dénominations dont on peut sans doute abuser, comme on abuse de tant d'autres, mais dont on ne peut abuser, qu'en les détournant de leur véritable sens. (Voyez, à ce sujet, la *Conférence* de M. l'évêque d'Hermopolis, *sur la Loi naturelle;* 2e partie. — De la Hogue, *Tractatus de Religione;* page 2. — Léland, *Démonstration évangélique;* Préface, page 59, et tome III, page 47. — Marel, *Essai sur le Panthéisme;* page 99, note 1re.

Or la *méthode philosophique de Descartes* n'autorise aucunement à révoquer en doute l'autorité de ce tribunal; elle autorise seulement à examiner les titres de l'autorité à laquelle on prétend se soumettre. En suivant cette méthode, le fidèle examine, à la vérité, les motifs qui l'obligent à former sa croyance d'après les décisions de l'Eglise; mais cet examen ne renferme pas, par lui-même, un *doute réel* sur l'autorité de l'Eglise; il suppose uniquement le *doute méthodique*, dont nous avons expliqué plus haut la nature, c'est-à-dire, l'état d'un homme qui se conduit momentanément comme s'il doutoit, et fait actuellement abstraction des motifs de sa croyance, pour les soumettre à un rigoureux examen (1).

44. — Pour mettre cette réponse dans tout son jour, examinons de près ce qui se passe dans l'esprit d'un fidèle adulte, qui cherche à se rendre compte des motifs de sa croyance. Pour peu qu'il ait été instruit avec soin, dans son enfance, il a appris à connoître, avant le plein usage de sa raison, les principales vérités de la foi, et les principaux *motifs de crédibilité* qui l'obligent à regarder ces vérités comme révélées de Dieu. Ses parens et ses maîtres lui ont fait remarquer, premièrement, l'ordre admirable qui règne dans le monde, et la nécessité d'attribuer cet ordre à un être souverainement intelligent. Ils lui ont fait remarquer, en second lieu, les faits éclatants et décisifs qui établissent la vérité de la religion chrétienne et de l'Eglise catholique; par exemple, l'histoire de l'établissement du christianisme, les circonstances merveilleuses de cet établissement, la grande révolution opérée dans le monde par la prédication de Jésus-Christ et des apôtres, l'origine récente de toutes les sociétés séparées de l'Eglise romaine, etc. Sans doute l'enfant a commencé à croire tout cela, par une confiance aveugle et de pur préjugé dans l'autorité de ses parens et de ses maîtres: sa croyance étoit d'abord un pur sentiment, plutôt qu'un jugement motivé, dont la foiblesse de son âge le rendoit incapable. Mais à mesure que sa raison s'est développée, il a mieux senti la force des motifs qu'on lui a présentés; sa croyance, qui n'étoit d'abord qu'un sentiment et un préjugé, est insensiblement, devenue réfléchie et motivée; la raison et la foi se sont développées en lui simultanément, et dans un accord parfait; en sorte qu'au moment où il a voulu se rendre compte des motifs de sa croyance, il l'a fait sans aucune peine, et sans être exposé à douter, un seul moment, des vérités de la foi. La réflexion lui a montré, pour ainsi dire, l'analyse de la foi, déjà faite *implicitement* dans son esprit. L'instruction qu'il avoit reçue d'abord avec une aveugle confiance dans l'autorité de ses parens et de ses maîtres, est devenue, par ses développemens successifs et insensibles, un *examen au moins implicite de sa croyance*, qui l'a mis en état d'en faire un *examen explicite*, sans être exposé, un seul instant, à douter réellement des vérités que la foi l'oblige de croire.

45. — Après avoir vengé, sur ce point, la *méthode philosophique de Descartes*, contre les reproches de ses détracteurs, ajoutons que le système de ces derniers, quelque favorable qu'il semble d'abord à la *méthode catholique*, la ruine au contraire, et la contredit ouvertement, par ses principes. En effet, l'*autorité* que les défenseurs du nouveau système regardent comme l'unique *fondement de la certitude*, n'est autre chose, de leur aveu, que le *consentement commun*, ou le *témoignage général du genre humain* (2). Or il est constant, que l'*autorité*, ou le *tribunal* établi par Jésus-Christ pour régler notre croyance, n'est pas le *consentement commun*, ou le *témoignage général du genre humain*; ce n'est pas même le *consentement commun*, ou le *témoignage général des chrétiens*, mais uniquement le *témoignage du corps des évêques, unis au souverain Pontife*. Il est vrai que ceux-ci ne peuvent enseigner que ce qu'ils trouvent dans l'Ecriture, ou dans la tradition constante et unanime des siècles précédens; mais il n'est pas moins certain, que l'*autorité*, ou le *tribunal* établi par Jésus-Christ, pour expliquer le véritable sens de l'Ecriture et de la tradition, et pour terminer toutes les discussions qui peuvent s'élever à ce sujet, consiste dans le seul *témoignage des premiers pasteurs*, qui font la moindre partie des chrétiens, et même des fidèles catholiques.

46. — On a prétendu enfin, que la *méthode philosophique de Descartes* avoit été *réprouvée par l'Eglise Romaine*, et *condamnée par l'autorité ecclésiastique* (3).

47. — *Réponse*. Cette assertion paroît suffisamment réfutée par les autorités que nous avons citées en faveur de la *méthode philosophique de Descartes* (4). Comment croire, en

(1) Pour le développement de cette explication, voyez De Pompignan, *Controverse pacifique*; pages 56-69. — Rozaven, *Examen de l'ouvrage de M. Gerbet*; chap. 8 et 9.

(2) *Défense de l'Essai*; pages 14, 15, 144, 145, 180, 235, etc.

(3) Ventura, *De Methodo philosophandi. Romæ*, 1828, in-8°. *Dissert. prælim.* § 23, *parte* 1; § 64, pag. 99.

(4) Voyez les auteurs cités plus haut, page 338, note 1re.

effet, que tant de savans auteurs et de célèbres théologiens qui l'ont soutenue depuis deux siècles, soit en France, soit en Italie, aient pu ignorer sa prétendue condamnation? comment croire que cette méthode, si elle eût été réellement condamnée, eût trouvé à Rome même, et sous les yeux du souverain Pontife, de si célèbres partisans?

48. — Il est vrai que les *Méditations* de Descartes, et plusieurs autres de ses ouvrages philosophiques, sont à l'*Index*. Mais y sont-ils précisément à cause de sa *méthode philosophique?* C'est ce que personne n'a prétendu avant le P. Ventura, et ce qui paroîtra contraire à toute vraisemblance, si l'on considère l'estime universelle dont cette méthode a constamment joui, même depuis que les ouvrages de Descartes ont été mis à l'*Index*, c'est-à-dire, depuis l'an 1663.

Au reste, les difficultés qu'on a voulu tirer de ce décret, contre la *méthode philosophique de Descartes*, sont pleinement résolues par les observations envoyées de Rome, sur ce sujet, en 1829, au rédacteur de *L'Ami de la Religion et du Roi* (1) : « Les partisans du *système d'au-» torité*, dit l'auteur de ces observations, vont » criant partout, que le cartésianisme a été con-» damné à Rome. Ils croient cela utile à leur » cause; malheureusement cela n'est pas fort » exact. Ils font trophée d'une lettre écrite, à ce » qu'ils disent, par un théologien Romain, et » insérée dans leur *Mémorial* (cahier de mars et » d'avril 1829.) *Il n'en est pas moins vrai*, selon » le théologien qui leur écrit, *que la Congréga-» tion Romaine a proscrit deux fois la* méthode » *de Descartes : la première fois, sous condition » de la corriger; la seconde, environ vingt ans » après, et d'une manière absolue*. J'en suis » fâché pour le théologien Romain, et pour » ceux qui s'appuient sur son autorité; mais il » y a ici plusieurs erreurs.

» 49. — 1° Il est faux que la *méthode* de Des-» cartes ait jamais été proscrite à Rome. Un » décret du 20 novembre 1663 met bien à » l'*Index, donec corrigantur*, les divers ouvrages » de Descartes; mais d'abord, demander, ou » si l'on veut, ordonner la correction d'un » ouvrage, n'est pas la même chose que le » proscrire; cette clause ne s'applique qu'aux » ouvrages qui sont généralement bons, et qui » renferment seulement des erreurs faciles à » faire disparoître (2). Si donc on appliquoit le » décret à la *méthode* de Descartes, elle ne pour-» roit être censée proscrite par-là; car, si on » l'avoit jugée absolument mauvaise, on l'auroit » trouvée incorrigible, comme ses adversaires » modernes, qui n'y voient d'autre remède » que de la proscrire entièrement: ils vont donc » plus loin que la Congrégation. Ensuite, de ce » que les ouvrages de Descartes sont à *l'Index*, » il ne suit nullement que sa *méthode* soit jugée » répréhensible. Ces ouvrages contiennent ap-» paremment autre chose que la *méthode;* et » celle-ci pourroit être excellente, quoique les » écrits du philosophe continssent d'ailleurs des » choses dignes de censure (3). D'où les parti-» sans du nouveau système savent-ils donc, que » la condamnation tombe sur la *méthode?* Ce » qui pourroit nous persuader du contraire, » c'est que la *méthode*, de leur aveu, a prévalu » dans les écoles catholiques; et qu'aujourd'hui » encore, à Rome même, il est très-permis de » la suivre publiquement; et de la professer, » sous les yeux de la Congrégation, et sous ceux

(1) *L'Ami de la Religion et du Roi*, 16 septembre 1829: tome LXI, page 174. L'auteur de ces observations est le P. Rozaven, de la compagnie de Jésus, qui publia, peu de temps après, l'*Examen d'un ouvrage intitulé: Des doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondemens de la théologie, par M. l'abbé Gerbet. Avignon*, 1831, *in-8°*. Les connoissances théologiques de l'auteur, son talent pour la discussion, la clarté de son style, font de cet ouvrage un des plus utiles et des plus remarquables qu'on ait publiés, de nos jours, sur les matières théologiques. Le succès de la première édition a donné lieu d'en publier une seconde, en 1833, avec quelques augmentations. Voyez le compte rendu de cet ouvrage, dans *L'Ami de la Religion;* tome LXX, pages 481 et 593; LXXII, 161 et 289; LXXIX, 225.

(2) Cette observation peut être confirmée par l'exemple du *Catéchisme historique de Fleury*, si généralement estimé en France et hors de France. Cet ouvrage fut mis à l'*Index*, par un décret du 1er avril 1728, avec la clause *donec corrigatur*. Toutefois, l'ouvrage a continué d'être répandu parmi les fidèles, avec l'approbation des ordinaires. On y a fait seulement de légères corrections dans quelques éditions. Voyez, entre autres, l'édition donnée en 1821, à Lyon, chez Rusand, d'après celles de Louvain et de Bruxelles, 1778.

(3) Il paroît que le principal motif des attaques livrées au Cartésianisme en France et à Rome, vers la fin du dix-septième siècle, étoit le système de Descartes sur la transubstantiation dans l'Eucharistie; système que plusieurs théologiens croyoient inconciliable avec la doctrine catholique. Voyez, à ce sujet, un recueil de pièces originales, publiées pour la première fois, par M. Cousin, *Fragmens philos.* édition de 1838; tome II, pag. 174-207. Voyez aussi les *Pensées de Descartes*, publiées par M. Emery; pag. 243-261.

Parmi les inexactitudes qu'on pourroit remarquer dans les ouvrages philosophiques de Descartes, une des plus graves, à ce qu'il nous semble, est la notion qu'il donne de la *liberté humaine*, dans sa *quatrième Méditation*. Selon lui, la *liberté humaine*, « consiste seulement en ce que, pour affirmer ou » nier, pour suivre ou fuir les choses que l'entendement nous » propose, nous agissons de telle sorte, que nous ne sentons » point qu'aucune *force extérieure* nous y contraigne. Car, » ajoute-t-il, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je » sois *indifférent à choisir* l'un ou l'autre des deux contraires; » mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je » connoisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, » soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée; d'autant » plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. » Il est aisé de voir le rapport de cette doctrine avec celle de Jansénius, que nous avons exposée ailleurs. (*Troisième partie* de cette *Histoire littéraire;* art. 1er.)

» du saint-siége, sans encourir aucun blâme. » Le théologien Romain, cité dans le *Mémorial*, voudroit-il bien nous donner la liste » des écoles où ait été adoptée la nouvelle méthode, qu'on veut substituer à la méthode » cartésienne? Nous fera-t-on croire qu'il fût » libre de suivre à Rome une méthode d'enseignement que Rome auroit proscrite? Est-ce » là l'idée qu'on s'est formée de la vigilance du » saint-siége?

» 50. — 2° Un décret du 29 juillet 1722 mit » à l'*Index*, purement et simplement, une édition des *Méditations* de Descartes, publiée à » Amsterdam, et à laquelle on avoit joint des » observations prises de divers auteurs. C'est » là, je pense, ce que le théologien Romain appelle une procription absolue de la *méthode* » de Descartes. Je ne ferai pas remarquer » qu'on ne conçoit pas bien que, de 1663 » à 1722, il n'y ait que vingt ans environ : » cette méprise ne fait aucun tort à la science » théologique de l'auteur de la Lettre. Mais un » théologien Romain, et ceux qui s'appuient » sur son autorité, à Paris et ailleurs, seroient » inexcusables de ne pas savoir, que condamner » une édition d'un livre, en faisant mention » des observations qui y ont été ajoutées, n'est » nullement condamner le livre même. Il y a » des éditions de la *Bible* avec commentaires, » qui ont été condamnées, sans que pour cela, » sans doute, la *Bible* ait été condamnée *d'une* » *manière absolue*. Il n'est pas besoin d'être » théologien bien profond, pour sentir cela. Le » décret de 1722 ne change donc rien au décret de 1663; il n'y ajoute rien. Tout ce » qu'il y a de vrai, c'est que les éditions non » corrigées des ouvrages de Descartes, sont à » l'*Index*, sans que l'on puisse en inférer que » sa *méthode*, sur laquelle l'autorité n'a jamais » prononcé, soit proscrite. Il est donc faux de » dire, que cette même *méthode* ait été *proscrite* » par l'autorité, d'abord *sous condition*, et ensuite *d'une manière absolue*. »

Nous espérons qu'on nous pardonnera la longueur de cette citation, non moins utile pour la justification des principes de Fénelon, que pour la défense de la *méthode philosophique de Descartes*.

II. — *Examen du scepticisme moderne.*

51. — Origine de ce système.
52. — Le système de Kant adopté par Jouffroy.
53. — En quoi il s'accorde avec la *philosophie écossaise*.
54. — En quoi il en diffère.
55. — Toutes nos connoissances réduites, par ce système, à des *vérités purement subjectives*.
56. — Raison fondamentale de ce système, selon Jouffroy.
57. — Réfutation de ce système.
58. — Il est réfuté par ses propres principes.
59. — Examen de la raison fondamentale de Jouffroy.
60. — Cette raison n'attaque pas moins les *vérités subjectives*, que les *vérités objectives*.
61. — La difficulté de Jouffroy, résolue par ses principes.
62. — Contradictions du scepticisme.
63. — Jouffroy tombe visiblement dans ces contradictions.
64. — Funestes conséquences du scepticisme.
65. — Jouffroy a vu ces conséquences.
66. — Ses contradictions étranges, sur ce point.
67. — Conclusion.

51. — Ce nouveau système, auquel M. de La Mennais lui-même paroît avoir été conduit par ses faux principes (1), a pour auteur le célèbre Kant, dont les doctrines philosophiques, après avoir produit la plus vive sensation en Allemagne, vers la fin du dernier siècle, ont trouvé aussi de nombreux partisans en France, depuis quelques années. Les bornes qui nous sont prescrites ne nous permettent pas d'exposer en détail la doctrine du philosophe allemand, dont l'obscurité est certainement un des principaux caractères, de l'aveu de ses plus grands admirateurs (2). Nous croyons même assez inutile d'exposer ici en détail les différentes explications qu'on a données à son système, soit en Allemagne, soit en France, et qui l'ont modifié d'une manière plus ou moins propre à en pallier les défauts. Il suffit à notre but de résumer, en peu de mots, ses principes sur la base ou le *fondement de la certitude*, d'après un des plus célèbres philosophes de nos jours, qui en fait hautement profession, et qui, en les débarrassant de l'appareil scientifique dont ils sont enveloppés dans les ouvrages de Kant, paroît s'être appliqué à leur donner des couleurs plus séduisantes, et plus propres à éblouir le commun des lecteurs.

52. — Jouffroy soutient ouvertement, dans plusieurs de ses ouvrages, la doctrine de Kant (3).

(1) Les évêques de France, dans la *Censure de 56 Propositions, extraites de divers Écrits de M. de La Mennais et de ses disciples*, regardoient le scepticisme comme une conséquence naturelle des principes de la nouvelle école, sur le *fondement de la certitude*. (*Censure* ; prop. 27, 32-35.) La conduite de M. de La Mennais, depuis cette époque, n'a que trop confirmé ce jugement. Dans la *Préface* de ses *Troisièmes Mélanges*, publiés en 1835, (pages 7-11) et dans quelques ouvrages plus récens, il incline visiblement au scepticisme.

(2) Voyez l'analyse de la doctrine de Kant, dans la *Biographie universelle*; article *Kant*; et dans *l'Ami de la Religion*; tome XXXVI, n. 917 et 921.

(3) Théodore Jouffroy, professeur de philosophie à la faculté des lettres et au collége de France, naquit en 1796, aux Pontets près Pontarlier, dans le département du Doubs. Les sentimens de foi qu'il avoit puisés dans une éducation chrétienne,

Il paroît même que, pendant les dernières années de sa vie, le temps et la réflexion augmentoient de jour en jour son attachement à cette doctrine ; car il l'a reproduite successivement dans plusieurs ouvrages, et toujours avec de nouveaux témoignages d'approbation. Nous la trouvons d'abord exposée dans un article de l'*Encyclopédie moderne*, publié en 1830 (1) ; puis dans son *Cours de Droit naturel*, publié en 1835 (*leçons* 8e, 9e 10e) ; enfin, dans la *Préface* des *Œuvres de Reid*, publiée en 1836. C'est principalement d'après ce dernier ouvrage, que nous allons exposer la doctrine de Jouffroy, parce qu'il nous paroît être tout à la fois le plus récent et le plus travaillé de ses écrits, sur le sujet dont nous parlons.

53.—L'auteur pose d'abord en principe, avec les philosophes Ecossais, que toute croyance humaine, et par conséquent toute certitude, a sa base dans un certain nombre de *vérités premières*, ou de *principes généraux*, dont l'ensemble constitue la *raison* ou le *sens commun*, et que la raison admet nécessairement, quoiqu'elle ne puisse les démontrer. Il regarde ce principe comme un *fait incontestable et fondamental de la nature humaine*, et il pense que, sur ce point, la doctrine des Ecossais s'accorde parfaitement avec celle de Kant (2).

54. — Mais, en s'accordant sur ce *point de fait*, les deux doctrines se séparent sur la *question spéculative*, qui a pour objet la valeur même des bases de la certitude humaine. Sur cette dernière question, on admet encore, de part et d'autre, que l'esprit tire de lui-même les *conceptions à priori*, ou la connoissance des *vérités premières*, qui sont la base de toute croyance, et qu'il *y croit sans autre motif que leur propre évidence, et l'impossibilité où il est de juger autrement* (3).

55. — Mais partant de là, dit Jouffroy, Kant a élevé une question, qui a eu un retentissement immense en philosophie. Ces *vérités premières* sont-elles des *vérités absolues*, ou seulement des *vérités relatives à notre nature ?* En d'autres termes, sont-ce des *vérités objectives*, qui aient en elles-mêmes une valeur indépendante de notre nature ; ou des *vérités purement subjectives*, que notre esprit est déterminé, par sa nature, à croire aveuglément, quoiqu'elles pussent être différentes, si notre nature étoit autre qu'elle n'est ? Kant se déclare pour le dernier sentiment, manifestement contraire à celui des philosophes Ecossais, et de toute la philosophie moderne depuis Descartes (4).

56. — Jouffroy n'hésite pas à soutenir cette doctrine de Kant, qui lui paroît clairement établie par cette seule observation, que, les *vérités premières* étant indémontrables, de l'aveu de tous, la raison ne peut les admettre comme *vérités absolues*, sans tomber dans un *cercle vicieux*, ou une *pétition de principe* (5). Il regarde même comme une *étrange illusion*, celle des philosophes de nos jours, et de M. Cousin entre autres, qui prétendent encore lutter contre l'impossibilité de résoudre *le problême de la certitude absolue*, et dissiper, par l'esprit humain un doute qui, frappant l'esprit humain lui-même, ne sauroit jamais être détruit (6).

et qu'il conserva fidèlement jusqu'à son entrée à l'*Ecole Normale*, en 1814, se dissipèrent insensiblement, pendant le séjour qu'il fit dans cette ecole, au point de le faire tomber dans une incrédulité complète, et de lui faire adopter des systêmes de philosophie subversifs de toute religion. Tous ses ouvrages portent plus ou moins l'empreinte de ces fâcheuses dispositions, qui sembloient se fortifier en lui avec l'âge. Il mourut à Paris, le 1er février 1842, gémissant sur les écarts et les incertitudes de la philosophie, mais sans avoir donné aucun témoignage public de son retour à la foi. On peut voir la liste de ses ouvrages, dans la dernière édition du *Dictionnaire historique de Feller*.

(1) *Encyclopédie moderne ;* tome XX, article *Scepticisme*. Cet article se retrouve dans les *Mélanges philosophiques* de Jouffroy, publiés d'abord en 1833, et réimprimés en 1838, *in*-8o.

(2) *Préface* des *Œuvres de Reid ;* pages 153, 159-164, 186, etc.

(3) *Ibid*. page 166.

(4) *Ibid*. pages 167-169.

(5) *Ibid*. pages 189 et 190.

(6) *Ibid*. pages 190-192. Il est certain en effet que M. Cousin se prononce très-fortement, dans plusieurs de ses ouvrages, contre le systême de Kant. (*Cours de Philosophie professé en* 1818, *par M. Cousin, sur le fondement des idées absolues ; publié, avec son autorisation, par M. A. Garnier. Paris*, 1836 ; 13e et 37e *leçons ;* pages 121-126, 374-376.—*Introd. à l'hist. de la Philos. Paris*, 1828, 6e *leçon*. — *Cours de* 1829, 4e *leçon ;* page 157.— *Fragmens Philos. Préface de la* 1re *édition* (1826, *in*-8o) ; reproduite dans les suivantes (1833 et 1838.) Selon M. Cousin, le *fondement de la certitude* consiste dans l'*aperception pure de la vérité absolue ;* aperception spontanée, antérieure à toute réflexion et à tout raisonnement. (*Cours de* 1818 ; page 121, etc.) Cette *aperception pure* revient, au fond, à l'*idée claire* des philosophes Cartésiens, telle que Fénelon l'explique dans son *Traité de l'existence de Dieu*, comme on l'a vu plus haut. (n. 13, etc.) Nous croyons cependant que M. Cousin (ou le rédacteur de ses *Leçons*), dans le développement de son opinion, ne s'exprime pas exactement, lorsqu'il représente l'*aperception* dont il s'agit, comme quelque chose de *purement absolu*, et sans aucune *subjectivité*. (*Cours de* 1818. Préface ; page 17 ; et dans le corps de l'ouvrage, pages 121, 374, etc.) En effet, qui dit *aperception*, dit *un acte de l'esprit qui aperçoit ;* or un tel acte suppose tout à la fois quelque chose de *subjectif* et quelque chose d'*absolu*, puisqu'il suppose tout à la fois un *sujet qui aperçoit* et un *objet aperçu*. M. Cousin, lui-même, paroît adopter formellement cette explication, dans l'*Avertissement* de la 3e édition de ses *Fragmens Philos.* (Edition de 1838 ; tome I, page XI.) Il faut avouer cependant que M. Cousin, quoique très-opposé au scepticisme, en plusieurs endroits de ses écrits, le favorise trop souvent par ses principes sur *le mouvement continuel de la Philosophie*, et sur *l'inspiration générale et absolue de l'humanité*. Voyez, à ce sujet, les *Réflexions sur la Philos. de M. Cousin ;* Paris et Lyon, 1828 et 1829. 1re partie, pages 21, 29, 45 ; 2e partie, page IX. — Maret, *Essai sur le Panthéisme ;* chap. 1er.

57. — On a de la peine à comprendre comment un esprit aussi pénétrant que celui de Jouffroy, a pu tomber lui-même dans une illusion si contraire au *bon sens*: comment il a pu se laisser éblouir par les subtilités de Kant, au point de se persuader à lui-même, et de prétendre persuader aux autres, un système dont l'absurdité saute aux yeux de tous les hommes sages. Il ne faut en effet qu'un peu de réflexion sur ce système, pour voir qu'il est tout à la fois, *faux en lui-même, contradictoire, subversif de toute morale et de toute religion.*

58. — 1° *La fausseté de ce système* est démontrée par ses propres principes (1). En effet, de quelque manière que ses défenseurs l'entendent, voici le dilemme invincible qu'on peut leur opposer. Ou vous admettez votre propre existence comme une *vérité absolue*, ou vous l'admettez seulement comme une *vérité relative* (2); or, dans l'un comme dans l'autre cas, vous êtes obligés, par vos principes, à reconnoître des *vérités absolues.*

Dans le premier cas, vous admettez au moins une *vérité absolue*, qui est votre propre existence; et cette première vérité, une fois admise comme *absolue*, vous conduit nécessairement à en admettre bien d'autres. En effet, la raison qui vous oblige d'admettre votre propre existence comme une *vérité absolue*, c'est l'*idée claire* que vous en donne la *conscience* ou le *sens intime*, et qui vous fait tout à la fois connoître votre existence, comme *vérité relative* et comme *vérité absolue.* Or il est évident que cette même raison vous oblige d'admettre, comme des *vérités absolues*, une foule d'autres vérités, dont vous avez également l'*idée claire*, manifestée par la *conscience* ou le *sens intime*. Parmi ces vérités, les unes sont intimement liées avec le fait de votre existence; par exemple, la réalité des sensations agréables ou désagréables que vous éprouvez, des remords ou de la paix intérieure qui accompagnent certaines actions, etc.; car le même sentiment qui vous atteste votre propre existence, vous en atteste aussi les modifications. Les autres sont distinguées de votre propre existence; par exemple, les *vérités premières*, que vous reconnoissez être la base de toute croyance humaine. Ces vérités vous sont connues par une *évidence* ou une *idée claire*, qui vous oblige à les admettre tout à la fois comme *relatives* et comme *absolues*; car l'*évidence* n'est pas moins irrésistible par rapport à ces vérités, que par rapport à votre propre existence; et si vous rejetez le témoignage de l'*évidence* ou de l'*idée claire*, par rapport aux *premières vérités*, vous ne pouvez, sans inconséquence, l'admettre par rapport à votre propre existence.

Si au contraire vous n'admettez votre propre existence que comme une *vérité relative*, vous êtes encore obligé, par vos principes, à reconnoître des *vérités absolues.* En effet, vous posez en principe qu'il existe au moins des *vérités relatives*, tellement *inhérentes à notre nature*, qu'elle ne peut s'empêcher de les admettre : c'est là, de votre aveu, *un fait incontestable et fondamental de la nature humaine* (3). Voilà donc, dans vos principes, comme dans ceux de la philosophie écossaise, et même de tous les philosophes sans exception, au moins une *vérité absolue*, savoir, l'*existence des vérités relatives*; car si ce fait n'est pas une *vérité absolue*, comment peut-il être *incontestable*? Et remarquez que ce fait, une fois admis comme une *vérité absolue*, vous conduit nécessairement à reconnoître bien d'autres vérités du même genre, puisque la même *évidence*, ou la même *idée claire* qui vous oblige d'admettre une seule *vérité absolue*, vous oblige d'admettre comme telles, toutes les *premières vérités*, dont l'*évidence* n'est pas moins irrésistible.

59. — Les mêmes principes qui démontrent la fausseté du système que nous combattons, fournissent un moyen facile de résoudre les difficultés qui font illusion à ses défenseurs, et qu'ils regardent comme décisives en faveur de leur opinion.

(1) Remarquez que cette manière *indirecte* de combattre le *scepticisme*, est le seul genre de preuve qu'on puisse lui opposer. En effet, le premier principe de la certitude étant évident par lui-même, de l'aveu de tous, (voyez plus haut, n. 10), et se manifestant à nous par sa seule *évidence*, il est impossible d'en apporter une *preuve directe*, ou une raison ultérieure, tirée de quelque autre principe. Celui donc qui ne voudroit admettre aucune *vérité première*, pas même sa propre existence, qu'à condition qu'on la lui démontrât par une raison ultérieure, ne pourroit être forcé dans son retranchement; il faudroit le laisser en libre possession de son système. Mais tout le monde convient que le *scepticisme* ou le *doute absolu*, poussé jusque-là, est une vraie folie, et ne peut être sérieusement soutenu par un homme raisonnable. De là ce mot de Fénelon, que les Pyrrhoniens sont une secte, « non de philosophes, mais de menteurs. » (Fénelon, *Seconde lettre sur la Relig.* chap. 3. n. 3; page 350 de l'*édition de Versailles.*)

(2) Il seroit difficile de décider quel est, sur ce point, le sentiment de Jouffroy. D'un côté, il reconnoît l'existence des *vérités relatives*, comme *un fait incontestable et fondamental de la nature humaine* : ce qui paroît supposer clairement, qu'il admet au moins sa propre existence, comme une *vérité absolue*. (*Préface* des *Œuvres de Reid*; pages 161, 166, 186, etc.) D'un autre côté, il paroît mettre sa propre existence au nombre des *vérités relatives*, dont la *vérité absolue* est un *problème*. (*Ibid.* page 188.) Il nous semble très-difficile, et même impossible, de concilier entre elles les différentes assertions de Jouffroy, sur ce point comme sur plusieurs autres.

(3) Jouffroy, *Ibid.* pages 166, 167, 186, etc.

Les *vérités premières,* dit Jouffroy, étant *indémontrables,* la raison ne peut les admettre comme *vérités absolues*, sans tomber dans un *cercle vicieux*, ou dans une *pétition de principe* (1).

60. — Comment Jouffroy n'a-t-il pas vu que ce raisonnement, s'il avoit quelque solidité, ébranleroit même le *fait des vérités relatives*, qu'il regarde comme *incontestable*, avec tous les philosophes, et tous les hommes de *bon sens*. Qui ne voit en effet que ce fait est, par lui-même, aussi *indémontrable* que celui des *vérités absolues*? Si donc la raison ne peut admettre ces dernières, sans une *pétition de principe*, comment pourra-t-elle admettre les premières, sans tomber dans le même sophisme?

61. — Jouffroy eût résolu sans peine cette difficulté, s'il se fût rendu compte à lui-même du motif qui lui fait admettre, comme *incontestable*, le *fait des vérités relatives*.

En effet, il remarque lui-même que notre esprit admet ce fait, *sans autre motif que sa propre évidence, et l'impossibilité où il est de juger autrement* (2); c'est-à-dire, qu'il admet ce fait, sans autre motif que son *idée claire*, dans le sens où l'expliquent Fénelon, et plusieurs philosophes Cartésiens (3). Mais n'est-il pas évident que la même *idée claire*, qui nous fait connoître les *vérités premières* comme *vérités relatives*, nous fait connoître leur *vérité absolue?* Ne contredirois-je pas aussi évidemment mes *idées claires*, en révoquant en doute la *certitude absolue* des *premières vérités*, qu'en révoquant en doute leur *certitude relative? L'évidence* est-elle moins irrésistible dans un cas que dans l'autre? Et le *sens commun*, ou le simple *bon sens*, seroit-il moins blessé par le doute sur la *certitude absolue* des *premières vérités*, que par le doute sur leur *certitude relative?*

Qu'est-il besoin après cela de chercher la solution de la difficulté tirée du prétendu *cercle vicieux* que Jouffroy reproche aux défenseurs des *vérités absolues?* Ses propres aveux nous fournissent une solution péremptoire. Que répondroit-il en effet à celui qui l'accuseroit lui-même de tomber dans un *cercle vicieux*, ou dans une *pétition de principe*, en admettant comme *incontestable* le fait des *vérités relatives?* Il répondroit nécessairement, de deux choses l'une : ou que ce fait n'a aucun besoin de preuve, étant suffisamment établi par sa *propre évidence ;* ou que, s'il a besoin de preuve, *sa propre évidence* en fournit une bien suffisante. L'application de cette réponse aux *vérités absolues* est sensible, puisque la même *évidence* qui nous fait connoître les *vérités premières,* comme *vérités relatives*, nous fait connoître leur *vérité absolue*.

62. — 2° Le système que nous combattons est visiblement *contradictoire*. En effet le fond et l'essentiel de ce système, consiste à réduire toute la croyance ou la certitude humaine à une *croyance ou à une certitude purement subjective, sans aucune valeur objective, absolue, et indépendante de notre nature*. Or il est certain, que les défenseurs du scepticisme moderne, ou du moins les plus célèbres d'entre eux, rejettent et admettent successivement la *certitude absolue* et les *vérités objectives*. On vient de voir en effet, que, dans la réalité, ils admettent plusieurs *vérités absolues*, par exemple, le fait de leur propre existence, le *fait incontestable des vérités relatives*, et plusieurs autres, qui sont proprement l'objet de la *conscience* ou du *sens intime*.

63. — Mais voici quelque chose encore de plus formel. Jouffroy, dans un article *sur le scepticisme,* publié d'abord en 1830, dans l'*Encyclopédie moderne*, et reproduit depuis dans les deux éditions de ses *Mélanges philosophiques* (1833 et 1838), reconnoît et pose même en principe, qu'*il y a une vérité absolue*, et qu'on ne peut le contester *sans absurdité ; que le doute est un phénomène humain*, résultant de l'*infirmité de la nature humaine ;* mais qu'il ne peut se trouver dans une intelligence aussi parfaite qu'est celle de Dieu. Voici les propres expressions de Jouffroy : « Dieu, dit-il, est au-» dessus du doute, et les bêtes au-dessous. Le » doute est un phénomène humain; il témoigne, » comme tout ce qui est spécial à l'homme, de » la grandeur et de l'infirmité de sa nature. » L'idée que Dieu ne sauroit douter, n'implique » pas seulement que son intelligence est par-» faite, mais encore qu'*il existe une vérité ab-» solue;* car si rien n'étoit absolument vrai, la » perfection de l'intelligence ne serviroit qu'à » l'apercevoir parfaitement, et l'état de doute » seroit l'état divin par excellence. Mais si notre » bouche peut énoncer cette hypothèse, notre » intelligence ne peut la comprendre. Car si » certaines choses existent, elles existent d'une » certaine manière, et il y a entre elles cer-» tains rapports; il est donc absolument vrai » qu'elles existent, qu'elles existent de telle » manière, et qu'il y a entre elles tels rapports. » Que si, au contraire, rien n'existe, il est

(1) Jouffroy, pages 189 et 190.
(2) *Ibid.* page 166.
(3) Voyez plus haut, n. 14.

» absolument vrai que rien n'existe. Pour que » la vérité absolue n'existât pas, il faudroit » donc que certaines choses existassent, et » n'existassent pas en même temps, qu'elles » eussent et n'eussent pas en même temps cer- » taine manière d'être, et qu'il y eût et n'y eût » pas en même temps entre elles certains rap- » ports; ce qui est contradictoire. *Si quelque » chose est, il y a de la vérité absolue; si rien » n'est, il y en a encore.* Quiconque nie qu'il y » ait de la vérité absolue, nie à la fois la réalité » et le néant, ou plutôt affirme la coexistence » de ces deux choses : la langue même se refuse » à exprimer *une pareille absurdité;* elle est » forcée de faire coexister ce qui est le contraire » de l'existence, le néant (1). » Il est impossible d'admettre plus clairement l'existence de la *vérité absolue;* et toutefois c'est à la suite même du passage que nous venons de citer, que M. Jouffroy prétend établir que l'humanité se flatte en vain de *voir les choses telles qu'elles sont, ou, ce qui revient au même, de participer à la vérité absolue* (2).

Pour lever cette singulière contradiction, dira-t-on que, dans la pensée de Jouffroy, *il y a une vérité absolue en Dieu,* et par conséquent hors de nous, mais qu'*il n'y en a pas en nous,* et qu'*il ne nous est pas donné d'y participer.* Mais il est aisé de voir que cette réponse laisse entièrement subsister la contradiction que nous reprochons à Jouffroy. En effet, quand il avance, avec tant d'assurance, qu'*il y a une vérité absolue,* et qu'on ne peut le contester *sans absurdité,* n'est-ce pas son esprit qui porte ce jugement? Si l'existence de la *vérité absolue* n'étoit, à ses yeux, qu'une *vérité relative,* pourroit-il la soutenir avec tant de confiance, jusqu'à dire qu'on ne peut la contester *sans absurdité?* Ne devroit-il pas dire, au contraire, que cette *vérité relative* est, comme toutes les autres, sujette à contestation? Il est donc vrai qu'en affirmant, comme il le fait, qu'*il y a une vérité absolue,* il reconnoît, même dans l'esprit humain, l'*existence* de quelque *vérité absolue.*

Pour expliquer une contradiction si étonnante dans un homme du mérite de Jouffroy, peut-être quelques lecteurs seront tentés de croire que l'article publié en 1830, dans l'*Encyclopédie moderne,* doit être corrigé par les écrits postérieurs du même auteur, et surtout par la *Préface* des *Œuvres de Reid,* publiée en 1836. Mais l'auteur lui-même nous ôte ce moyen de conciliation, soit par cette même *Préface,* dans laquelle il renvoie à son article de 1830, pour le développement de son opinion; soit par l'insertion de ce même article dans les deux éditions de ses *Mélanges philosophiques,* publiées en 1833 et 1838. Nous sommes donc réduits à voir ici une de ces contradictions, si ordinaires aux écrivains même du plus grand mérite, lorsqu'ils se laissent dominer par l'esprit de système.

65. — 3° *Les funestes conséquences* du système dont nous parlons, par rapport à la *religion et aux mœurs,* sont faciles à comprendre. Supposez en effet qu'il n'existe pour nous ici-bas aucune *vérité absolue,* quelle autorité peuvent avoir sur nous les lois naturelles, divines et humaines? Sur quel principe fera-t-on reposer l'obligation d'obéir à ces lois? L'existence de Dieu, la distinction essentielle du bien et du mal moral, du vice et de la vertu, les devoirs essentiels de l'homme envers Dieu, envers ses semblables, et envers lui-même; tous ces principes fondamentaux ne sont-ils pas ébranlés, renversés par un système, qui les regarde comme des *vérités purement relatives et apparentes,* dont la *valeur absolue* est essentiellement douteuse, et peut être mise au rang des illusions et des chimères.

65. — On demandera peut-être, si Jouffroy a vu ces funestes conséquences de son système? Nous ne doutons pas qu'il ne les ait aperçues, dans certains momens, où la vérité et le *bon sens* conservoient sur lui plus d'empire. Mais, par une de ces étranges contradictions, dont sa doctrine philosophique nous a déjà offert d'autres exemples, il désavoue et nie absolument, en d'autres momens, ces mêmes conséquences. Le lecteur en jugera par le rapprochement que nous allons faire de quelques passages, tirés de la *Préface* des *Œuvres de Reid.* « Nous croyons, » dit M. Jouffroy, c'est un fait; mais ce que nous » croyons, sommes-nous fondés à le croire? Ce » que nous regardons comme la vérité, est-ce » vraiment la vérité? Cet univers qui nous en- » veloppe, ces lois qui nous paroissent le gou- » verner, et que nous nous tourmentons à » découvrir; cette cause puissante, sage et juste, » que, sur la foi de notre raison, nous lui sup- » posons; ces principes du bien et du mal que » respecte l'humanité, et qui nous semblent la » loi du monde moral; tout cela ne seroit-il pas » une illusion, un rêve conséquent, et l'huma- » nité comme tout cela, et nous qui faisons ce » rêve, comme le reste? Question effrayante,

(1) Jouffroy, *Mélanges philos.* 2e édit. page 210. Voyez aussi la page 13, où l'auteur admet comme *vérités absolues* les *vérités mathématiques.*

(2) *Ibid.* page 212, etc.

» doute terrible, qui s'élève dans la pensée so-» litaire de tout homme qui réfléchit, et que la » philosophie n'a fait que ramener à ses termes » les plus précis, dans le problème que les Ecos-» sais lui interdisent de poser (1)! »

66. — Il seroit difficile assurément, d'exprimer d'une manière plus nette et plus précise, les terribles conséquences du *scepticisme*. Cependant, quelques pages plus bas, l'auteur ne balance pas à soutenir, que le système de Kant est un service rendu à la *moralité humaine*. Après avoir longuement exposé ce système, Jouffroy continue ainsi : « Telle est l'œuvre que Kant » a accomplie; et il auroit encore bien fait, » *dans l'intérêt de la moralité humaine*, quand » bien même il n'auroit pas obéi à la seule » considération qui doive préoccuper le philo-» sophe, la vérité (2). » A l'appui de cette singulière assertion, l'auteur indique l'article déjà cité de ses *Mélanges philosophiques*, où il soutient que *les dangers du scepticisme sont absolument nuls*, parce que *son application est impossible*. « *Quant aux dangers du scepticisme*, dit » Jouffroy, *ils sont absolument nuls;* Dieu y » a pourvu en nous forçant de croire; et l'on ne » voit pas qu'il soit arrivé malheur à aucun » sceptique. Sans doute, si l'humanité doutoit » de tout, elle cesseroit d'agir raisonnablement; » il n'y auroit plus ni bien, ni mal, ni lois, ni » société; mais aussi, si l'humanité se mettoit à » marcher sur la tête, tout ici-bas seroit boule-» versé; et cependant personne ne prendroit » l'alarme, si quelque philosophe soutenoit que » ce système de progression est très-raisonnable. » Avant de s'effrayer d'une doctrine, il faut » s'assurer d'abord si son application est pos-» sible (3). »

On retrouve la même contradiction dans le *Cours de Droit naturel* de Jouffroy, où il soutient, d'un côté, que « *toute doctrine scep-» tique*, quel que soit le principe d'où elle dé-» rive, aboutit nécessairement à révoquer en » doute la légitimité de l'idée d'*obligation*, et » par conséquent à nier cette obligation (4) ; » d'un autre côté, que « le scepticisme des temps » modernes,.... n'exerce plus, et ne peut plus » exercer aucune véritable influence sur l'esprit » humain (5). »

Ces étranges contradictions ont entraîné Jouffroy dans une autre non moins étonnante. Après avoir prétendu, dans ses *Mélanges philosophiques*, que *les dangers du scepticisme sont absolument nuls*, parce que *son application est impossible;* il soutient, dans son *Cours de Droit naturel*, non-seulement que le *scepticisme va droit à détruire toute morale et tout droit* (6), mais que cette conséquence du *scepticisme* a été tirée par tous les sceptiques de l'antiquité, et que cette conséquence rigoureuse aux yeux de la raison, a paru telle *à toutes les époques*. « Il n'y a pas, à ma connoissance, dit » Jouffroy, *un seul sceptique* qui n'ait tiré du » scepticisme les conséquences morales que » je viens de lui assigner. Archélaüs, les so-» phistes, Aristippe, Arcésilas, Pyrrhon, Car-» néade, Sextus-Empiricus, ces grands scep-» tiques, ont *tous* professé qu'il n'y avoit aucune » distinction certaine entre le bien et le mal; » que le bien et le mal n'étoient autre chose que » des effets de la loi; que c'étoit elle qui en » déterminoit la nature, dans le plus grand in-» térêt du législateur ou de la société. Cette » conséquence rigoureuse aux yeux de la rai-» son, a donc paru telle *à toutes les époques*. » Plus d'un sceptique de l'antiquité semble avoir » joint la pratique à la doctrine; du moins il y » a des traces de faits qui le prouvent. Ainsi on » raconte des choses merveilleuses de l'indiffé-» rence complète de Pyrrhon, en matière de » bien et de mal; et comme il portoit cette in-» différence en toute espèce de choses, ce n'é-» toit pas en lui immoralité, mais conséquence » à ses principes. *Dans les autres écoles scep-» tiques, le scepticisme a conduit en général » à la morale du plaisir, qui n'en est pas » une : et ce résultat est tout simple*. Quand il » n'y a plus ni vrai ni faux, il y a encore » des sensations douces et pénibles; et faute » du meilleur parti, qu'on ignore, on prend » le plus agréable, que la sensibilité indique » toujours (7). »

67. — On gémit de voir un homme du mérite de Jouffroy, entraîné, par l'esprit de système, dans des contradictions si étranges; mais il est affligeant surtout, de voir de pareils principes, proclamés par un de nos plus célèbres professeurs, dans un *Cours public de droit naturel*, dans des ouvrages destinés, non-seulement à compléter l'instruction des professeurs, mais encore à diriger dans l'étude de la philosophie, une jeunesse toujours facile à égarer, surtout lorsqu'on lui présente, sous des formes séduisantes, un système subversif de toute mo-

(1) *Préface des Œuvres de Reid;* pages 187 et 188.
(2) *Ibid.* page 196.
(3) *Mélanges philos.* page 219.
(4) *Cours de Droit naturel;* tome I, pages 94, 96, 240, 241.
(5) *Ibid.* page 272.
(6) *Ibid.* page 240.
(7) *Ibid.* page 241.

rale, et dont le résultat naturel est de laisser toutes les passions sans frein, et la société entière sans principes.

ARTICLE II.

PRINCIPES DE FÉNELON SUR L'AUTORITÉ DU SOUVERAIN PONTIFE. — PARALLÈLE DES SENTIMENS DE L'ÉVÊQUE DE MEAUX ET DE L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI, SUR CETTE MATIÈRE.

68. — L'opposition de Bossuet et de Fénelon, sur cette matière, a été fort exagérée.

68. — La controverse relative à l'autorité du souverain Pontife, est une de celles qui ont fourni le plus vaste champ aux déclamations des adversaires de Fénelon, comme à celles des adversaires de Bossuet. L'opposition des deux prélats, souvent exagérée sur d'autres points (1), l'a été principalement sur celui-ci; et les excès de plusieurs anciens auteurs, à cet égard, ont été renouvelés de nos jours, par quelques écrivains, qui semblent avoir pris à tâche d'enchérir sur leurs devanciers (2). Toutefois il est certain que, sur cet article comme sur plusieurs autres, les éloges et la critique de ces auteurs n'ont souvent d'autre fondement, qu'une mauvaise interprétation des sentimens de l'évêque de Meaux et de l'archevêque de Cambrai. La simple exposition de leur doctrine suffit pour convaincre un lecteur judicieux, que l'opposition des deux prélats, outre qu'elle n'a aucunement pour objet le *dogme catholique*, mais de pures *opinions théologiques*, n'est pas même, sur ce dernier point, aussi grande qu'on l'a souvent prétendu.

§ Ier.

Accord de Bossuet et de Fénelon sur le dogme catholique, *relativement à l'autorité du souverain Pontife : leur modération sur les opinions controversées, en cette matière.*

69. — Exposition du *dogme catholique*, sur ce point, d'après les écrits des deux prélats.
70. — Les questions agitées dans l'assemblée de 1682, ont pour objet de *pures opinions*, de l'aveu de Bossuet.
71. — Accord de Bossuet et de Fénelon sur ce point.

69. — Conformément à la doctrine de tous les théologiens catholiques, Bossuet et Fénelon enseignent également, que le souverain Pontife possède, par l'institution même de Jésus-Christ, une *primauté d'honneur et de juridiction*, en vertu de laquelle il doit être à jamais *le centre de l'unité catholique*, *le pasteur et le chef de toute l'Eglise*. Nous avons remarqué ailleurs (3) avec quelle effusion de cœur l'archevêque de Cambrai exprime ses sentimens, à cet égard, dans son *Mandement pour la réception de la constitution* Unigenitus. Le langage de Bossuet, dans son *Discours sur l'unité de l'Eglise*, prononcé à l'ouverture de l'assemblée du clergé de France de 1681, n'est pas moins remarquable. « Sainte Eglise Romaine, s'écrie-t-il, » mère des Eglises et mère de tous les fidèles, » Eglise choisie de Dieu pour unir ses enfans » dans la même foi et dans la même charité; » nous tiendrons toujours à ton unité, par le » fond de nos entrailles! Si je t'oublie, Eglise » Romaine, puissé-je m'oublier moi-même! » Que ma langue se sèche et demeure immobile » dans ma bouche, si tu n'es pas toujours la » première dans mon souvenir, si je ne te mets » pas au commencement de tous mes cantiques » de réjouissance! » Il seroit aisé de recueillir des écrits de Bossuet, plusieurs autres témoignages également décisifs sur ce point. Mais il suffit de renvoyer le lecteur au préambule de la *Déclaration de* 1682, et à l'*Exposition de la Doctrine catholique* (4), où l'on trouve toujours le *dogme* si clairement distingué des *opinions* et des systèmes.

70. — L'opposition de sentimens, entre l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai, a donc uniquement pour objet les questions théologiques, agitées dans la célèbre assemblée de 1682, et qui sont la matière des quatre Articles de la *Déclaration*; c'est-à-dire, comme les deux prélats le reconnurent souvent de la manière la plus formelle, de pures *opinions théologiques*, sur lesquelles l'Eglise n'a jamais rien défini, et sur lesquelles, par conséquent, on peut discuter sans blesser la foi. En effet, il faudroit être tout-à-fait étranger à la lecture des écrits de Bossuet et de Fénelon, pour supposer qu'ils ont soutenu leurs opinions, sur cette matière, comme des *articles de foi*, et combattu comme *hérétiques*, les opinions contraires.

Le sentiment de Bossuet, à cet égard, ne

(1) Voyez la *Première partie* de cette *Hist. litt.* article 1er, sect. 2, page 14, note 2.

(2) Autant Fénelon est rabaissé, à cette occasion, dans le *Supplément aux Hist. de Bossuet et de Fénelon*, par Tabaraud (chap. 4, n. 11); autant Bossuet est maltraité dans l'ouvrage de M. de La Mennais, qui a pour titre : *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique*. Voyez en particulier les pages 99, 100, 101, 190, etc.

(3) *Première partie* de cette *Hist. litt.* article 1er, section 4, n. 15

(4) *Exposition de la Doct. cath.* n. 21. t. XVIII des *Œuvres*; p. 151.

sauroit être douteux, après la manière dont il s'en est expliqué, dans la dissertation préliminaire, intitulée : *Gallia orthodoxa*, qui se trouve à la tête de sa *Défense de la Déclaration.* Il y enseigne expressément, « que les évêques » de France (en dressant les quatre Articles) » n'ont point prétendu dresser un *décret de foi,* » mais seulement adopter une *opinion* qui leur » paroissoit préférable à toutes les autres...; » qu'en appelant ces Articles, *Décrets de l'E-* » *glise Gallicane,* ils n'entendent nullement » parler de *décrets de foi*, et qui obligent en » conscience, mais d'un *sentiment* ancien, et » communément reçu en France (1). » C'est ce qu'il prouve par l'histoire même de l'assemblée de 1682, qu'il connoissoit mieux que personne, et spécialement par le discours prononcé, à cette occasion, par M. de Brias, archevêque de Cambrai, et qui fut approuvé de toute l'assemblée.

71. — Quoique Fénelon n'adoptât pas, à beaucoup près, tous les sentimens de Bossuet, sur les matières agitées dans cette assemblée, il ne faisoit pas difficulté de reconnoître que ces matières n'appartiennent point à la foi, mais à de *pures opinions*, que l'Eglise, dans sa sagesse, abandonne aux disputes des écoles. C'est ce qui résulte en particulier de plusieurs lettres de l'archevêque de Cambrai aux cardinaux Gabrielli et Fabroni, qu'on trouve jointes, en forme d'appendice, à la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife* (2). Le but qu'il se propose dans ces différentes lettres, et surtout dans la première, est de répondre au reproche que plusieurs théologiens étrangers lui faisoient, ainsi qu'à tous les évêques de France, de n'avoir fait aucune mention de l'infaillibilité du Pape, dans ses *Instructions pastorales* contre le *Cas de conscience.* Il remarque, à cette occasion, que, pour établir solidement, contre les novateurs, le dogme catholique, on doit faire entièrement abstraction des questions abandonnées à la liberté des écoles; *que l'infaillibilité du souverain Pontife n'a été jusqu'à présent définie par aucun concile, ni aucun souverain Pontife ; que les partisans mêmes de cette infaillibilité ne la regardent pas comme un point de foi;* que les plus célèbres défenseurs du dogme catholique, et Bossuet entre autres, dans ses écrits contre les Protestans, si généralement estimés et approuvés, ont gardé là-dessus le plus profond silence : d'où Fénelon conclut, que les évêques de France ne pouvoient convenablement invoquer l'infaillibilité du Pape, à l'appui des définitions de l'Eglise contre les nouvelles erreurs (3).

L'archevêque de Cambrai eut, dans la suite, occasion de s'expliquer là-dessus, d'une manière également forte et précise. L'abbé de Beauvilliers de Saint-Aignan (4), ayant été nommé, en 1713, à l'évêché de Beauvais, le Pape Clément XI lui refusa d'abord des bulles, à cause d'une thèse publique, dans laquelle cet abbé avoit soutenu les quatre Articles. Fénelon, effrayé des suites que pouvoit avoir ce refus, écrivit au P. Daubenton, Jésuite, une lettre qu'il le pria de mettre sous les yeux du souverain Pontife, et qui étoit pleine des représentations les plus fortes et les plus respectueuses sur ce sujet. Ces représentations sont fondées, en grande partie, sur ce que l'abbé de Saint-Aignan, en soutenant les quatre Articles, n'a fait que suivre la liberté dont la Faculté de Paris avoit joui de temps immémorial; liberté dont les souverains Pontifes ne se plaignoient point autrefois, et conforme d'ailleurs au sentiment du cardinal Bellarmin, et des plus savans théologiens étrangers, qui ne regardent point comme des *dogmes de foi*, les sentimens contraires à ceux de la Faculté de Paris. « Avant l'assemblée » du clergé de 1682, dit Fénelon (5), où les » quatre Propositions furent données comme la » règle de la doctrine en France, et même » avant toutes les autres contestations des pon- » tificats précédens, l'usage de la Faculté de » Paris étoit, que chacun soutînt en liberté » l'une ou l'autre des opinions opposées. Ainsi

(1) « En perspicuis verbis Gallicani patres testantur ac probant, » non eo se animo fuisse, ut *decretum de fide* conderent, sed » ut eam *opinionem*, tanquam potiorem, atque omnium opti- » mam, adoptarent..... *Decreta* dixerunt, notissimis vocibus ac » latinissimis, priscam et inolitam, id est, consuetam in his par- » tibus *sententiam;* non *fidem* quâ omnes tenerentur. » *Gallia orthodoxa;* § 6 et 10; tome XXXI, pages 43, 46.—Voyez aussi les *Nouveaux Opuscules de Fleury;* seconde édition, pages 241, 259 et 294. — *Exposition de la Doctrine catholique*, par Bossuet; n. 21.

(2) Tome II de l'*Edition de Versailles;* tome Ier de l'édition de 1840.

(3) *Appendix Dissert.* Epist. I, n. 2, etc.

(4) Cet abbé étoit frère du duc de Beauvilliers, gouverneur du Duc de Bourgogne.

(5) *Lettre de Fénelon au P. Daubenton*, du 12 juillet 1713. Voyez la *Correspondance de Fénelon;* tome IV, page 303 et suiv. Nous avons remarqué, en cet endroit, que le passage de cette lettre où Fénelon suppose que l'abbé de Saint-Aignan avoit soutenu les quatre Articles par ordre du Roi, ne se trouve pas dans l'édition donnée par M. Labouderie, en 1823. Ce passage est également supprimé dans une autre copie venue de Rome, et qui nous a été communiquée depuis. Il est vraisemblable que cette suppression aura été faite par Fénelon lui-même, qui avoit d'abord été mal instruit du fait dont il s'agit. Cette conjecture semble confirmée par les observations qu'on lit, à ce sujet, dans les *Nouveaux Opuscules de Fleury;* seconde édition; pages 75, etc. 263, etc.

» M. l'abbé de Saint-Aignan n'a fait que suivre » cette ancienne liberté, dont Rome ne se plai- » gnoit point autrefois. En parlant ainsi, je dois » excepter l'indépendance du temporel de nos » rois, qu'on ne laissoit mettre en aucun » doute........ Je n'ignore pas qu'il y a certains » points essentiels et indivisibles, sur lesquels » on ne peut ni reculer ni conniver, parce qu'on » perd tout, si on ne sauve pas tout; mais on » peut trouver un juste tempérament, où l'on » sauvera tout ce que le cardinal Bellarmin » soutient être *de foi*, et où l'on ne laissera à » la liberté des opinions, que *ce qui n'est point* » *de la foi*, suivant ce cardinal. »

Ces témoignages sont plus que suffisans pour montrer combien Fénelon étoit éloigné des sentimens du téméraire écrivain de nos jours, qui, non content de combattre ouvertement les opinions adoptées par l'assemblée de 1682, va jusqu'à les représenter, dans plusieurs de ses ouvrages (1), comme des *doctrines hérétiques*, bien plus, comme des *doctrines athées*. Assurément, Fénelon n'eût jamais pensé qu'on pût qualifier si durement des opinions dont il parloit avec tant de modération, non-seulement dans ses écrits publics, mais dans ses écrits les plus confidentiels, adressés à des théologiens étrangers, et au souverain Pontife lui-même.

§ II.

En quoi consiste précisément l'opposition de Bossuet et de Fénelon, dans la controverse relative à l'autorité du souverain Pontife.

72. — L'opposition des deux prélats, sur cette matière, est beaucoup moins considérable qu'on ne le suppose communément.
73. — Sentimens faussement attribués à Fénelon, sur le pouvoir temporel de l'Eglise et du Pape.
74. — De quel droit l'autorité ecclésiastique, selon lui, a déposé autrefois des princes temporels.
75. — *Pouvoir directif* de l'Eglise et du Pape sur les rois, selon Gerson.
76. — Comment Fénelon explique ce *pouvoir directif*.
77. — Conséquences de ce pouvoir.
78. — Différence entre le *pouvoir directif* et le *pouvoir indirect*, admis par les théologiens Ultramontains.
79. — Ce dernier sentiment est formellement rejeté par Fénelon.
80. — Obéissance due, selon lui, aux plus méchants princes.
81. — Résumé de ses principes, sur cette matière.
82. — Conformité de ses principes avec ceux du clergé de France.
83. — Le *pouvoir directif*, admis par Bossuet.
84. — Il reconnoît également le *droit de suzeraineté* du saint-siége sur plusieurs Etats.
85. — Il favorise ouvertement le sentiment de Fénelon sur le *droit public du moyen âge*, relativement à la déposition des princes temporels.
86. — Il reconnoît la nécessité de modifier, d'après ces principes, la *Défense de la Déclaration*.
87. — Conformité de ces explications avec l'histoire.
88. — L'opposition des deux prélats, relativement à l'*autorité spirituelle* du Pape, se réduit à peu de chose.
89. — Comment Fénelon explique et restreint *l'infaillibilité du Pape*.
90. — Différence qu'il établit entre le saint-siége et le Pape qui l'occupe.
91. — Preuves qu'il invoque, à l'appui de son sentiment.
92. — *L'indéfectibilité du saint-siége* admise par Bossuet.
93. — Discussion sur ce sujet, entre Bossuet et l'évêque de Tournai.
94. — *L'indéfectibilité du saint-siége* soutenue par Bossuet, dans son *Discours sur l'unité de l'Eglise*.
95. — Cette doctrine expliquée plus à fond, dans la *Défense de la Déclaration*.
96. — En quoi le sentiment de Bossuet diffère de celui de Fénelon.
97. — Les deux sentimens se confondent dans la pratique.
98. — Preuves de ce point, par les affaires du Quiétisme et du Jansénisme.
99. — Preuves de la même assertion, par les *Procès-verbaux de l'assemblée de* 1705.
100. — En quel sens le concile est supérieur au Pape, selon Bossuet.
101. — La même doctrine adoptée par Fénelon.
102. — En quel sens *la puissance apostolique doit être réglée par les canons*, selon les deux prélats.
103. — Comment ils entendent les *libertés de l'Eglise Gallicane*.
104. — Leur modération dans cette controverse.
105. — Bossuet modère les Gallicans outrés.
106. — Fénelon combat les excès de quelques Ultramontains.
107. — Conclusion de cet exposé.

72. — Pour peu qu'on examine de près les véritables sentimens de Bossuet et de Fénelon, sur cette matière, on verra que leur opposition n'est pas, à beaucoup près, aussi grande qu'on le suppose communément.

73. — I. Pour parler d'abord de l'*indépendance des princes dans l'ordre temporel*, il est certain que, sur ce point, les principes de Bossuet et ceux de Fénelon sont absolument les mêmes.

Cette assertion étonnera sans doute les personnes qui ne connoissent les sentimens de Fénelon, sur cette matière, que d'après l'exposition qu'en a faite, dans plusieurs de ses ouvrages, le même écrivain que nous venons de citer. On sait avec quelle vivacité il a soutenu, pendant quelques années, le dangereux système qui attribue à l'Eglise et au souverain Pontife, d'après l'institution de Jésus-Christ

(1) *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique*, par M. de La Mennais; page 123; p. 118, dans la note; page 190. — *Des Progrès de la Révolution*; page 234, etc.

lui-même, un *pouvoir de juridiction au moins indirect* sur les princes, dans l'ordre temporel. Dans l'opinion de cet auteur, *la société politique étant créée par l'Eglise, en relève* naturellement (1); *le pouvoir temporel n'est qu'une souveraineté subalterne, et dérivée de la souveraineté spirituelle; la société civile est* naturellement *subordonnée à la société spirituelle qui en est le fondement*; et *cet ordre de subordination* est tout à la fois *naturel et divin* (2) : d'où il suit, selon le même auteur, que le pouvoir temporel, *légitime, quand il gouverne suivant la raison et suivant l'ordre établi par Jésus-Christ, est sans autorité, dès qu'il les viole* (3); *que le prince qui se révolte contre l'autorité de qui la sienne dérive, perd tous ses titres à l'obéissance*; enfin que *le peuple opprimé peut et doit, à son tour, selon les lois de la société spirituelle, user de la force, pour défendre son vrai souverain, et se reconstituer chrétiennement* (4).

Non content de soutenir ces principes, tant de fois rejetés par le clergé de France, et presque oubliés depuis long-temps, même au-delà des Monts (5), l'auteur invoque, à l'appui de son système, de nombreuses autorités, parmi lesquelles celle de Fénelon (6) est certainement une des plus imposantes. Mais nous ne craignons pas d'avancer que, si on lit attentivement les écrits de l'archevêque de Cambrai, on sera étonné de la confiance avec laquelle l'auteur dont nous parlons, s'est permis de lui attribuer un sentiment dont il étoit si éloigné, et qu'il a même si formellement rejeté. Nous ne pouvons expliquer cette méprise, que par une des plus étranges illusions que l'esprit de système ait jamais produites.

74. — Parmi les écrits théologiques de Fénelon, celui où il développe davantage ses sentimens sur cette matière, est la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife*, publiée, pour la première fois, en 1820, dans le tome II de ses *Œuvres*. C'est dans cet ouvrage, que l'auteur dont nous venons de parler, s'est efforcé de trouver un appui à ses opinions. On va voir avec combien peu de fondement.

Dans le chapitre XXXIXe de cette *Dissertation*, Fénelon examine, *ex professo, en vertu de quel droit l'autorité ecclésiastique a déposé autrefois des princes temporels : Quâ ratione laici principes ab ecclesiastica auctoritate depositi fuerint.* Voici de quelle manière il croit pouvoir résoudre cette question délicate. Il remarque d'abord, que la réponse du pape Zacharie aux François, sur la déposition de Childéric, en 752, et la déposition de Louis le Débonnaire par les évêques de France, en 833, ne sont pas proprement des *actes de juridiction*, exercés par l'autorité ecclésiastique sur le temporel des princes. La réponse du pape Zacharie étoit un *simple avis*, sur un cas de conscience que les François avoient porté librement à son tribunal (7); et les évêques de France qui prononcèrent la déchéance de Louis le Débonnaire, ne le firent point en vertu de l'autorité ecclésiastique, mais *en qualité de premiers seigneurs du royaume*, et de concert avec les autres seigneurs, qui composoient les Etats généraux de la nation (8).

Après ces observations importantes, Fénelon continue ainsi : « Depuis ce dernier événement (9), *on vit peu à peu s'imprimer* » *profondément, dans l'esprit des peuples catho-* » *liques, cette opinion*, que la puissance su- » prême ne pouvoit être confiée qu'à un prince » orthodoxe, et qu'une des conditions apposées » au contrat tacitement passé entre les peuples » et le prince, étoit que les peuples obéiroient » fidèlement au prince, pourvu que celui-ci » fût lui-même soumis à la religion catho-

(1) *Des Progrès de la Révolution*; pages 3, 5, etc. — *De la Religion considérée*, etc. page 108, etc.

(2) *Des Progrès de la Révolution*; pages 19, 84, 103, etc.

(3) *Ibid.* pages 6, 19, 20. — *De la Religion*, etc. page 129.

(4) *Des progrès*; page 68.

(5) Il est certain que le saint-siége est aujourd'hui très-éloigné de vouloir maintenir les anciens droits temporels que lui attribuoient les maximes du moyen âge. Voyez, à ce sujet, le *Pouvoir du Pape*; pages 329 et 749.

(6) *De la Religion*, etc. pages 110, 112, etc.

(7) Nous verrons bientôt cette explication de Fénelon adoptée par Bossuet et par nos meilleurs historiens. Voyez plus bas, n. 83.

(8) Voyez Fleury, *Hist. eccl.* tome X, livre XLVII, n. 40.

(9) « Patet episcopos, perinde ac summos Pontifices, id sibi » juris tribuisse, ut principes laicos deponerent..... *Sensim ca-* » *tholicarum gentium hæc fuit sententia, animis altè im-* » *pressa*, scilicet, supremam potestatem committi non posse nisi » principi catholico, eamque esse legem sive conditionem tanto » (probabiliùs legendum *tacito*) contractui appositam populos » inter et principem, ut populi principi fideles parerent, » modo princeps ipse catholicæ religioni obsequeretur. Quâ lege » positâ, *passim putabant* omnes solutum esse vinculum sacra- » menti fidelitatis a tota gente præstitum, simul atque princeps, » eâ lege violatâ, catholicæ religioni contumaci animo resisteret. » Tum verò *moris erat* ut excommunicati piorum omnium so- » cietate privarentur, et solâ ope ad victum necessariâ frui pos- » sent; unde nihil est mirum si gentes, catholicæ religioni quam » maximè addictæ, principis excommunicati jugum excuterent. » Eâ enim lege sese principi subditas fore pollicitæ erant, ut » princeps ipse catholicæ religioni pariter subditus esset. Prin- » ceps verò qui ob hæresim, vel ob facinorosam et impiam regni » administrationem, ab Ecclesia excommunicatur, jam non cen- » setur pius ille princeps, cui tota gens sese committere voluerat; » unde solutum sacramenti vinculum *arbitrabantur*. Præterea » *canonico jure* sancitum fuit, ut ii censerentur hæretici, aut » saltem hæreticæ pravitatis valde suspecti, qui, excommunicati » ab Ecclesia, intra certum tempus absolutionem excommunica- » tionis debitâ submissione non consequerentur. Ita principes qui » in excommunicationis vinculo contumaces jam obsordescebant, » ut impii Ecclesiæ catholicæ contemptores, atque adeo hæretici » habebantur. Hos autem, tanquam a contractu secum inito de- » ficientes, exauctorabat gens sua. Porro hoc erat *hujus moris*

» lique (1). Cette condition étant supposée, *on* » *pensoit généralement*, que le lien du serment » qui attachoit la nation à son prince étoit rompu, » aussitôt que celui-ci, au mépris de la condi- » tion dont il s'agit, se révoltoit ouvertement » contre la religion catholique. *Il étoit alors* » *d'usage* que les excommuniés fussent privés » de toute société avec les fidèles, et ne pus- » sent communiquer avec eux, que pour les » besoins indispensables de la vie. Il n'est donc » pas étonnant que les peuples, alors si attachés » à la religion catholique, secouassent le joug » d'un prince excommunié. En effet, ils avoient » promis de lui obéir, à condition qu'il seroit » lui-même soumis à la religion catholique : » or le prince qui étoit excommunié par l'É- » glise, pour cause d'hérésie, ou pour les crimes » et les impiétés dont il s'étoit rendu coupable » dans le gouvernement de son royaume, n'é- » toit plus considéré comme le prince religieux » auquel toute la nation avoit voulu se sou- » mettre : *on pensoit donc* que le lien du ser- » ment qui attache les sujets à leur souverain, » étoit rompu en ce cas. De plus *le droit cano-* » *nique* avoit décidé que les excommuniés qui » n'obtiendroient pas l'absolution, en se sou- » mettant à l'Eglise dans un certain espace de » temps, seroient censés hérétiques, ou du » moins très-suspects d'hérésie. Ainsi les princes » qui croupissoient avec obstination sous le » lien de l'excommunication, étoient regardés » comme coupables d'un mépris sacrilége en- » vers l'Eglise, et par conséquent d'hérésie; et » le peuple les regardant comme coupables de » l'infraction du contrat qu'ils avoient passé » avec lui, secouoit leur autorité. Toutefois *cet* » *usage* étoit modifié, en ce que la déposition » du prince ne pouvoit être effectuée, qu'après » avoir consulté l'Eglise... Cette *discipline*, qui » a été long-temps en vigueur, ne peut donner » lieu de révoquer en doute aucun point de la » doctrine de l'Eglise; car il s'agit uniquement » d'*une maxime qui avoit alors prévalu chez* » *toutes les nations catholiques*, savoir, que l'au- » torité séculière n'étoit confiée au prince, que » sous la condition expresse de protéger et d'ob- » server, en toutes choses, la religion catho- » lique. Ainsi *l'Eglise ne destituoit point, et* » *n'instituoit point les princes temporels*; mais, » étant consultée par les peuples, elle répon- » doit seulement ce qui regardoit la conscience, » à raison du contrat et du serment. Elle n'exer- » çoit pas *un pouvoir civil et juridique*, mais *le* » *pouvoir* purement *directif* et *ordinatif*, ap- » prouvé par Gerson. »

75. — Ces dernières paroles font allusion à un texte de Gerson, que Fénelon a cité plus haut, et dont voici la traduction exacte (2) : « On ne doit pas dire que tous les rois et les » princes tiennent du Pape et de l'Eglise leurs » héritages et leurs terres, de telle sorte que le » Pape ait sur eux tous *une autorité semblable* » *et juridique*, comme quelques-uns attribuent » faussement à Boniface VIII de l'avoir pré- » tendu. Cependant tous les hommes, princes » et autres, sont soumis au Pape, en tant qu'ils » voudroient abuser de leur juridiction, de leur » temporel et de leur domaine, contre la loi » divine et naturelle : et cette supériorité du » Pape peut être nommée *directive et ordina-* » *tive*, plutôt que *civile et juridique*. »

76. — Fénelon, il est vrai, dans le XXVIIe chapitre de sa *Dissertation*, cite et approuve ce passage de Gerson. Mais voici comment il l'explique lui-même, pour aller au-devant des mauvaises conséquences qu'on en pourroit tirer : « Cette *puissance*, dit-il, que Gerson appelle » *directive* et *ordinative*, consiste uniquement » en ce que le Pape, en tant que prince des » pasteurs, en tant que principal directeur et » docteur de l'Eglise, dans les grandes ques- » tions de morale, est obligé d'instruire le » peuple qui le consulte sur l'observation du ser- » ment de fidélité. Du reste, *les pontifes n'ont* » *aucune raison de prétendre commander aux* » *princes, à moins qu'ils n'aient acquis ce droit*

» temperamentum, quod ea depositio non fieret, nisi consulta » prius Ecclesiâ. In eâ autem *disciplinâ*, quæ multum viguit, » nulla est Ecclesiæ doctrina quæ in dubium vocari possit; sed » solummodo agitur de *placito, quod apud omnes catholicos* » *gentes invaluit*, nimirum ut sæcularis auctoritas non commit- » teretur principi, nisi eâ certissimâ lege, ut ipse princeps ca- » tholicæ religioni per omnia tuendæ et observandæ incumberet. » Itaque *Ecclesia neque destituebat, neque instituebat laicos* » *principes*, sed tantum consulentibus gentibus respondebat, » quid, ratione contractûs et sacramenti, conscientiam attineret. » Hæc non *juridica et civilis*, sed *directiva* tantum *et ordina-* » *tiva potestas*, quam approbat Gersonius. » *De auct. summi Pontif.* cap. 39; page 382 et seq.

(1) Fénelon suppose ici que l'autorité du prince peut être restreinte par la *loi fondamentale de l'État*, au moyen de certaines conditions mises à l'élection du souverain, et dont l'infraction l'expose à être déposé par l'assemblée générale de la nation. Cette doctrine est en effet admise par les plus célèbres et les plus sages publicistes, et par Bossuet lui-même. Voyez Bossuet, *Défense des variations*; n. 5 et 13. — Pey. *De l'autorité des deux Puissances*; tome 1er, page 271.

(2) « Nec dicere oportet, omnes reges vel principes hæredita- » tem eorum vel terram tenere a Papa et de Ecclesia, ut Papa » habeat *superioritatem similem et juridicam* super omnes, » quemadmodum aliqui imponunt Bonifacio octavo. Omnes » tamen homines, principes et alii, subjectionem habent ad » Papam, in quantum eorum jurisdictionibus, temporalitate » et dominio abuti vellent contra legem divinam et naturalem; » et potest superioritas illa nominari *potestas directiva et ordi-* » *nativa*, potius quam *civilis vel juridica*. » *Serm. de pace et unione Græc.* Consid. 5; tome II, page 147.

» *par un titre spécial, ou par une possession* » *particulière, sur quelque prince feudataire du* » *saint-siége.* Car c'est à tous les apôtres, et par » conséquent à Pierre, que Jésus-Christ a dit : » *Les rois des nations exercent leur empire sur* » *elles : pour vous, n'en usez pas ainsi* (1). »

On voit que l'archevêque de Cambrai n'attribue point à Gerson le sentiment qui suppose, dans le souverain Pontife, une *juridiction au moins indirecte sur le temporel des princes*, en vertu de l'institution divine. Dans le sentiment de Fénelon, le *pouvoir directif*, admis par Gerson, n'est point un *pouvoir de juridiction*, qui donne au Pape le pouvoir de commander aux princes, ou de les dépouiller de leurs droits, dans l'ordre civil et temporel ; mais uniquement le pouvoir d'interpréter le serment de fidélité, et d'apprendre aux peuples les obligations de conscience qui en résultent (2).

77. — Vers la fin de ce chapitre, Fénelon, expliquant plus à fond la nature de ce *pouvoir directif*, dit qu'en vertu de ce pouvoir, l'*Eglise, consultée par les fidèles, institue et destitue indirectement les rois.* Mais, outre que le sens de ces expressions est suffisamment déterminé par tout ce qui précède dans ce chapitre, Fénelon les explique de nouveau, de manière à prévenir le mauvais sens qu'on pourroit y attacher. « Jamais, dit-il (3), l'Eglise n'a prétendu » avoir le droit de *choisir directement les rois.* » Elle n'exerce ce pouvoir, que d'une manière » *directive et ordinative*, en apprenant, comme » une bonne mère, aux électeurs, qui sont » ceux qu'ils doivent choisir ou rejeter. De » même, elle *juge et destitue indirectement* les » rois déjà établis, en apprenant à ses enfans » qui la consultent, qui sont ceux qui doivent » être déposés ou confirmés dans ce haut rang. » En effet, il n'est rien qui contribue plus » efficacement, ou qui nuise davantage au » salut des peuples, que le bon ou le mauvais » choix des princes. Il est donc nécessaire que » les nations chrétiennes, en instituant ou » destituant leurs princes, *s'appliquent soigneu-* » *sement à observer les préceptes de l'Evangile ;* » et par conséquent, il est du devoir des pas- » teurs, et principalement du souverain Pon- » tife, de *diriger et de conduire les peuples* dans » une affaire si difficile. » Tout ce *pouvoir directif* de l'Eglise se réduit donc, selon l'archevêque de Cambrai, à éclairer la conscience des peuples qui la consultent, à leur donner des avis paternels sur le choix de leurs princes, à rappeler aux électeurs les règles de l'Evangile et celles de la conscience, dans l'institution ou la destitution des souverains, enfin à interpréter le serment de fidélité, et les obligations de conscience qui en résultent. Mais on doit remarquer que, dans ce passage, comme dans tous les autres où il traite cette matière, Fénelon ne dit pas un seul mot qui tende à insinuer, qu'en vertu de ce *pouvoir directif*, l'Eglise peut donner ou ôter proprement le pouvoir temporel, ou dispenser les sujets de l'obéissance à l'égard d'un prince violateur du droit divin ou du droit naturel.

78. — Quelques lecteurs seront peut-être tentés de croire que le *pouvoir directif*, admis par Fénelon, est au fond, sous un nom plus radouci, le *pouvoir indirect*, communément admis par les théologiens ultramontains ; et il faut avouer que plusieurs de ces théologiens semblent expliquer le *pouvoir indirect* de l'Eglise sur le temporel, de manière à le réduire au *pouvoir directif* dont nous venons de parler (4).

Mais il est aisé de montrer la différence qui existe entre ces deux sortes de pouvoirs. En effet, le *pouvoir indirect*, soutenu par les théo-

(1) « Hæc autem potestas, quam Gersonius *directivam* et *or-* » *dinativam* nuncupat, in eo tantùm consistit, quòd Papa, ut- » pote princeps pastorum, utpote præcipuus in majoribus mo- » ralis disciplinæ causis, Ecclesiæ director et doctor, de servando » fidelitatis sacramento populum consulentem edocere teneatur. » De cætero, *nihil est quod pontifices regibus imperare velint,* » *nisi ex speciali titulo, aut possessione aliquâ peculiari, id* » *sibi juris in aliquem regem feudatarium sedis apostolicæ* » *adepti fuerint.* Namque apostolis omnibus, ac proinde Petro » dictum est : *Reges gentium dominantur eorum ; vos autem* » *non sic.* » Page 334.

(2) Il ne sera peut-être pas inutile de remarquer ici, que l'auteur de l'*Essai historique sur la suprématie temporelle du Pape*, ne paroît pas avoir bien saisi le véritable sentiment de Fénelon sur cet article. « Quelque grande que soit l'autorité de » Fénelon, dit-il, (page 392), elle n'a pu nous faire résister à l'é- » vidence, et nous obliger de compter, *parmi les défenseurs* » *du pouvoir indirect*, un auteur qui lui est si formellement » opposé. » Les paroles de Fénelon que nous venons de citer, montrent qu'il ne compte pas Gerson *parmi les défenseurs du pouvoir indirect.*

(3) « Nunquam Ecclesia contendit reges esse a se directè eli- » gendos ; sed tantum hoc munus ad eam pertinet *modo direc-* » *tivo et ordinativo*, eò quòd pia mater electores doceat quinam » sint eligendi aut reprobandi principes. Sic pariter institutos » reges indirectè judicat et destituit, dum filios consulentes do- » cet, quinam sint destituendi vel confirmandi in tanto imperii » fastigio. Reverà nihil est quod ad salutem efficacius conducat, » aut magis officiat saluti, quàm recta vel prava principum in- » stitutio aut destitutio. Quamobrem necesse est ut christianæ » gentes, in instituendis aut destituendis principibus, evange- » licis præceptis quàm maximè obtemperare studeant ; atque » adeò pastorum hoc est officium, ac præcipuè summi Pontificis, » ut gentes in tam arduo negotio dirigant et ordinent. » *Dissert. de auct. summi Pontif.* cap. 27, pag. 336.

(4) Bianchi, *Della potestà e polizia della Chiesa ;* tratt. 1, lib. 1, § 8, n. 1. — Muzzarelli, *Il buon uso della logica ;* op. 21, *Gregorio VII ;* tom. IX, pag. 228 et seq. — *Lettres sur les quatre articles du Clergé de France*, par le cardinal Litta ; Lettre 9e.

logiens ultramontains, est un *pouvoir de juridiction*, fondé sur l'institution divine et sur le droit naturel, en vertu duquel l'Église peut donner ou ôter aux souverains leurs droits et leur autorité, dans l'ordre temporel, et dispenser les sujets de l'obéissance à l'égard d'un prince violateur du droit divin ou du droit naturel. Le *pouvoir directif* n'est point un *pouvoir de juridiction* dans l'ordre temporel, mais un pouvoir purement spirituel, uniquement chargé d'éclairer la conscience des princes et des peuples, sur l'étendue et les bornes de leurs obligations, en matière temporelle. En vertu de ce pouvoir, l'Église ne peut donner ou ôter aux souverains leurs droits et leur autorité, ni dispenser les sujets de l'obéissance à l'égard d'un prince violateur du droit divin ou du droit naturel: mais elle peut seulement diriger, par ses instructions et par ses avis, la conduite des princes et des peuples, en matière temporelle. On trouve un exemple remarquable de ce *pouvoir directif*, dans la conduite de saint Grégoire-le-Grand, sollicitant de l'empereur Maurice la révocation d'une loi sur la milice, qui paroissoit contraire aux intérêts de la religion (1). Le saint Pape, tout en réclamant contre cette loi, et en éclairant, à ce sujet, la conscience de l'Empereur, étoit si éloigné de s'attribuer le droit de régler les choses temporelles, ou de se croire dispensé, en ce cas, d'obéir à l'Empereur, qu'il croyoit avoir *satisfait à son devoir*, en faisant publier, malgré sa répugnance, dans les provinces d'Occident la loi dont il s'agit, comme l'Empereur l'en avoit prié. Le *pouvoir indirect*, admis par les théologiens ultramontains, est tellement propre au Pape et aux conciles, qu'il ne peut être exercé par aucun autre. Le *pouvoir directif* n'est pas tellement propre aux Papes et aux conciles, qu'il ne puisse être exercé par d'autres, quoique avec une moindre autorité. L'histoire de l'Église, au quatrième siècle, nous en offre un exemple remarquable, dans la conduite de saint Ambroise, sollicitant et obtenant de Théodose une loi pour suspendre les exécutions de mort et les confiscations de biens, pendant trente jours après la sentence rendue (2). Le même pouvoir peut être exercé, même par de simples laïques, et généralement par tout homme assez vertueux et assez éclairé pour inspirer à ceux qui le consultent, une entière confiance dans ses décisions. Assurément il n'est jamais venu, et jamais il ne viendra en pensée à qui que ce soit, de voir, dans une pareille décision, un *acte de juridiction sur le temporel*. Aussi nous verrons bientôt (3) que Bossuet lui-même, si opposé au *pouvoir indirect*, admis par les théologiens ultramontains, est bien éloigné de condamner le *pouvoir directif*, dans le sens où l'admet Fénelon. Si donc les théologiens ultramontains consentent à expliquer le *pouvoir indirect* de l'Église et du Pape sur le temporel, dans le sens du *pouvoir directif* dont nous venons de parler, nous croyons pouvoir avancer avec confiance, que toute la dispute est finie entre eux et les théologiens françois, et que Bossuet lui-même n'eût pas refusé de se faire médiateur de la paix entre les deux partis, à cette condition (4).

Quoi qu'il en soit de cette dernière observation, les nouveaux témoignages que nous allons citer, montreront combien l'archevêque de Cambrai étoit éloigné de favoriser la révolte ou la désobéissance, même à l'égard des plus méchans princes.

79. — Dans le XLe chapitre de sa *Dissertation*, il examine l'origine des fâcheuses discussions qui se sont élevées sur l'autorité du saint-siége; et il en trouve la *première cause* dans les dissentions du sacerdoce et de l'empire. « On ne » peut se dissimuler, dit-il (5), que plusieurs » Ultramontains n'aient soutenu qu'il appar-

(1) Fleury, *Hist. eccl.* tome VIII, livre XXXV, n. 31. — Bossuet, *Defensio Declar.* lib. II, cap. 8. — *S. Gregorii Vita recens adornata*; lib. II, cap. 10, n. 1-4 (*S. Greg. oper.*; tom. IV.)

(2) Fleury, *Hist. ecclés.* tome IV, livre XIX, n. 21. — Bossuet *Defensio Decl.* lib. II, cap. 5.

(3) Voyez plus bas, n. 83. On peut voir encore, à l'appui de ce *pouvoir* directif, Pey, *De l'autorité des deux Puissances*; tome 1er, 2e partie, chap. 5, page 317; tome II, 3e partie, ch. 2, art. 4, pages 401 et 402.

(4) Il seroit sans doute à souhaiter que ce moyen de conciliation fût admis par tous les théologiens ultramontains. Nous croyons même que plusieurs l'admettroient sans difficulté; (voyez la *Lettre* déjà citée du cardinal Litta) mais il nous semble que la plupart en sont fort éloignés. Il nous paroît impossible, quoi qu'en dise le P. Mamachi, (*Origines et antiquit. Christian.* tom. IV, pag. 182) d'expliquer ainsi le cardinal Bellarmin, et les auteurs qu'il cite à l'appui de son opinion. (Bellarmin, *De Rom. Pontif.* lib. V, cap. 6.) Plusieurs même de ceux qui paroissent adopter ce moyen de conciliation, en quelques endroits de leurs ouvrages, vont beaucoup plus loin en d'autres endroits, où ils font du *pouvoir indirect* un *véritable pouvoir de juridiction temporelle*; c'est le reproche qu'on peut faire en particulier au P. Mamachi, (*ubi supra*; *confer.* pag. 181, 185, 202, etc.) et à M. de *La Mennais* (*Des Progrès de la révol.* pages 20, etc. 73, etc. Voyez aussi les passages cités plus haut, n. 73.)

(5) « Dissimulari non potest Transalpinos quosdam dixisse, ad » Pontificem ex institutione Christi pertinere, ut reges instituat » et destituat ad arbitrium. Christus, inquiebant, est princeps » regum terræ, Rex regum, et Dominus dominantium; Papa » vero est in terris Christi vicarius; unde, Christi vices gerens, » potest et regibus imperare. At vero Bernardus Eugenium pon- » tificem ita compellabat: *I ergo tu, et tibi usurpare aude*, » *aut dominans apostolatum, aut apostolicus dominatum.* » *Plane ab alterutro prohiberis. Si utrumque simul habere* » *voles, perdes utrumque....* Hinc certe sensim imminuta est » spiritualis auctoritas, dum temporalem sibi arrogare videba- » tur. » *De summi Pontif. auctor.* cap. 40, pag. 388.

» tient au souverain Pontife, par l'institution » même de Jésus-Christ, d'instituer et de destituer les rois à son gré. Jésus-Christ, disoient-» ils, est le prince des rois de la terre, le Roi » des rois, et le Seigneur des seigneurs; le Pape » est le vicaire de Jésus-Christ sur la terre; » il peut donc, comme représentant de Jésus-» Christ, commander aux rois. C'est à ce sujet » que saint Bernard écrivoit au pape Eugène : » *Allez donc maintenant vous arroger hardi-» ment, avec l'apostolat, l'empire temporel.* » *Certes, il faut absolument que vous renonciez* » *à l'un ou à l'autre; car si vous prétendez les* » *réunir, vous les perdrez tous deux*... C'est en » paroissant s'arroger l'autorité temporelle, que » la spirituelle s'est insensiblement affoiblie. »

Enfin le chapitre XLII[e] a pour objet de montrer que la puissance spirituelle, pour se conserver dans son intégrité, doit *renoncer à toute prétention sur le pouvoir temporel : Incolumis servabitur spiritualis potestas, si nulla secularis affectetur*. Tel est le titre de ce chapitre, au commencement duquel Fénelon s'exprime ainsi (1) : « Il n'y a rien que l'Eglise mère, l'E-» glise apostolique, ne puisse obtenir de ses » enfans, pourvu qu'elle ne paroisse pas vou-» loir *s'arroger sur eux une puissance séculière.* » Qu'elle écarte loin d'elle ce déplorable soup-» çon, et tout est sauvé. »

Quoique ces témoignages soient bien suffisans pour mettre dans tout son jour la véritable doctrine de Fénelon, il ne sera pas inutile de remarquer ici, qu'on la trouve également exprimée dans les *Plans de gouvernement* composés, en 1711, pour le Duc de Bourgogne. Ces plans n'offrent, à la vérité, qu'un simple canevas de la doctrine que le duc de Chevreuse devoit expliquer de vive voix à son auguste élève; toutefois, on y trouve exprimée, de la manière la plus forte et la plus précise, l'entière indépendance des princes, dans l'ordre temporel. Voici les principes que Fénelon y établit, sous le titre de *Libertés de l'Eglise Gallicane* : « *Liberté pleine pour le pur temporel, à l'égard* » *du Pape*, pour le Roi et le peuple, pour le » clergé même..... Droit du Roi pour rejeter » les bulles qui usurperoient le temporel (2). »

80. — La même doctrine est de plus en plus expliquée dans l'*Essai sur le gouvernement civil*, composé par le chevalier de Ramsay, d'après les principes de l'archevêque de Cambrai. Rien n'est plus souvent et plus fortement inculqué, dans cet ouvrage, que la nécessité d'obéir aux plus méchans princes, et de respecter même en eux, l'autorité de Dieu. L'auteur va jusqu'à traiter de *faux dévots*, ceux qui osent faire de la religion un prétexte de révolte. « On ne » prétend pas, dit-il (3), justifier la conduite » inhumaine et barbare des souverains qui » foulent le peuple, en levant des impôts exor-» bitans.... Je soutiens seulement que, si l'on » ne peut pas arrêter leurs excès par des voies » légitimes, et compatibles avec l'ordre et la » subordination, il faut les souffrir en pa-» tience... Rien n'est plus affreux que la tyran-» nie, quand on n'envisage que les tyrans; » mais cette difformité disparoît, quand on re-» garde la suprême Providence, qui se sert de » leurs désordres passagers, pour accomplir son » ordre éternel. *Ce seroit donc se révolter contre* » *Dieu même*, que de se révolter contre les puis-» sances qu'il a établies, quand même elles » abusent de leur autorité. Cette réflexion nous » mène naturellement à considérer si la reli-» gion peut être un prétexte de révolte. Les » *faux dévots* de toutes les religions et de toutes » les sectes crient tous, d'une voix commune : » *Religio sancta, summum jus.* Cette opinion » vient d'une fausse idée de religion. » Dans un autre endroit, l'auteur s'attache à prouver que, dans le cas même où le prince ordonne quelque chose contre la loi divine ou la loi naturelle, jamais on ne peut lui opposer une *résistance active*, en se révoltant contre lui; mais on doit se borner à la *résistance passive*, qui consiste simplement à ne pas faire ce qu'il or-

(1) « Nihil est etiamnum quod pia mater, sedes apostolica, » apud filios consequi non valeat, modò *nihil sæcularis in eos* » *potestatis sibi arrogare videatur*. Procul esto suspicio hæc » infelicissima : et omnia adhuc nobis integra supersunt. » *Ibid.* cap. 42. pag. 394.

(2) *Œuvres de Fénelon*; tome XXII, page 587. C'est ici le lieu de remarquer une légère différence qui se trouve entre le manuscrit original de cet article, et le texte que nous avons publié dans ce XXII[e] tome des *Œuvres de Fénelon*, d'après le tome IV de l'*Histoire de Fénelon*, édition de 1817. A la suite de ce mots : *des Eglises des nations*, (tome XXII des *Œuvres*; p. 586, ligne 3[e]) voici ce qu'on lit dans le manuscrit original : « Puis-» sance (de Rome) sur le temporel. — *Directe*, absurde et per-» nicieuse. — *Indirecte*, évidente, quoique faillible, quand elle » est réduite à décider sur le serment par consultation : mais » déposition n'en suit nullement. » Il est à présumer que le cardinal de Bausset crut devoir supprimer ce passage, par le même motif qui lui fit garder le silence le plus absolu sur la *Dissertation* de Fénelon, *concernant l'autorité du souverain Pontife*. Nous tenons de la propre bouche du cardinal, que cette réserve lui étoit alors imposée, par la politique ombrageuse du gouvernement impérial, et par la crainte des mauvaises interprétations que des esprits ardens et peu attentifs pourroient donner au sentiment de Fénelon. Il est évident que ce dernier inconvénient n'est plus à craindre, après les développemens que nous venons de donner, au sentiment de Fénelon, d'après ses propres écrits. La *puissance indirecte* qu'il attribue au souverain Pontife sur le temporel des rois, n'est point un *pouvoir de juridiction*, mais un *pouvoir purement directif*, dans le sens que nous venons d'expliquer.

(3) *Essai sur le Gouv. civil*; chap. 10, page 376.

donne. « Tels sont, dit-il (1), les sentimens de » tous les grands hommes de l'ancienne et de » la nouvelle loi ; telle a été la doctrine des pro- » phètes et des apôtres : telle fut enfin la con- » duite de tous les héros du christianisme dans » les premiers siècles. Durant sept cents ans » après Jésus-Christ, on ne voit pas un seul » exemple de révolte contre les empereurs, sous » prétexte de religion. Il y a donc une confor- » mité parfaite entre les lumières des saintes » Écritures, et les idées que nous avons don- » nées de la politique. »

81.—Pour peu qu'on lise attentivement ces divers témoignages, on ne pourra s'empêcher d'en conclure que, dans le sentiment de Fnelon :

1° La puissance spirituelle ne possède, par sa nature et son institution, *aucun pouvoir de juridiction sur les princes, dans l'ordre temporel*, aucun droit de leur donner ou de leur ôter proprement le pouvoir temporel;

2° Que l'opinion qui attribue cette juridiction à la puissance spirituelle, est tout à la fois contraire à l'Ecriture, à la tradition, à l'intérêt de l'Eglise, et à celui de la religion ;

3° Que le pouvoir de déposer les rois, exercé autrefois par la puissance spirituelle, n'étoit fondé sur aucun point de la *doctrine catholique*, sur aucun principe de droit divin ou de droit naturel, qui attribue à la puissance spirituelle un *pouvoir de juridiction sur les princes, dans l'ordre temporel ;* mais sur une institution purement humaine, sur des principes de *droit public* alors en vigueur, et *qui s'étoient peu à peu introduits parmi les peuples catholiques;* principes inconnus aux premiers siècles de l'Eglise, selon Fénelon, et dont il ne suppose aucunement la permanence ;

4° Que, dans le temps même où ces principes étoient en vigueur, *l'Eglise*, à proprement parler, *n'instituoit et ne destituoit point les princes temporels* (à moins d'avoir acquis ce droit sur eux par un titre spécial, comme dans le cas du *fief*) *;* mais se contentoit de répondre à la consultation des peuples, qui lui demandoient à quoi ils étoient tenus en conscience, *à raison de leur serment*, et des *maximes qui s'étoient peu à peu introduites parmi les peuples catholiques*.

82. — Si l'on a bien saisi la suite et l'enchaînement des principes de Fénelon, sur cette matière, on conviendra sans peine, qu'ils ne diffèrent aucunement de ceux du clergé de France, et de Bossuet en particulier. En effet, on reconnoit, de part et d'autre, que *la puissance spirituelle ne possède, par sa nature et son institution, aucune juridiction sur les princes, dans l'ordre temporel, aucun pouvoir de les instituer ou de les destituer.* Il est vrai que le premier article de la *Déclaration* de 1682, uniquement dirigé contre l'opinion qui attribue à l'Eglise et au souverain Pontife ce *pouvoir de juridiction*, ne dit rien du *pouvoir directif* dont parle Fénelon, ni de cette *ancienne discipline* ou de ces maximes de *droit public*, au moyen desquelles l'archevêque de Cambrai croit pouvoir expliquer la conduite des souverains Pontifes, qui ont autrefois déposé les princes. Mais on doit remarquer que cette partie de la doctrine de Fénelon n'est pas incompatible avec le premier article de la *Déclaration*, et qu'elle a été admise par les auteurs les plus opposés aux sentimens ultramontains.

83. — Bossuet lui-même ne fait pas difficulté d'admettre le *pouvoir directif* de l'Eglise et du souverain Pontife, dans le sens où l'explique Fénelon, c'est-à-dire, le pouvoir de donner aux peuples des conseils et des avis paternels, sur l'institution et la destitution des princes temporels, le pouvoir même d'interpréter le serment de fidélité et les obligations de conscience qui en résultent. C'est ce que l'évêque de Meaux explique assez au long, dans le second livre de la *Défense de la Déclaration*, à l'occasion de la réponse du pape Zacharie aux François, sur la déposition de Childéric. « Quand » nous lisons, dit-il (2), que Pépin fut substitué » à Childéric, par l'autorité de Zacharie, ce » seroit un excès manifeste et ridicule de pré- » tendre que cette substitution ne se fit point

(1) *Essai sur le Gouv. civil* ; chap. 18, page 464.

(2) « Cùm audimus auctoritate Zachariæ Pipinum Childerico » fuisse substitutum, nisi intelligamus *consilio* id, non *imperio* » factum, omnino nimii, adeoque vani sumus.... Summa est : » *Deposuisse* (Zachariam), id est, deponendum consensisse, » suasisse, consuluisse, idque volentibus : jam *consilium a* » *Papa, ut a viro sapiente ac patre spirituali exquisitum* ; at » si pro imperio aliquid *decrevisset*, nunquam permissuros » fuisse barones regni Franciæ .. Neque tamen negamus *justæ* » *decisionis* loco fuisse profectum a tanta sede, ex ipsa totius » gentis consultatione, responsum. Sed aliud est datum ambi- » gentibus, gravissima etiam auctoritate, *consilium* ; aliud pro » latum de rebus civilibus ordinandis pro potestate *decretum* . » Non id factum est, ut Pontifex *regnum adimeret aut daret*, » sed ut *declararet* adimendum vel dandum ab iis quibus id » juris competere judicasset. . . Sed si vel maxime adversariis » concedimus Francos *jurejurando* a Zacharia *exsolutos*, nihil » hoc ad propositum. Esto enim Franci,... tanquam *ad caute-* » *lam*, ut aiunt, et propter ipsam jurisjurandi reverentiam, a » Zacharia petierint *ut declararet* illud esse irritum, eaque re- » ligione rite exsolutos Francos ; ..quid hoc ad quæstionem nos- » tram ? An id propterea extorquebant, ut pontifex principem » pleno imperii jure gaudentem dejiceret, aut populos nihil tale » cogitantes jurejurando solvere posset ?... Nihil est absurdius. » *Defensio Declar.* part. I, lib. II, cap. 33, 34. *Edit. Versal.* tom. XXXI, pag. 521, 528, 530.

» par un simple *conseil*, mais par un *ordre* du » souverain Pontife... Zacharie déposa Childéric, c'est-à-dire, consentit à sa déposition, » l'insinua, la conseilla aux François qui la » souhaitoient. *Ils avoient demandé conseil au » Pape, comme à un homme sage, et à leur père » spirituel.* Mais, s'il eût prétendu *faire un » décret* sur cette matière, jamais les barons du » royaume de France ne l'eussent permis... » Toutefois nous ne nions pas qu'on n'ait regardé *comme une juste décision*, la réponse du » saint-siége consulté par la nation françoise. » Mais autre chose est *un conseil donné par une » autorité très-grave, en réponse à une consultation;* autre chose *un décret dressé pour » statuer sur des objets civils, en vertu d'un » pouvoir naturel*.... La réponse du Pape n'avoit pas pour objet, *d'ôter ou de donner la puissance royale, mais de déclarer qu'elle devoit » être ôtée ou donnée par ceux auxquels le souverain Pontife reconnoissoit ce droit*... Enfin, » quand nous accorderions à nos adversaires, » que les François *ont été déliés de leur serment* par le pape Zacharie, cela ne fait rien à » la question (agitée entre les théologiens françois et étrangers.) Supposons en effet que » les François... pour plus grande sûreté, et » par respect pour leur serment, aient prié le » Pape de *déclarer ce serment nul, et les François absous de ce lien;*... qu'est-ce que cela » fait à notre question? Nos adversaires prétendront-ils pour cela que le souverain Pontife puisse déposer un prince jouissant de tous » ses droits, ou absoudre de leur serment les » peuples qui ne songent même pas à s'en » dégager? Rien ne seroit plus absurde que » cette prétention. » On peut voir, dans l'ouvrage même de Bossuet, le développement de ce passage, qui, sans employer les mots de *pouvoir directif*, autorise au fond ce pouvoir, de la manière la plus formelle (1).

Ce passage, au reste, n'est pas le seul où Bossuet se montre favorable au pouvoir dont il s'agit. On peut citer encore, à l'appui de ce pouvoir, les réflexions de l'évêque de Meaux, sur la requête présentée par Charles-le-Chauve au concile de Savonière, en 859, et dans laquelle ce prince reconnoît expressément, qu'il peut être déposé du trône *par le jugement des évêques* (2). Voici les réflexions de Bossuet, sur cette partie de la requête de Charles-le-Chauve: « Nous n'examinons point, en ce moment, si » les rois peuvent descendre du trône *par l'autorité des évêques, considérés comme interprètes de la volonté divine;* ce qui toutefois » ne paroît guère convenable; mais nous examinons si les évêques ont droit de prononcer » *par eux-mêmes*, un jugement pour détrôner » les rois (3). »

84. — Bossuet ne se prononce pas moins ouvertement, en faveur des *droits de suzeraineté* que le saint-siége a possédés autrefois sur plusieurs Etats de l'Europe. « Nous savons assez, » dit-il (4), que *les souverains Pontifes et tout » l'ordre ecclésiastique, tiennent de la concession » des princes, et d'une longue possession, des » biens, des droits et des souverainetés aussi légitimement acquis que les propriétés les plus inviolables parmi les hommes. Bien plus, si l'on » soutient que les souverains Pontifes ont acquis sur l'empire Romain-Germanique, par » l'usage, la coutume, ou une possession légitime, un droit égal, ou même supérieur, ou » semblable, en quelque manière, à celui qu'ils*

(1) A l'appui des réflexions de Bossuet sur la déposition de Childéric, on peut consulter l'*Abrégé de l'Hist. de France*, rédigé par le Dauphin sous la direction de Bossuet; année 745. — Fleury, *Hist. ecclés.* tome IX, livre XLIII, n. 1. — *Hist. de l'Eglise Gallic.* tome II, année 752. — Daniel, *Hist. de France*; tome I, année 750.

L'authenticité de la décision du pape Zacharie, dont il est ici question, a été fortement contestée, à la fin du dix-septième siècle, par les Pères Lecointe et Noël Alexandre. Cette décision, selon eux, ne se trouve que dans des chroniques sans autorité, et dont les plus anciennes ont été supposées ou altérées par des faussaires, dévoués à la dynastie carlovingienne. (Lecointe, *Annales ecclesiastici Francorum*; tom. V, anno 752. — Noël Alexandre, *Hist. eccles. Dissertatio* 2 *in sæculum octavum.*) Mais l'opinion de ces auteurs a trouvé peu de partisans Elle a été solidement réfutée par le P. Pagi, Mabillon, et plusieurs autres. Voyez Pagi, *Critica in Annales Baronii*, ad annos 751 et 752. — Mabillon, *Annales Bened.* tom. II, lib. 22, n. 43 et 55. — *Recueil de pièces d'histoire et de littérature*, (par l'abbé Granet et le P. Desmolets) tome Ier. — Mamachi, *Origines et antiquitates Christianæ*; tom. IV, pag. 224, etc.

(2) Labbe, *Conciliorum* tom. VIII, pag. 672. — Baronii *Annales*; tom. X, anno 859.

(3) « Non enim quærimus utrùm reges arbitrio episcoporum, » tanquam divini numinis interpretum, abdicare possint; quod » tamen vix aut ne vix quidem expedit; sed utrùm episcopi, » judicio dato, reges solio deturbare possint. » Bossuet, *Defens. Declar.* lib. II, cap. 43, 3e alinea. Voyez aussi le livre Ier du même ouvrage; sect. 2, chap. 35, dernier alinéa.

(4) « Nos enim satis scimus, *Romanis pontificibus et sacer» dotali ordini, regum concessione, ac legitimâ possessione, » bona quæsita, jura, imperia ita haberi ac possideri, uti » quæ inter homines optimo jure habentur ac possidentur.... » At si contendant Romanis Pontificibus, quale in utrâque » Siciliâ, aut in Sardiniâ, aliisque fortè regnis, tale sibi, » aut majus etiam, aut aliquatenus simile, usu, consuetu» dine, possessione legitimâ, in imperio Romano-Germanico » ordinando, quæsitum esse jus:* illud Germani, et quorum » interest omnes, et juris civilis interpretes quærant, et decidant » utcumque libuerit: nihil hæc ad nos pertinent; neque ullam, » ea de re, quæstionem movet clerus Gallicanus. Id enim tantum » declarat, *reges et principes, in temporalibus, nulli eccle» siasticæ potestati, Dei ordinatione, subjici, neque auctori» tate clavium Ecclesiæ directè vel indirectè deponi, aut » illorum subditos à fide atque obedientia, ac præstito fide» litatis sacramento, solvi posse.* » *Def. Decl.* lib. I, sect. 1, cap. 16, pages 272, 273.

» *avoient acquis sur les Deux-Siciles, la Sardaigne, et peut-être encore d'autres royaumes;* » nous laissons l'examen et la décision de ce » point aux Allemands, et à tous ceux qu'il intéresse, et aux interprètes du droit civil. Quant » à nous, cette question nous est tout-à-fait » étrangère: et le clergé de France ne la touche » aucunement : car il se borne à déclarer, *que* » *les rois et les princes ne sont soumis à aucune* » *puissance ecclésiastique, dans l'ordre temporel,* » *par l'ordre de Dieu; qu'ils ne peuvent être* » *déposés ni directement ni indirectement, en* » *vertu du pouvoir des clefs de l'Eglise; enfin* » *que leurs sujets ne peuvent être déliés, en* » *vertu de ce pouvoir, de la foi, de l'obéissance,* » *et du serment de fidélité qui les attachent à* » *leur prince.* »

Dans la suite du même ouvrage, Bossuet se prononce encore plus fortement, en faveur des anciens droits du saint-siége sur l'Empire, et sur plusieurs autres états. Voici comment il s'exprime en particulier, à l'occasion des démêlés de Philippe-le-Bel avec Boniface VIII : « Tandis que l'Allemagne (1), l'Angleterre, et » d'autres pays s'étoient *soumis au Pape pour le* » *temporel*, les François croyoient que la dignité et la liberté du royaume de France » avoient été maintenues par nos rois, au-dessus de celles des autres royaumes. Egalement chrétiens et puissans, les rois de France » étoient plus soumis que personne au souverain Pontife, dans les choses spirituelles; » mais à l'égard du temporel, ils ne s'étoient » aucunement soumis à son autorité. »

85. — Quant aux *maximes du moyen âge, sur les effets temporels de l'hérésie et de l'excommunication*, il est vrai que Bossuet blâme hautement l'opinion qui représente ces maximes comme fondées sur le *droit divin*; mais il est bien éloigné de blâmer l'opinion qui les regarde comme fondées sur le *droit public* alors en vigueur. Il reconnoît même expressément que, dans ces anciens temps, l'Eglise a souvent agi d'après ces maximes, *du consentement et par la concession des princes eux-mêmes.* C'est ainsi qu'il explique en particulier la peine de déposition et les autres peines temporelles, décernées contre les princes hérétiques, dans le troisième et le quatrième conciles de Latran. « Toutes ces dispositions, dit-il, ne » se faisoient point en vertu du pouvoir des » clefs, mais *par la concession des princes,* » sans laquelle de pareils décrets eussent été » nuls (2)... Si donc plusieurs princes reconnoissoient alors *qu'ils pouvoient être déposés* » *par l'Eglise*, pour les crimes d'hérésie et » d'apostasie) ce n'est pas qu'ils reconnussent » dans les évêques aucun pouvoir de régler les » choses temporelles; mais ces princes poussoient la haine de l'hérésie jusqu'à se soumettre volontiers aux peines les plus rigoureuses, s'ils étoient assez malheureux pour » s'en laisser infecter (3). »

Ailleurs, Bossuet reconnoît expressément, avec le plus grand nombre des historiens (4), que, dès le temps de Grégoire VII, *la persuasion générale des hommes pieux et éclairés* attachoit à l'excommunication la perte de toute dignité même temporelle. « Ce raisonnement, » (tiré de l'obligation de fuir les excommuniés) » dit Bossuet, avoit tellement frappé *les hommes* » *pieux et éclairés,* du temps de Grégoire VII, » qu'ils renoncèrent à l'obéissance de l'empereur Henri IV, excommunié par ce pontife..... » *On avoit coutume* alors d'insister fortement sur » la loi qui défend le commerce avec les excommuniés;..... et c'étoit la principale raison, » apportée par ceux qui renonçoient à l'obéissance de l'Empereur (5). »

Il est vrai que Bossuet, dans les endroits que

(1) « Huc accedit quod, cum Germani, Angli, aliique *in temporalibus colla subdidissent*, Franci existimabant super alia » regna hujusce regni dignitatem ac libertatem à regibus ac » majoribus suis fuisse defensam; quippe qui, christianissimi » paritenque fortissimi, in spiritualibus quidem Romano Pontifici maxime omnium paruerant, in temporalibus vero minime » omnium huic potestati se obnoxios fecerant. » *Def. Declar.* part. I, lib. III, cap. 24, pag. 682. Voyez, dans le même ouvrage, le 9e chapitre du IVe livre. Nous verrons ailleurs les raisons qui ont fait dire à Bossuet que la France avoit conservé son indépendance. (Voyez l'*Appendice* de cette quatrième partie, n. 50.)

(2) « Ergo hæc demonstravimus,... quæ a sacris conciliis œcumenicis, circa temporalia, decreta sint, nunquam auctoritate » clavium facta esse; nunquam adscriptum eâ auctoritate fieri, » imo explicatum fieri, *mutuatâ à regibus potestate;* neque » unquam ea decreta, nisi *consensu principum* valuisse. » *Def. Declar.* lib. IV, cap. 17, n. 13; tom. XXXII, pag. 71. C'est principalement dans ce quatrième livre, que Bossuet discute et explique les faits dont nous parlons ici. On peut consulter aussi là-dessus l'ouvrage intitulé : *Essai historique et critique sur la suprématie temporelle du Pape et de l'Eglise*, par M. l'abbé Affre, vicaire général du diocèse d'Amiens. *Paris*, 1829, *in*-8°. L'auteur adopte pleinement cette explication de Bossuet, et la confirme par de nouvelles observations. Voyez en particulier les chapitres 16, 17, 18, etc.

(3) « Quod ergo quidam forte principes se, propter eas causas » (hæresis atque apostasiæ), *deponi posse concesserint*; id non » oritur ex ulla potestate quam in pontificibus agnoscant, ad ordinanda temporalia; sed quod hæresim detestati, omnia in se » ultrò permittant, si eâ se peste inficiant. » *Def. Declar.* lib. IV, cap. 18, pag. 73.

(4) Voyez l'*Appendice* de cette 4e partie : n. 17, 24, etc.

(5) « Hoc illud argumentum est, quo uno, Gregorii VII temporibus, *viros bonos doctosque* permotos fuisse videbimus, ut » ab Henrici IV regis excommunicati obedientia recederent.... » *Solebant* autem, his temporibus, vehementissime urgere, quod » excommunicatos vitare debeamus;... eaque se ratione maxime » tuebantur, qui regem respuebant. » *Def. Declar.* lib. I, sect. 2, cap. 24, pag. 318; lib. III, cap. 4, pag. 587, *et alibi passim.*

nous venons de citer, regarde comme une *erreur manifeste,* la persuasion où l'on étoit alors, sur l'obligation de fuir les excommuniés; mais ce reproche tombe uniquement sur l'extension excessive que quelques-uns vouloient donner à cette obligation, en l'étendant aux actes mêmes les plus indispensables de la vie, tels que le boire et le manger. Bossuet est si éloigné de regarder comme une *erreur manifeste,* la persuasion où on étoit alors de l'obligation de fuir les excommuniés, en ce qui regarde l'exercice de leurs droits et de leurs emplois civils, qu'il suppose clairement la légitimité de cet usage, *en tant qu'il étoit fondé sur la loi civile et sur le consentement des princes.* « Suivant les témoignages de l'Evangile et des apôtres, dit-il, un excommunié est banni de la » société humaine, en tant que cette société » concerne les bonnes mœurs; mais il conserve » tous les droits que lui donne la loi civile, *à » moins que la loi elle-même ne l'ait réglé autrement.* Si, dans la suite, les excommuniés » ont été regardés comme infâmes, intestables, » et inhabiles à certaines fonctions de la vie civile, jusqu'à ce qu'ils fussent rentrés dans le » devoir, cela est venu de ce que *les princes » chrétiens ont conformé leurs lois,* autant qu'il » leur a été possible, *à la règle des bonnes » mœurs, et à la discipline évangélique;* et non » de ce que l'excommunication prive *par elle-même* de quelque droit, ou de quelque bien » temporel (1). »

Il résulte clairement de ces témoignages, que le sentiment de Bossuet sur le *droit public du moyen âge,* relativement à la déposition des princes temporels, ne diffère pas au fond de celui de Fénelon.

86.—Il ne s'agit pas ici d'examiner comment l'évêque de Meaux a pu concilier avec des sentimens si modérés, la sévérité avec laquelle il blâme, dans le cours du même ouvrage, la conduite des souverains Pontifes qui ont autrefois déposé des princes temporels (2). Il suffit à notre but, d'avoir montré combien l'évêque de Meaux, malgré son opposition manifeste aux maximes ultramontaines, se montre favorable aux explications les plus propres à justifier, pour le fond, la conduite de ces Pontifes. Nous remarquerons seulement, que la sévérité avec laquelle il s'exprime, sur ce sujet, en plusieurs endroits du même ouvrage, tient vraisemblablement aux circonstances fâcheuses dans lesquelles cet ouvrage fut composé, et qui durent naturellement communiquer à son style, du moins dans le premier travail de la rédaction, une certaine empreinte d'amertume et de vivacité. Bossuet lui-même paroît l'avoir senti; on sait en effet que, pendant les dernières années de sa vie, il s'appliqua avec ardeur, et à diverses reprises, à revoir cet ouvrage, dans le dessein d'en adoucir la forme, et d'en faire disparoître tout ce qui pouvoit blesser les égards et les ménagemens dus au saint-siége. Il est également certain que, malgré les corrections et les adoucissemens qu'il avoit cru devoir faire à son premier travail, il ne jugea pas à propos de le publier; il désiroit même qu'il ne le fût jamais, dans la crainte que cette publication ne réveillât de fâcheuses querelles avec la cour de Rome, et ne lui attirât à lui-même les anathêmes du saint-siége (3).

87.—Quoi qu'il en soit de ces dernières observations, il seroit sans doute curieux d'examiner si l'on trouve, dans l'histoire du moyen âge, quelques preuves de ce *droit public,* ou de ces anciennes *Maximes,* au moyen desquels Bossuet et Fénelon croient pouvoir expliquer la conduite des souverains Pontifes qui ont autrefois déposé des princes temporels. L'examen approfondi de cette question nous conduiroit beaucoup trop loin. Mais son importance nous a engagé à en faire le sujet d'un ouvrage particulier, dont la première édition, publiée en 1842, sous le titre de *Pouvoir du Pape au moyen age* (*in*-8°), fut jointe en même temps, en forme d'*Appendice,* à la première édition de cette *Histoire littéraire.* La même question ayant été traitée avec beaucoup plus de développement dans la seconde édition du *Pouvoir du Pape* (*Paris,* 1845, *in*-8°), nous croyons utile de donner le résumé de cette discussion, d'après ce dernier ouvrage, dans l'*Appendice* de cette nouvelle édition de l'*Histoire littéraire de Fénelon* (4).

88. — II. On ne trouve pas, il est vrai, le même accord entre les deux prélats, sur l'é-

(1) « Ergo excommunicatus, evangelica atque apostolica auctoritate, humanæ societatis exsors est, quatenus humana societas ad bonos spectat; manentque integra, quæ civili lege » continentur, *nisi aliter lex ipsa caverit.* Quod autem postea, » inter christianos, excommunicati, nisi resipiscant, sint infa- » mes, intestabiles, ad quædam vitæ civilis officia inhabiles; id » ex eo ortum est, quod *christiani principes,* quoad fieri potest, » *leges suas ad bonos mores atque evangelicam disciplinam » aptent,* non quod excommunicatio *per se* ullo temporali jure » bonoque privet. » *Def. Declar* lib. I, sect. 2, cap. 22, p. 345.

(2) Bossuet. *Def. Declar.* lib. I, sect. I. cap. 7; lib. III. cap. 9, 10, *et alibi passim.*

(3) *Hist. de Bossuet;* tome II, livre VI; *Pièces justific.* n. I. p. 393, 394, 418, 419.—*Nouv. Opusc. de Fleury;* 2e *édit.* p. 295.

(4) Voyez l'*Eclaircissement* placé à la suite de cette *quatrième partie.*

tendue et les bornes de l'*autorité spirituelle du souverain Pontife*. Toutefois leur opposition, sur ce point, dans la pratique surtout, est-elle aussi grande qu'on le suppose communément? Pour mettre le lecteur à même d'en juger, nous allons exposer ici, en peu de mots, leurs véritables sentimens, sur la question de *l'infaillibilité du saint-siége*, la plus importante de celles qui furent agitées dans l'assemblée de 1682.

89. — Fénelon, il est vrai, admet cette infaillibilité, avec la plupart des théologiens étrangers; mais il y met plusieurs restrictions très-importantes (1). 1° Il rejette d'abord le sentiment de Bellarmin et de plusieurs autres, qui soutiennent l'*infaillibilité du Pape, considéré même comme docteur particulier*. 2° Il n'attribue point, dans tous les cas sans exception, l'*infaillibilité au souverain Pontife, considéré même comme chef et premier pasteur de l'Eglise*, mais seulement *dans le cas où il adresse à toute l'Eglise une définition de foi*, *avec le consentement du siége apostolique*, c'est-à-dire, du clergé de l'Eglise Romaine, qui reconnoît le successeur de saint Pierre pour son évêque particulier. Ainsi, dans le sentiment de Fénelon, la définition du Pape, même considéré comme chef de toute l'Eglise, n'est pas infaillible, à moins qu'elle ne réunisse trois conditions, savoir : 1° qu'elle soit adressée à toute l'église; 2° qu'elle soit donnée par le Pape comme un *décret de foi*; 3° qu'elle soit publiée avec le consentement du siége apostolique, au sens où nous venons de l'expliquer.

90. — Pour l'intelligence de cette dernière condition, il est important de remarquer la distinction que Fénelon, avec plusieurs célèbres théologiens (2), fait ici, entre le *saint-siége et le Pape qui l'occupe*. Selon lui, *le caractère de fondement, de centre et de chef de la communion catholique*, n'appartient pas proprement *à la personne du Pape*, en vertu des promesses faites à saint Pierre, mais *au siége de saint Pierre*, c'est-à-dire, au clergé de l'Eglise Romaine, qui reconnoît le successeur de saint Pierre pour son évêque particulier: d'où Fénelon conclut que le saint-siége, ou le clergé de l'Eglise Romaine, séparé de la personne du Pape, conserve toujours le privilége de l'infaillibilité, dans le cas de la vacance du saint-siége, ou d'un Pape douteux, ou d'un Pape notoirement hérétique (3).

91. — Fénelon pense que l'infaillibilité du saint-siége, ainsi restreinte, n'est pas seulement établie par l'Ecriture et la tradition, mais qu'elle est *implicitement* admise par les théologiens françois, qui ne font pas difficulté de reconnoître que le saint-siége, par l'institution même de Jésus-Christ, doit être à jamais *le fondement*, *le centre et le chef de la communion catholique* (4).

92. — Bossuet, comme on l'a vu plus haut (5), étoit bien éloigné de contester ce principe; mais il ne croyoit pas qu'on pût en tirer aucune conséquence en faveur de l'infaillibilité du saint-siége. Selon lui, ce siége, considéré dans la personne de ses Pontifes, peut absolument errer, même dans un décret de foi adressé à toute l'Eglise; mais *il ne peut errer avec l'obstination qui fait le propre caractère de l'hérésie*; la foi de ce siége peut bien chanceler, dans quelques-uns de ses Pontifes : mais elle ne peut manquer dans leur succession; «et il n'arrivera » jamais que les successeurs de Pierre, c'est-à- » dire, la succession entière des Pontifes Ro- » mains, le siége auquel ils président, et l'E- » glise particulière qu'ils sont chargés d'instruire » et de gouverner, soient séparés de la vraie » foi (6). » Ce privilége, que Bossuet appelle *indéfectibilité*, est assuré au saint-siége, par la promesse que Notre-Seigneur a faite à saint Pierre, que *sa foi ne manquera jamais*, et par les autres témoignages de l'Ecriture et de la tradition, qui nous obligent de reconnoître, que *le saint-siége doit être à jamais le fondement*, *le chef et le centre de la catholicité*.

(1) *Diss. de auct. summ. Pont.* cap. 1. 2, 3, 46. Voyez aussi. *Appendix dissert. Epist.* 4, § 1.

(2) Nous indiquerons un peu plus bas (n. 95, 96) quelques témoignages de Bossuet, à l'appui de cette distinction. Plusieurs théologiens la font dans le sens de Fénelon, c'est-à-dire, en ce sens que la définition du Pape, même considéré comme chef de toute l'Eglise, n'est pas absolument infaillible, à moins qu'il ne la publie *avec le consentement du clergé de l'Eglise Romaine*. Bossuet, dans la *Défense de la Déclar.* (liv. x, ch. 11) attribue ce sentiment au card. *de Turrecremata* et à quelques autres. Voyez aussi Tournely, *De Ecclesia*; tome II, p. 125, 126, 132. — Billuart, *De Regul. fid.* Dissert. 4, art. 5, § 1, *nota* 3°.

(3) *Dissert.* cap. 2, 26 et 29, pag. 258. 331. 348. — *Appendix dissert. Epistola* 4. § 1, n. 1 et 3. La permanence du *centre de l'unité, dans le clergé de l'Eglise Romaine, pendant la vacance du saint-siége*, est, à certains égards, une suite naturelle de la constitution de l'Eglise, qui est une *monarchie élective*. (Bellarm. *De Rom. Pont.* lib. I. — Pey, *De l'autorité des deux Puissances*; tome II, p. 193, etc.) Dans un état ainsi constitué, le *centre du gouvernement* subsiste, pendant la vacance du trône, dans le corps des Electeurs, auxquels appartient le choix du souverain. L'usage de l'Eglise, pendant la vacance du saint-siége, est conforme à ce principe; car les théologiens enseignent communément, que la juridiction du Pape subsiste, alors, *dans le clergé de l'Eglise Romaine*, représenté par le collège des cardinaux, à qui appartient l'élection du souverain Pontife, d'après les lois de l'Eglise. (Voyez, à ce sujet, l'abbé Pey, *ibid.* pag. 116. — De la Hogue, *De Ecclesia*; page 403.) Ce qu'il y a de particulier dans le sentiment de Fénelon, c'est qu'il conclut de ce principe, la permanence de l'infaillibilité, dans le clergé de l'Eglise Romaine, pendant la vacance du saint-siége. Nous ne connoissons aucun autre théologien qui soutienne ce sentiment.

(4) *Dissert.* cap. 3, 5 et 8.

(5) Voyez plus haut, § 1er, n. 69.

(6) *Def. Declar.* lib. x, cap. 4, dernière phrase.

93. — Fénelon lui-même nous apprend que Bossuet soutint avec chaleur cette doctrine, dans une dispute qui s'éleva entre lui et l'évêque de Tournai, pendant l'assemblée de 1682, au sujet de la rédaction des quatre articles de la *Déclaration.* « Il est constant par les promesses, » disoit l'évêque de Meaux, qu'il n'arrivera ja- » mais au siége apostolique (comme il est arrivé » à d'autres Eglises) de tomber dans le schisme » et l'hérésie. Car si ce siége venoit à errer sur » la foi, ce ne seroit pas avec obstination et » opiniâtreté : les autres églises le ramèneroient » bientôt au véritable sentier de la foi : aussitôt » qu'il apercevroit son erreur, il la rejeteroit... » La foi de Pierre ne manqueroit point dans » son siége, parce que très-constamment ce siége » voudroit adhérer à la très-pure foi de toutes » les églises de sa communion ; il n'erreroit pas » avec opiniâtreté; il ne romproit jamais le lien » de la communion; il seroit toujours d'esprit » et de cœur catholique, et par conséquent *ne* » *seroit jamais hérétique* (1). »

94. — Quelques mois avant cette discussion, l'évêque de Meaux avoit solennellement proclamé les mêmes principes, dans la première partie de son *Discours sur l'unité de l'Eglise*, prononcé à l'ouverture de l'assemblée de 1681, et qu'on peut regarder comme l'expression fidèle des sentimens de l'Eglise Gallicane, à cette époque (2). « L'*Eglise Romaine*, disoit-il, ensei- » gnée par saint Pierre et ses successeurs, *ne* » *connoît point d'hérésie*... Les hérésies ont pu » y passer, mais non pas y prendre racine. » Que, contre la coutume de tous leurs prédé- » cesseurs, un ou deux souverains Pontifes, » ou par violence, ou par surprise, n'aient » pas assez constamment soutenu, ou assez » pleinement expliqué la doctrine de la foi : » consultés de toute la terre, et répondant du- » rant tant de siècles à toutes sortes de questions » de doctrine, de discipline, de cérémonies; » qu'une seule de leurs réponses se trouve notée » par la souveraine rigueur d'un concile écu- » ménique ; ces fautes particulières n'ont pu » faire aucune impression dans la chaire de » saint Pierre. Un vaisseau qui fend les eaux, » n'y laisse pas moins de vestiges de son pas- » sage. C'est Pierre qui a failli, mais qu'un re- » gard de Jésus ramène aussitôt, et qui, avant » que le Fils de Dieu lui déclare sa faute future, » assuré de sa conversion, reçoit l'ordre *de* » *confirmer ses frères*... Ainsi, l'Eglise Ro- » maine est toujours vierge; *la foi Romaine est* » *toujours la foi de l'Eglise;* on croit toujours » ce qu'on a cru; la même voix retentit par- » tout; et Pierre demeure, dans ses succes- » seurs, le fondement des fidèles. C'est Jésus- » Christ qui l'a dit; et le ciel et la terre passe- » ront plutôt que sa parole. »

95. — C'est ce que Bossuet explique plus à fond, dans la *Défense de la Déclaration,* où il établit expressément, que *la foi de saint Pierre est indéfectible dans son siége, et dans la suite de ses successeurs.* « Cela est certain, dit-il, par » rapport à la suite des successeurs de saint » Pierre; car tous les catholiques, sans excep- » tion, conviennent que l'office de saint Pierre, » c'est-à-dire la papauté et la primauté éta- » blies par Jésus-Christ, ne manqueront jamais » dans l'Eglise... Nous ne prétendons pas néan- » moins, ajoute-t-il, que le saint-siége puisse » exercer aucun acte de juridiction, autrement » que par celui qui y préside; mais nous sou- » tenons que si celui qui y préside tombe dans » l'erreur, cette erreur sera aussitôt rejetée par » le saint-siége, sans qu'elle puisse jamais y » prendre racine.... On doit donc considérer la » suite des Pontifes Romains comme compo- » sant ensemble cette personne de Pierre, dans » qui la foi ne manquera jamais entièrement. » Cette foi peut chanceler ou même tomber » dans quelques-uns; mais elle ne peut man- » quer absolument, puisqu'on la verra revivre » aussitôt... Ainsi la foi de Pierre est encore » indéfectible, en ce sens que, après l'avoir en- » seignée à l'Eglise Romaine, il la conserve et » l'entretient dans cette Eglise, et dans la suite » de ses successeurs (3). »

Pour éclaircir de plus en plus cette doctrine, Bossuet se propose, un peu plus bas, l'objection qu'on peut tirer, contre son sentiment, de la conduite de plusieurs conciles généraux, « qui » ont remis en question des points de doctrine » décidés par les souverains Pontifes, *avec le* » *consentement du clergé de Rome*, et même de » presque tout l'Occident (4). » La réponse de Bossuet à cette difficulté est d'autant plus digne d'attention, qu'elle combat directement

(1) Fénelon, *Dissert. de auct. summ. Pontif.* cap. 7, pag. 272, 273. Voyez, à ce sujet, les *Nouveaux Opuscules de Fleury*; 2e édition; page 216, etc.

(2) *Nouveaux Opuscules de Fleury;* page 282.

(3) *Def. Declar.* lib. x, cap. 5. Voyez aussi le chap. 14 du même livre. — *Méditat. sur l'Evangile;* 72e *médit.* vers la fin.

(4) *Def. Declar.* lib. x, cap. 14. Bossuet rappelle, à ce sujet, le jugement du pape saint Célestin contre Nestorius, examiné dans le concile d'Ephèse; la lettre de saint Léon à Flavien, examinée dans le concile de Chalcédoine ; et celle de saint Agathon à l'empereur Constantin-Pogonat, examinée dans le sixième concile général. Ces faits sont exposés plus au long, dans le livre VII de la *Défense de la Déclaration;* chap. 9, 13 et 24.

le sentiment de Fénelon qui attribue l'infaillibilité au Pape, dans le cas seulement où il décide un point de doctrine, *avec le consentement du clergé de l'Eglise Romaine.* « Ceux qui » proposent cette difficulté, dit Bossuet, ne font » pas assez attention à ce que nous avons dit » être *immobile et invincible*, c'est-à-dire, es» sentiellement et inséparablement attaché au » saint-siége : c'est la foi de Pierre, ou la foi Ro» maine, toujours subsistante dans la succession » des Pontifes Romains. Car nous ne pouvons » adopter l'opinion du cardinal de la Tour» Brûlée et de quelques autres, qui semblent » dire que le Pape, faillible par lui-même, » dans ses prédications et ses décrets sur la foi, » est infaillible quand il décide avec les cardi» naux ou avec son concile; comme si le concile » particulier du Pape, ou le collége des cardi» naux, pouvoient donner au Pape l'infaillibi» lité. Il faut donc appuyer sur des principes » plus solides, l'inviolabilité de la foi qu'on » attribue à l'Eglise Romaine et au saint-siége. » Ces principes sont, qu'il n'arrivera jamais à » cette Eglise, comme il est arrivé, par exemple, » à celles de Constantinople et d'Alexandrie, et » depuis peu à celles d'Angleterre et de Dane» marck, de s'attacher à l'erreur jusqu'à la dé» fendre opiniâtrément, et à se séparer du corps » de la véritable Eglise. Jamais les Papes n'ont » fait difficulté, lorsque les circonstances l'ont » demandé, d'examiner de nouveau, avec le » concile général, les questions qu'ils avoient » déjà décidées avec le consentement de leur » clergé; par où ils ont montré que, s'il leur étoit » par hasard échappé quelque erreur, ils ne la » soutenoient point avec l'opiniâtreté qui seule » fait les hérétiques.... Nous croyons donc que » l'Eglise catholique seule, étant dirigée par le » Saint-Esprit, aussi bien que le concile général » qui la représente, est à l'abri de toute erreur » en matière de foi, en sorte qu'elle ne peut » tomber dans cette erreur, ni par opiniâtreté, » ni par imprudence, et que si le clergé de » Rome venoit à se tromper, il devroit être » éclairé, corrigé, enseigné par l'Eglise catho» lique et par le concile général, pour empêcher » le progrès de l'erreur. Ainsi la fermeté in» vincible de l'Eglise Romaine et du siége » apostolique, est fondée sur la fermeté même » de l'Eglise catholique, qui étant inébranlable » en vertu de la promesse de Jésus-Christ, » soutient, par sa force invincible, la succession » de Pierre, l'Eglise principale, qui lui est » unie, et le saint-siége, partie essentielle de » l'Eglise entière. »

Il résulte clairement de ces témoignages, que Bossuet, en refusant au saint-siége l'*infaillibilité perpétuelle et absolue*, ne fait pas difficulté de lui attribuer l'*indéfectibilité*, c'est-à-dire, une sorte *d'infaillibilité morale*, qui consiste en ce que le saint-siége, quoiqu'il puisse absolument errer, ne peut tomber que dans *une erreur passagère, et ne peut jamais errer avec l'obstination qui seule fait les hérétiques.*

96. — Il est aisé, d'après cela, de voir en quoi s'accordent Bossuet et Fénelon, et en quoi ils diffèrent, relativement à la question présente. Tous deux s'accordent à distinguer ici le *saint-siége* d'avec celui *qui y est assis* (1), et regardent les promesses faites à saint Pierre, en tant que chef de l'Eglise, comme s'adressant proprement au saint-siége, et non à la personne de chaque souverain Pontife en particulier. Mais ils diffèrent l'un de l'autre : 1° en ce que Fénelon entend ici par le saint-siége, *le clergé de l'Eglise Romaine*; tandis que Bossuet entend par le saint-siége, la *succession des pontifes Romains;* 2° en ce que Fénelon attribue au saint-siége l'*infaillibilité perpétuelle et absolue*, en matière de foi; tandis que Bossuet lui attribue seulement l'*infaillibilité morale*, qu'il appelle *indéfectibilité*.

Il ne s'agit pas ici d'examiner ce qu'il faut penser de ces explications, qui modifient le sentiment des Ultramontains et celui des Gallicans, d'une manière tout-à-fait inconnue à leurs plus célèbres défenseurs, avant Bossuet et Fénelon (2). Il suffit à notre objet, de remarquer combien ces explications adoucissent tout ce qui peut paroître excessif dans les divers sentimens des théologiens, sur cette matière. Les explications de Bossuet en particulier, se rapprochent tellement de l'opinion des plus sages Ultramontains, que l'évêque de Tournai, dans la discussion dont nous avons parlé plus

(1) Bossuet et Fénelon, *ubi supra*. Voyez aussi Berthier, *Hist de l'Eglise gall* tome XVIII, page 544. — Tournely, *De Ecclesiâ;* tome II, page 132. — Weith, *Dissert. theol. de primatu et infallibilitate Rom. Pont.* § 37. — Marchetti, *Critique de l'hist. eccl. de Fleury;* 1re partie, § 9. — Muzzarelli, *De Auctoritate Rom. Pont. Praf.* page 100. — *Le Triomphe du saint-siége et de l'Eglise*, par le P. Maur Capellari (depuis Grégoire XVI) tome II, ch. 9.

(2) On sait combien l'explication de Bossuet parut nouvelle et singulière à l'évêque de Tournai, l'un des prélats les plus distingués de l'assemblée de 1682. Muzzarelli remarque en effet, que cette explication étoit tout-à-fait nouvelle (Muzzarelli, *L'infaillibilité du Pape prouvée par les principes de l'Eglise Gallicane;* § 16, page 123). L'explication de Fénelon, prise dans son ensemble, étoit également inconnue, avant lui, aux théologiens ultramontains, quoiqu'elle ait beaucoup de rapport avec l'opinion de ceux qui restreignent l'infaillibilité pontificale, au cas où le Pape décide un point de doctrine dans son concile; opinion que Bossuet, comme nous l'avons vu, attribue au cardinal de la Tour-Brûlée, *et à quelques autres* (Voyez ci-dessus, la note 2 de la page 361.)

haut, eut beaucoup de peine à comprendre la différence qui existe entre l'*indéfectibilité* admise par Bossuet, et l'*infaillibilité* admise par les théologiens ultramontains (1): et que ces derniers, à l'exemple de Fénelon, croient trouver dans les concessions de l'évêque de Meaux, des preuves décisives de l'infaillibilité du Pape.

97. — Au reste, quelle que soit, *dans la spéculation*, la différence qui existe entre les deux sentimens, on peut dire qu'ils se confondent *dans la pratique*, c'est-à-dire, quant à la soumission due aux décrets du saint-siége. Car premièrement, on reconnoît de part et d'autre, que ces décrets n'ont point le caractère et les effets d'une *définition de foi catholique*, avant l'acceptation de l'Eglise universelle, mais seulement après cette acceptation. Fénelon, avec les plus célèbres défenseurs de l'infaillibilité du Pape, ne la soutient pas comme un *point de foi*, mais comme une pure opinion (2); et Bossuet, avec tous les théologiens catholiques, ne fait aucune difficulté de reconnoître, qu'un décret du saint-siége, accepté par l'Eglise dispersée, a toute la force d'une *définition de foi catholique* (3); d'où il suit que, dans l'un comme dans l'autre sentiment, c'est le consentement de l'Eglise dispersée qui donne aux décrets du saint-siége, le caractère et les effets d'une *définition de foi catholique*.

98. — On convient encore, dans les deux sentimens, *que tout fidèle doit une soumission intérieure* aux décrets du saint-siége, même avant l'acceptation de l'Eglise universelle. La conduite de Bossuet et du clergé de France, dans les affaires du Quiétisme et du Jansénisme, ne permet pas de révoquer en doute ce que nous avançons. A peine le Bref d'Innocent XII contre le livre des *Maximes des Saints*, fut arrivé en France, que Fénelon s'y soumit publiquement, et de la manière la plus formelle, non-seulement avant l'acceptation de l'Eglise universelle, mais avant l'acceptation même des évêques de France. Il est constant que cette conduite de Fénelon, bien loin de paroître contraire aux principes de Bossuet et du clergé de France, sur l'infaillibilité du souverain Pontife, fut hautement et universellement approuvée, en France comme à Rome. Bossuet lui-même, dans la *Relation* qu'il fit *de l'affaire du Quiétisme*, à l'assemblée du clergé de France, en 1700, bien loin de paroître surpris d'une obéissance si prompte, la représenta comme *l'effet naturel de l'humilité chrétienne et de la subordination ecclésiastique:* tant il étoit éloigné de penser que la doctrine du clergé de France pût jamais autoriser un vrai fidèle à refuser son obéissance aux décrets du saint-siége, jusqu'à l'acceptation de l'Eglise universelle.

Le clergé de France a constamment suivi les mêmes principes, soit avant, soit depuis l'assemblée de 1682, à l'occasion des différentes constitutions du saint-siége, contre les erreurs du Jansénisme. Toutes les fois que le souverain Pontife a cru devoir publier, sur cette matière, quelque nouveau décret, les évêques de France se sont empressés d'y obéir, avant même d'être assurés du consentement des évêques étrangers; et ils ont regardé cette prompte soumission, comme une conséquence naturelle des principes universellement admis dans l'Eglise, sur la primauté du saint-siége, et sur la soumission intérieure que tous les fidèles sans exception doivent à ses décrets. Ainsi, les évêques de l'assemblée de 1653, écrivant au pape Innocent X, pour le remercier de la constitution qu'il venoit de publier contre les cinq Propositions de Jansénius, expriment en ces termes les motifs de leur acceptation : « L'assemblée savoit que les » jugemens rendus par les souverains Pontifes, » pour affermir la règle de la foi sur la consultation des évêques..., sont appuyés sur une » *autorité divine et souveraine dans toute l'Eglise, à laquelle tous les chrétiens sont obligés,* » *en conscience, de soumettre leur esprit*. Pénétrés de ce sentiment et de cette croyance, et » respectant, comme nous le devons, l'autorité » de l'Eglise Romaine, dans la personne du » souverain Pontife Innocent X, nous aurons » soin de faire publier dans nos églises et nos » diocèses, et de faire exécuter par les fidèles » qui nous sont confiés, la constitution dressée » par Votre Sainteté, avec l'assistance divine (4). »

99. — Il seroit aisé de recueillir plusieurs témoignages également formels, dans les procès-verbaux des assemblées postérieures à celle de 1653 (5). Mais ce que nous devons surtout remarquer ici, c'est que le principe dont nous parlons, ayant paru obscurci dans l'assemblée de 1705, par la conduite du cardinal de Noailles

(1) L'évêque de Tournai finit cependant par adopter le sentiment de Bossuet. Voyez les *Nouveaux Opuscules de Fleury*; 2e édition; page 289, etc.

(2) Voyez plus haut, n. 70, 71.

(3) Bossuet, *Defens. Declar. Dissert. prævia*; § 21. — *Corollar. Def.* § 8.

(4) Voyez d'Argentré, *Collectio Judiciorum*; tome II, part. 2, pag. 276. — D'Avrigny, *Mém. chronol.* tome II, 31 mai 1653.

(5) On peut voir quelques-uns de ces témoignages, dans le *deuxième Avertissement de M. Languet, évêque de Soissons, aux appelans de son diocèse*; n. 27.

et de quelques autres évêques, à l'occasion de la Bulle du pape Clément XI, *Vineam Domini*, contre le *Cas de conscience*, ces prélats eux-mêmes s'expliquèrent, dans la suite, de manière à dissiper tous les nuages qui avoient pu s'élever sur leur croyance. Dans cette explication, qu'ils donnèrent d'abord au mois de mars 1710, et qu'ils adressèrent l'année suivante au souverain Pontife, ils déclarent, entre autres choses, « que l'assemblée de 1705 a prétendu recevoir la Constitution (*Vineam Domini*), *avec la même soumission et la même obéissance* que les assemblées précédentes avoient reçu les autres Bulles des souverains Pontifes contre Jansénius; que l'assemblée n'a pas prétendu *s'arroger le droit de soumettre à son examen et à son jugement les décisions du souverain Pontife*; mais qu'elle a seulement voulu y confronter les sentimens qu'elle avoit sur la foi; et qu'elle y a reconnu, avec une extrême joie, l'expression de ce qu'elle avoit toujours cru et pensé auparavant (1). »

Ce n'est point ici le lieu d'examiner comment ces principes et cette conduite du clergé de France, peuvent se concilier avec l'opinion des théologiens François, qui ne reconnoissent pas l'infaillibilité du souverain Pontife (2). Il suffit à notre objet, d'avoir exposé, avec toute l'exactitude et la précision qu'il nous a été possible, les véritables sentimens de Bossuet et de Fénelon, relativement au quatrième article de la *Déclaration* de 1682.

100. — III. Il est aisé de montrer que, sur les deuxième et troisième articles de la même *Déclaration*, l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai sont beaucoup moins opposés que sur le quatrième (3).

Le clergé de France, dans le deuxième article, adopte la doctrine des quatrième et cinquième sessions du concile de Constance, touchant la supériorité du concile œcuménique sur le Pape. Mais, si l'on fait attention au développement que Bossuet lui-même a donné de cette doctrine, on verra qu'il est impossible de s'expliquer d'une manière aussi propre à dissiper les fâcheux préjugés que ce deuxième article pourroit faire naître, contre l'autorité du saint-siége.

En effet, on doit remarquer d'abord que, dans le sentiment de l'évêque de Meaux, comme dans celui de Fénelon et de tous les théologiens catholiques, on ne peut, *à parler en général*, regarder comme œcuménique, un concile séparé du Pape. Cette doctrine, qui est une conséquence nécessaire de la *primauté d'honneur et de juridiction* du souverain Pontife, est expressément admise par Bossuet, dans la *Défense de la Déclaration* (4), où il enseigne que, « du consentement des docteurs François, et selon les règles de l'antiquité, tout concile général célébré sans le Pontife Romain est nul et sans autorité. » La supériorité du concile œcuménique sur le Pape consiste donc uniquement, selon l'évêque de Meaux, en ce que le concile général peut, *en certains cas extraordinaires*, procéder contre le souverain Pontife, et même le déposer. Bossuet ajoute que, selon le véritable sens des décrets du concile de Constance, ce principe ne regarde pas seulement le cas du schisme, mais encore le cas extrêmement rare, d'un Pape qui deviendroit notoirement hérétique. Cette supériorité du concile sur le Pape se réduit donc, selon l'évêque de Meaux, à un petit nombre de cas si rares, qu'*à peine en peut-on trouver de vrais exemples en plusieurs siècles*. C'est ce qu'il enseigne expressément dans son *Discours sur l'unité de l'Eglise* : « La puissance qu'il faut reconnoître dans le saint-siége, dit-il, est si haute et si éminente, si chère et si vénérable à tous les fidèles, qu'il n'y a rien au-dessus, que toute l'Eglise catholique ensemble; encore faut-il savoir connoître les besoins extraordinaires et les extrêmes périls, où il faut que tout s'assemble et se réunisse... Ces maximes demeureront toujours en dépôt dans l'Eglise catholique. Les esprits inquiets et turbulens voudront s'en servir pour brouiller; mais les humbles, les pacifiques, les vrais enfans de l'Eglise, s'en serviront toujours selon la règle, dans les vrais besoins, et pour des biens effectifs (5). »

(1) D'Argentré, *Collectio Judiciorum*; tom. II, pag. 457-460. — D'Avrigny, *Mem. chronol.* tome IV, 16 juillet 1705.

(2) Les théologiens étrangers n'ont pas manqué d'invoquer, à l'appui de leur opinion, ces principes et cette conduite du clergé de France. Soardi, *De Supremâ Rom. Pontif. auctoritate, hodiernâ Ecclesiæ Gallicanæ doctrinâ*. Avenione, 1747, 2 vol. *in-4°*; lib. III. — Ballerini, *De Potestate ecclesiastica summi Pontif. Appendix*; § 5. — Muzzarelli, *L'infaillibilité du Pape prouvée par les principes de l'Eglise Gallicane*; § 12. On peut voir dans Tournely, le résumé des réponses que les théologiens François ont coutume d'opposer à cette difficulté. (Tournely, *De Ecclesia*; tome II, pag. 277 et 285.)

(3) Voyez, à ce sujet, les *Nouveaux Opuscules de Fleury*; pages 306-320; et la *Préface* du même ouvrage; page 38, etc.

(4) « Parisienses ultro consentiunt, ex antiquissimis regulis, synodos generales absque Romano Pontifice nullas esse et irritas. » *Gall. orthod.* § 84, pag. 170. — Voyez aussi, dans l'*Appendice* de la *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife*, la quatrième Lettre de Fénelon au cardinal Gabrielli, § 1, n. 3; tome II, page 462. — Fleury, *quatrième Discours sur l'Hist. ecclés.* n. 2 (*Hist. eccl.* tome XVI; édition *in-12*.)

(5) *Œuvres de Bossuet*, édition de Versailles; tome XV, pages 535 et 536.

Bossuet explique plus à fond cette doctrine, dans sa lettre du 1er décembre 1681, au cardinal d'Estrées, où il s'exprime ainsi (1): « J'ai toujours » eu dans l'esprit, qu'en expliquant l'autorité » du saint-siége, de manière qu'on en ôte ce qui » la fait plutôt craindre que révérer à certains » esprits; cette sainte autorité, sans rien perdre, » se montre aimable à tout le monde, même » aux hérétiques et à tous ses ennemis. Je dis » que le saint-siége ne perd rien dans les expli- » cations de la France; parce que les Ultramon- » tains mêmes conviennent que, dans le cas » où elle met le concile au-dessus, on peut » procéder contre le Pape d'une autre manière, » en disant qu'il n'est plus Pape : de sorte qu'à » vrai dire, nous ne disputons pas tant du fond, » que de l'ordre de la procédure; et il ne seroit » pas difficile de montrer que la procédure que » nous établissons, étant restreinte, comme j'ai » fait, aux cas du concile de Constance, est » non-seulement plus canonique et plus ecclé- » siastique, mais encore plus respectueuse en- » vers le saint-siége, et plus favorable à son » autorité. Mais ce qu'il y a de principal, c'est » que les cas auxquels la France soutient le re- » cours du Pape au concile, sont si rares, qu'*à* » *peine en peut-on trouver de vrais exemples en* » *plusieurs siècles* : d'où il s'ensuit que c'est »servir le saint-siége, que de réduire les dis- » putes à ces cas; et c'est, en montrant un re- » mède à des cas si rares, en rendre l'autorité » perpétuellement chère et vénérable à tout » l'univers. »

101. — On voit assez combien de pareilles explications adoucissent tout ce qui pourroit, au premier abord, sembler trop dur dans le deuxième article de la *Déclaration*. Mais, ce qui n'est pas moins digne de remarque, c'est que Fénelon adopte au fond cette doctrine, dans le chapitre XXXVIIIe de sa *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife*, où il examine, *ex professo, en quel sens le concile est supérieur au Pape*. Pour résoudre cette question, il soutient, 1° que, « si la personne du Pape vient à » errer contre la foi, avec l'opiniâtreté qui fait » l'hérésie, le concile peut porter contre lui » une sentence, et le déposer; 2° que, dans le » cas du schisme, chacun des papes douteux est » soumis au concile, parce qu'il appartient in- » contestablement au corps de l'Eglise, de sau- » ver son chef véritable, en déposant un chef » douteux (2). » On voit que Fénelon ne réduit pas la supériorité du concile sur le Pape au seul cas du schisme, mais qu'il l'étend au cas d'un Pape qui deviendroit hérétique. C'est ce qu'il enseigne encore dans ses *Plans de gouvernemens*, où il s'exprime ainsi : « La personne du » Pape, de l'aveu des Ultramontains, peut de- » venir hérétique : alors il n'est plus Pape (3). » Ces dernières expressions de Fénelon montrent que, dans son opinion, un Pape qui deviendroit notoirement hérétique, seroit, par le seul fait, déchu de la papauté; en sorte que, à proprement parler, il n'y auroit pas lieu de procéder contre lui pour le déposer, mais seulement pour le *déclarer déchu*. Il faut avouer que cette opinion n'est guère différente de celle de l'évêque de Meaux, qui attribue, en ce cas, au concile le pouvoir *de déposer le souverain Pontife*. Il semble même que les deux opinions, ainsi rapprochées, se réduisent, au moins dans la pratique, à une dispute de mots.

102. — Le troisième article de la *Déclaration* renferme deux parties, dont la première et la principale enseigne, que « la puissance aposto- » lique doit être réglée par les canons, faits par » l'Esprit de Dieu, et consacrés par le respect » de toute la terre : » ce qui signifie, en d'autres termes, comme Bossuet l'explique admirablement dans son *Discours sur l'unité de l'Eglise, que l'Eglise Romaine, mère des églises, n'est point une maîtresse impérieuse*, mais une sage dispensatrice des canons; que son gouvernement n'est point aveugle et arbitraire, mais réglé *par les lois communes, que le saint-siége a faites siennes en les confirmant;* « et encore, » ajoute Bossuet, que les souverains Pontifes » puissent dispenser des lois pour l'utilité pu- » blique, le plus naturel exercice de leur puis- » sance est de les faire observer, en les obser- » vant les premiers, comme ils en ont toujours » fait profession, dès l'origine du christia- » nisme (4). » Ainsi, dans le sentiment de Bossuet, comme de tous les théologiens catholiques, la puissance du saint-siége, quoique *modérée par les canons*, renferme le pouvoir *de dispenser des canons eux-mêmes, pour l'utilité publique :* pouvoir si étendu, selon l'évêque de Meaux,

(1) *Œuvr.* tome XXXVII, page 247.

(2) « Ex supra dictis apertè constat, concilium generale superius esse Papæ persona; quandoquidem, si persona Papæ » contra fidem erret, et suâ contumaciâ fiat hæretica, concilium » potest de illius persona ferre sententiam, eumque deponere... » Si occurrat schismatis lues, tunc certe persona utriusque Papæ » incerti concilio subjacet; enimverò ad totum Ecclesiæ corpus » quàm maximè pertinet, ut de suo vero capite sospitando sibi » ipsi consulat. » *De auctor. summ. Pont.* cap. 38, pag. 380, etc.

(3) *OEuvres de Fénelon ;* tome XXII, page 585.

(4) *Discours sur l'unité. Œuvres de Bossuet ;* tome XV, pages 507, 533, etc.

que, *dans le cas de nécessité*, *le Pape peut tout en matière de discipline* (1).

Il est constant que Fénelon, aussi bien que les plus zélés défenseurs des opinions ultramontaines, n'a pas entendu autrement la *plénitude de puissance* du souverain Pontife. « Il » seroit inutile, dit Fénelon (2), de vouloir rendre odieux le terme de *plénitude de puissance*, » en représentant une puissance arbitraire, qui » peut tout détruire : il ne s'agit que d'une » plénitude de puissance, modérée par la nécessité d'observer les canons, et qui peut tout » pour édifier. La plénitude de puissance, ainsi » entendue, est enseignée par saint Bernard : » admise par les anciens docteurs de Paris, les » plus fermes dans les maximes des conciles de » Constance et de Bâle : enfin reconnue, en » termes formels, dans les propositions de l'assemblée du clergé, tenue en 1682. »

103. — La deuxième partie du troisième article regarde manifestement les *libertés de l'Eglise Gallicane*, quoiqu'on n'en prononce pas le nom. Les prélats y enseignent, « que les règles, les mœurs et les constitutions reçues » dans le royaume, et dans l'Eglise Gallicane, » doivent conserver leur force, et les bornes » établies par nos pères demeurer inviolables ; » et qu'il est de la grandeur du saint-siége apostolique, que les lois et les coutumes établies » du consentement d'un siége si respectable, » et des églises, demeurent stables. » On voit ici, combien les évêques de France sont éloignés d'autoriser tous les usages que les jurisconsultes françois et les tribunaux séculiers comprennent sous le nom de *libertés*. Les prélats autorisent uniquement *les lois et les coutumes établies avec le consentement du saint-siége et des églises*. C'est ce que Bossuet explique d'une manière très-précise, dans plusieurs de ses ouvrages. Voici ce qu'il écrivoit, à ce sujet, au cardinal d'Estrées, dans sa lettre déjà citée du 1er décembre 1681 : Dans mon sermon, (*sur l'unité de l'Eglise*, prononcé à l'ouverture de l'assemblée de 1681) « je fus indispensablement obligé à parler des » *libertés de l'Eglise Gallicane...* ; et je me proposai deux choses : l'une, de le faire sans » aucune diminution de la véritable grandeur » du saint-siége ; l'autre, *de les expliquer de la* » *manière que les entendent les évêques, et non* » *pas de la manière que les entendent les magistrats* (3). » Il ne s'exprime pas moins fortement là-dessus, dans la *Défense de la Déclaration*, où il a soin de remarquer que les évêques de France, pour aller au-devant des *abus introduits par les magistrats contre les droits de l'Eglise*, « ont eu la précaution d'avertir, qu'on ne » doit regarder comme ayant force de loi, que » les statuts et les coutumes *établis du consentement du saint-siége et des églises* (4). »

Il est évident, selon la remarque de Bossuet, que les *libertés de l'Eglise Gallicane*, ainsi entendues, n'ont rien qui puisse étonner ou scandaliser les théologiens même les plus zélés pour la gloire du saint-siége, puisqu'elles tirent toute leur force et leur autorité du *consentement de l'Eglise et du souverain Pontife*. Bien plus, ajoute Bossuet, les *libertés* ainsi entendues, ne sont pas particulières à la France : « l'Espagne, » la Belgique, l'Allemagne et tous les autres » pays catholiques, ont aussi leurs coutumes et » leurs droits, *autorisés par l'usage*, ou par des » conventions particulières. Le saint-siége, en » gouvernant toutes les Eglises, conserve leurs » coutumes : c'est là une des principales règles » du Gouvernement ecclésiastique, conformément à cette parole de l'Apôtre : *Je me suis* » *fait tout à tous, pour les sauver tous* (5). »

(1) « Concedimus enim, in jure quidem ecclesiastico, Papam » nihil non posse, cum necessitas id postularit. » *Defens. Decl.* lib. XI, cap. 20 ; tom. XXXIII, pag. 351. On peut voir aussi le chapitre 16 du même livre.

(2) *Mémoire sur l'érection de Cambrai en archevêché* ; *Correspondance* ; tome V, page 15. Pour de plus amples développemens, sur cette matière, voyez l'ouvrage de l'abbé Pey, *De l'autorité des deux Puissances* ; tome Ier, part 2, chap. 2, § 5.

(3) *Œuvr.* tome XXXVII, page 214.

(4) « Metuere se fingit anonymus, ne probari videantur *abusus* » *contra jura Ecclesiæ, a magistratibus inducti*. At patres » Gallicani studiosissime monent statuta et consuetudines, quæ » pro legibus obtinere debeant, eas esse *quæ apostolicæ sedis* » *et Ecclesiarum consensione firmentur.* » *Def. Decl.* lib. XI, cap. 20, pag. 355.

(5) « Cæterum, ne nobis quisquam eâ causâ succenseat, habent, non modo Galli, sed etiam Hispani, Belgæ, Germani, alii » omnes, suas consuetudines, sua jura, *vel usu firmata*, vel » pactis. Hæc sedes apostolica servat, in Ecclesiis quibusque » gubernandis ; quæ pars est vel maxima Ecclesiastici regiminis, » dicente apostolo : *Omnibus omnia factus sum, ut omnes facerem salvos* (*I Cor.* IX, 22). » *Def. Declar.* lib. XI, cap. 12.

On peut voir, à l'appui de ces explications, l'ouvrage déjà cité de l'abbé Pey, *De l'autorité des deux Puissances*, tome II, 3e partie ; page 531, etc.

La légitimité des *libertés nationales* ainsi entendue, est une conséquence des principes universellement admis, sur l'*autorité de la coutume*. Aussi les théologiens étrangers, les plus dévoués au saint-siége, ne font-ils aucune difficulté d'admettre en ce sens les *libertés nationales*. On peut en voir une preuve remarquable, dans le récit d'une conversation qui eut lieu en 1780 entre le cardinal Calini et le pape Pie VI, au sujet du Bref *Dominus ac Redemptor*, donné par Clément XIV en 1773, pour l'abolition de la compagnie de Jésus. Ce Bref n'ayant pas été publié en Russie, les Jésuites s'y étoient maintenus ; et leurs ennemis s'en plaignoient vivement, comme d'une transgression ouverte du Bref de Clément XIV. Le cardinal Calini, pour justifier les Jésuites, fait remarquer au Pape, que le Bref de Clément XIV étant de pure discipline ecclésiastique, et n'ayant pas été publié en Russie, ne peut y être considéré comme obligatoire. « Votre Sainteté, dit-il, est trop éclairée, pour se laisser » surprendre, par rapport aux Brefs de pure et simple discipline » ecclésiastique. Dans toutes les cours catholiques, on ne pro-

On ne sera sans doute pas surpris, après cela, d'entendre Fénelon s'élever avec force contre l'abus qu'on a fait si souvent du nom de *libertés*, pour opprimer l'Eglise. « Les libertés de l'E-» glise Gallicane, dit-il, sont de véritables ser-» vitudes... Le Roi, dans la pratique, est plus » chef (de l'Eglise) que le Pape en France : » nos libertés à l'égard du Pape, (sont des) ser-» vitudes envers le Roi (1). »

Ajoutons que le sentiment de Bossuet et de Fénelon, sur cette matière, est confirmé par celui de l'abbé Fleury, qui, malgré son attachement si connu pour les maximes et les usages de l'E-glise Gallicane, s'élève avec beaucoup de force, dans plusieurs de ses ouvrages, contre les abus introduits dans notre jurisprudence, sous le nom de *libertés*. « Les gens du Roi, dit-il (2), ceux-» là même qui ont fait sonner le plus haut ce » nom de *libertés*, y ont donné de rudes at-» teintes, en poussant les droits du Roi jusqu'à » l'excès... *La grande servitude de l'Eglise Gal-» licane*, s'il est permis de parler ainsi, c'est » l'étendue excessive de la juridiction sécu-» lière... Ainsi, quelque mauvais François, ré-» fugié hors du royaume, pourroit faire un » traité des servitudes de l'Eglise Gallicane, » comme on en a fait des libertés; et il ne man-» queroit point de preuves. »

Si l'on a bien saisi les explications que nous venons de donner, on conviendra sans doute que, sur le troisième article de la *Déclaration*, il n'existe aucune différence réelle entre le sentiment de Bossuet et celui de Fénelon.

104. — IV. Une dernière observation que nous ne devons pas omettre, parce qu'elle est également honorable aux deux prélats, c'est que, dans cette discussion, tous deux offrent un parfait modèle de la modération avec laquelle on doit toujours défendre de pures opinions; et qu'en soutenant même des sentimens opposés, ils ont rendu un véritable service à la théologie, par les sages tempéramens qu'ils y ont apportés.

En effet, c'est véritablement rendre à la théologie, ou plutôt à la religion et à l'Eglise elle-même, un service éminent, que de s'employer avec succès à calmer les esprits aigris par la vivacité des controverses, et à les rapprocher même, par toutes les concessions et les explications propres à diminuer l'opposition réciproque des deux partis. Or si l'on examine de près la conduite et les principes de Bossuet et de Fénelon, dans la controverse dont il s'agit, on verra que tous deux y ont mérité les plus grands éloges, par l'esprit de paix et de conciliation qu'ils y ont manifesté, eu égard à la diversité des circonstances dans lesquelles ils se trouvoient placés.

105. — Bossuet, justement effrayé des dispositions de la cour de France envers le saint-siége, à l'ouverture de l'assemblée de 1682, ne pouvoit voir sans une vive inquiétude que, dans une conjoncture si critique, les évêques fussent obligés de s'expliquer sur les questions les plus délicates, relativement à l'autorité du souverain Pontife (3). Il craignoit avec raison, que de pareilles discussions, au lieu d'éteindre la division, ne fissent que l'augmenter. Il s'employa donc de tout son pouvoir, pour empêcher qu'on n'agitât ces questions; il insista sur la nécessité d'examiner à fond la tradition, sur cette matière, avant de rien décider; et il est hors de doute que, s'il eût été écouté, on eût absolument renoncé à une discussion, qui, dans les circonstances, ne pouvoit avoir que de fâcheux résultats. N'ayant pu l'empêcher absolument, il eut du moins le bonheur de la tempérer par sa prudence, et d'empêcher les excès auxquels des esprits trop ardens vouloient se porter. La sagesse et la force de ses représentations firent abandonner le *projet de Déclaration*, dressé d'abord par l'évêque de Tournai, et dans lequel étoit ouvertement rejetée l'opinion de l'infaillibilité du souverain Pontife, si chère aux théologiens étrangers. Chargé de rédiger lui-même un nouveau *projet de Déclaration*, l'évêque de Meaux s'en acquitta avec toute la réserve et la modération qu'on pouvoit désirer dans les circonstances, c'est-à-dire, de manière à consacrer solennellement les principes de la foi catholique sur la primauté du saint-siége, et à laisser intactes, autant qu'il étoit possible, les questions qu'on ne pouvoit toucher, sans aigrir de plus en plus l'esprit du Pape et des théologiens étran-

» mulgue ces Brefs, qu'après avoir obtenu le *placet* royal. Ce » système pratique a été adopté dans tous les royaumes; et » *jamais le saint-siége n'a désapprouvé* cette conduite des sou-» verains catholiques. D'ailleurs, un Bref de pure discipline, qui » peut être utile à un royaume, peut être nuisible à un autre, » selon les circonstances dans lesquelles se trouvent les sujets, et » qui ne sont bien connues que du souverain qui est sur les » lieux. » (*Clément XIV et les Jésuites*, par Crétineau Joly; 2e édit. page 413.) Ces observations judicieuses du cardinal Calini renferment, à ce qu'il nous semble, la justification complète des *libertés de l'Eglise Gallicane*, dans le sens modéré où le clergé de France les a toujours soutenues.

(1) Lettre au duc de Chevreuse, du 3 mai 1710. *Corresp.* tome I, page 371. — *Plans de gouvernemens; Œuvres;* tome XXII, page 586.

(2) *Nouveaux Opuscules* de Fleury; édition de 1818; p. 156, 166, 173, 183.

(3) Nous ne faisons que rappeler ici, en peu de mots, les faits exposés plus au long, dans les *Nouveaux Opuscules de Fleury;* page 213, etc.

gers. Ce fut dans cette vue qu'il rédigea le magnifique *préambule de la Déclaration*, où la primauté du saint-siége est si hautement proclamée, comme le fondement nécessaire de toutes les discussions sur cette matière. Ce fut dans le même dessein, que, malgré les instances de plusieurs prélats, il ne voulut faire aucune mention, ni des *appellations au concile général*, ni *de la question subtile et scolastique de l'infaillibilité du Pape.* Sur ce dernier point en particulier, il faut entendre Bossuet lui-même, nous *dévoiler le secret de la Déclaration*, c'est-à-dire, le véritable sens que le clergé de France attachoit au quatrième article, souvent interprété depuis d'une manière si différente. « Nous » voulons, dit-il, *dévoiler le secret de la Déclaration* du clergé de France, savoir : que les » évêques françois *n'ont aucunement prétendu* » *rejeter l'infaillibilité du Pape, sur laquelle on* » *dispute si vivement dans les écoles*.... Princi- » palement attentifs à la pratique, ils ont voulu » seulement établir en principe, qu'en mettant » de côté la *question scolastique et subtile* dont » il s'agit, tous les théologiens catholiques s'ac- » cordent à reconnoître, que les décrets du saint- » siége *ne sont point regardés comme irréfor-* » *mables*, (c'est-à-dire, comme l'illustre auteur » l'explique un peu plus haut, *ne sont point* » *règle de foi*) et n'ont point leur pleine auto- » rité, avant le consentement de l'Eglise.... Ce » principe une fois admis, la question de l'in- » faillibilité devient purement spéculative, et » tout-à-fait inutile. Si l'on veut expliquer en » ce sens la *Déclaration* du clergé de France, je » suis persuadé que les évêques n'y mettront » aucune opposition (1). » Cette explication du quatrième article peut sembler extraordinaire au premier abord, et ne peut sans doute être admise sans de graves autorités; mais peut-on en désirer une plus décisive que celle de Bossuet, qui avoit rédigé lui-même les quatre Articles, et qui connoissoit mieux que personne, l'esprit et les sentimens du clergé de France, sur ce sujet? On sait d'ailleurs que l'abbé Fleury, non moins attaché que l'évêque de Meaux aux maximes de l'Eglise Gallicane, ne croyoit pas pouvoir traduire le quatrième article de la *Déclaration*, dans le sens contraire à l'opinion de l'*infaillibilité* du Pape (2).

Au reste, quand on n'admettroit pas l'explication que Bossuet a donnée de ce quatrième article, on ne peut du moins s'empêcher de conclure de cette explication, que le temps et la réflexion amenèrent l'évêque de Meaux à modifier et adoucir sa première opinion, de manière à en retrancher tout ce qui pouvoit y sembler excessif, ou blesser tant soit peu le saint siége, et les nombreux partisans de l'infaillibilité pontificale.

106. — Fénelon, de son côté, ne travailla pas avec moins de zèle et de succès, à combattre les prétentions exagérées de ces derniers, et à réprimer l'excessive sévérité avec laquelle plusieurs d'entre eux se permettoient de traiter les opinions du clergé de France. On a vu plus haut, avec quelle noble confiance il s'étoit justifié auprès de plusieurs cardinaux, et du souverain Pontife lui-même, à l'occasion du reproche qu'on lui faisoit, ainsi qu'à tous les évêques de France, de n'avoir fait aucune mention de l'infaillibilité du Pape, dans leurs *Mandemens* contre le *Cas de conscience* (3). On a vu les représentations également fortes et respectueuses qu'il adressa, en 1713, au souverain Pontife lui-même, pour l'engager à ne pas troubler la liberté dont le clergé de France jouissoit, de temps immémorial, au sujet de la doctrine des quatre Articles de 1682 (4). La *Dissertation sur l'autorité du souverain Pontife*, et l'*Appendice* qui la suit, sont rédigés dans le même esprit de conciliation, et peuvent être considérés comme de parfaits modèles de la modération qui doit toujours présider aux controverses théologiques. Aussi le Pape Clément XI ne put s'empêcher de rendre justice, non-seulement aux excellentes intentions de l'archevêque de Cambrai, mais à la sagesse de ses vues; et, après avoir partagé d'abord les préjugés des théologiens qui l'environnoient, il fit témoigner à Fénelon, combien il étoit satisfait de ses vues pacifiques et conciliantes, spécialement sur la question de l'*infaillibilité du souverain Pontife* (5).

107. — Il résulte évidemment de ces détails,

(1) « Hic enim patere volumus *Gallicanæ Declarationis arcanum*; Gallicanos Patres non id edixisse, ne Romanus Pontifex infallibilis haberetur, de quo in scholis tantæ rixæ sint. » Ad praxim maximè respicere placuit; atque illud pro certo » figere, *utcumque scholastica ac subtilis quæstio se habeat*, » tamen convenire inter omnes catholicos, *Pontificium decre-* » *tum non haberi pro irreformabili, neque ultimum robur* » *esse consecutum*, nisi Ecclesiæ consensus accesserit. Quo » dogmate constituto, tota infallibilitatis quæstio speculativas » inter vanasque quæstiones habeatur. Hunc in sensum si accipi » placet *Gallicanam Declarationem*, non ipsi Gallicani Patres, » credo, refugient. » *Corollarium Defens.* § 8; tom. XXXIII. pag. 396. — Voyez aussi *Gallia orthodoxa*; § 21, tom. XXXI, pag. 62.

(2) *Nouveaux Opuscules de Fleury*; page 96.

(3) Voyez plus haut, n. 71. — Voyez aussi la 1re partie de cette *Hist. littér.* article 1er, sect. 2, n. 4, page 20, etc.

(4) Voyez plus haut, n. 71.

(5) *Lettre de Fénelon au duc de Chevreuse*, du 10 février 1710. *Corresp.* tome I, page 336.

que l'évêque de Meaux et l'archevêque de Cambrai, malgré la diversité de leurs opinions, et des circonstances dans lesquelles ils se trouvoient placés, travaillèrent avec un égal succès, à éclaircir les questions délicates qui divisent les théologiens, sur l'autorité du souverain Pontife, et à réprimer les excès auxquels on s'étoit porté de part et d'autre, dans cette controverse; en un mot, qu'ils montrèrent, chacun de leur côté, cet esprit de sagesse et de modération, qui fait le caractère des grandes ames et des génies supérieurs.

APPENDICE DE LA QUATRIÈME PARTIE.

ÉCLAIRCISSEMENT SUR LE DROIT PUBLIC DU MOYEN-AGE,

RELATIVEMENT A LA DÉPOSITION DES SOUVERAINS.

1. — Pour mettre le lecteur à portée de former son jugement sur la question qui fait l'objet de cet *Appendice*, il suffiroit peut-être d'indiquer ici l'ouvrage que nous avons publié sur cette matière, sous le titre de *Pouvoir du Pape au moyen âge ;* ouvrage qui paroît avoir été généralement accueilli avec bienveillance, et avoir obtenu les suffrages de plusieurs savans distingués, soit en France, soit hors de France (1). Toutefois, nous croyons utile de donner ici une courte analyse de cette discussion ; nous espérons que ce résumé, en mettant à la portée d'un plus grand nombre de personnes, l'examen de l'importante question dont il s'agit, dissipera de plus en plus les nuages qui pourroient encore l'obscurcir dans quelques esprits.

2. — La question qui se présente ici à examiner, regarde principalement l'origine et les fondemens du pouvoir exercé par les Papes et les conciles sur les souverains, au moyen âge (2). Il ne paroît pas qu'on se soit beaucoup occupé de cette question, avant le douzième siècle ; le pouvoir exercé jusque-là sur les souverains, par les Papes et les conciles, étoit alors généralement regardé comme légitime ; il n'étoit guère contesté que par des ennemis déclarés de l'Eglise et du saint-siége, et par un petit nombre de particuliers, intéressés à soutenir la cause des souverains qui encouroient, par leurs désordres, les anathêmes de l'Eglise. Ceux mêmes qui contestoient ce pouvoir, ne nioient pas que l'excommunication n'entraînât la perte de tous les droits civils; et ils se retranchoient à soutenir que les souverains ne peuvent être excommuniés (3).

Vers le milieu du douzième siècle, quelques écrivains examinèrent de plus près la question dont il s'agit ; et faute de réflexion sur les véritables fondemens d'un pouvoir alors généralement reconnu, ils adoptèrent, sur ce point, des opinions singulières, qui ne pouvoient manquer d'occasionner, avec le temps, de vives contestations. Jean de Sarisbéry, dans un ouvrage composé vers la fin du douzième siècle, donne pour fondement à ce pouvoir, le *droit divin*, dans le sens où l'ont expliqué depuis les défenseurs de l'opinion théologique, qui attribue à l'Eglise et au souverain Pontife une *juridiction directe sur les choses temporelles* (4). Gervais de Tilbury, qui écrivoit au commencement du siècle suivant, regarde la *donation de Constantin* comme le véritable fondement du même pouvoir (5). Ces deux opinions paroissent avoir par-

(1) *Pouvoir du Pape au moyen âge. Nouvelle édition; Paris et Lyon*, 1845; *in*-8°. On peut voir dans la *Préface* de cet ouvrage (page XII, etc.), l'indication des principaux écrivains, soit françois soit étrangers, qui ont rendu compte de la première édition, ou qui en ont parlé avec bienveillance. La seconde édition n'a pas été accueillie moins favorablement. Voyez, en particulier, *L'Ami de la Religion*, 10 mai 1845.—*Bibliogr. cathol.* 4e année; pages 375, 488, etc. 8e année; page 475. — *L'Université cathol.* année 1846. (Tom. XXI de la collection, page 29; tome XXII, page 210, etc.) — Artaud de Montor, *Hist. des souv. Pont. Rom.* article *Grégoire VII.*—Nous remarquerons, à cette occasion, que la 2e édition du *Pouvoir du Pape* a été traduite en allemand, par M. l'abbé Stoeveken, chapelain de la Paroisse de l'Assomption de Cologne. (*Munster,* 1847, *in*-8°.)

(2) Sous le nom de *Moyen âge*, on entend communément tout le temps écoulé depuis l'établissement des Barbares du Nord dans les provinces de l'Empire Romain, au cinquième siècle, jusqu'à la renaissance des lettres, au quinzième ; ce qui donne au *moyen âge* une durée d'environ dix siècles.

(3) Grégoire VII, *Ep.* lib. IV, Ep. 2. (Labbe, *Conc.* t. X, p. 149.)

(4) Jean de Sarisbéry, *Polycraticus ;* lib. IV, cap. 1 et 3. (*Biblioth. Patr.* tom. XXIII, pag. 294, etc.)

(5) Gervais de Tilbury, *Otia Imper.* (dans le recueil de Libniz, *Script. Rerum Brunsvic.* tom. I, pag. 882 et 944.)

tagé pendant assez long-temps les écrivains du moyen âge.

Depuis la renaissance des lettres, la dernière opinion ayant été universellement abandonnée, les auteurs modernes ont adopté, sur ce sujet, divers systèmes, qu'on peut rapporter à deux classes principales, celle des *systèmes théologiques*, et celle des *systèmes historiques*. Les premiers examinent principalement la question dont il s'agit, sous le rapport théologique, c'est-à-dire d'après les principes de la *Révélation*, ou du *Droit divin*; les seconds l'examinent principalement sous le rapport historique, c'est-à-dire d'après le *Droit positif humain*, d'après les *Maximes du Droit public*, et d'après quelques autres considérations, tirées de l'état et des besoins de la société, au moyen âge (1). L'exposition de ces divers systèmes fera de plus en plus comprendre l'importance et les difficultés de la question qui fait l'objet de cet *Eclaircissement*.

3. — Avant le dernier siècle, cette question n'étoit guère examinée que *sous le rapport théologique*; et la plupart des auteurs qui l'examinoient sous ce point de vue, ne paroissoient pas même soupçonner qu'on pût la considérer sous un autre rapport. Toutefois, cette manière de l'envisager donna lieu à des systèmes tellement opposés, que les uns tendent à justifier complètement la conduite des Papes et des conciles du moyen âge envers les souverains, tandis que les autres la condamnent absolument, ou se bornent à l'excuser, eu égard aux circonstances et aux opinions alors dominantes.

La conduite des Papes et des conciles, sur ce point, est pleinement justifiée, dans le système théologique, qui attribue à l'Eglise et au souverain Pontife, d'après l'institution divine, *un pouvoir de juridiction directe* ou *indirecte sur les choses temporelles* (2). Selon les défenseurs du *pouvoir direct*, l'Eglise a reçu *immédiatement* de Jésus-Christ le pouvoir de gouverner les fidèles, soit dans l'ordre spirituel, soit dans l'ordre temporel; avec l'obligation cependant de ne pas exercer par elle-même le pouvoir temporel, mais de le donner au prince pour s'en servir conformément à l'ordre de Dieu, et de le lui ôter, s'il en use contre cet ordre. Selon les défenseurs du *pouvoir indirect*, l'Eglise n'a pas reçu *immédiatement* de Jésus-Christ le pouvoir temporel, mais seulement le pouvoir spirituel; *l'objet direct et immédiat* de ce pouvoir, est de gouverner les fidèles dans l'ordre du salut, ce qui renferme naturellement le pouvoir de faire tous les règlemens nécessaires à leur bien spirituel; mais ce pouvoir entraîne *indirectement*, et par voie de conséquence, celui de régler même les choses temporelles, pour le plus grand bien de la religion; en sorte que la puissance temporelle, quoique distincte, par sa nature, de la spirituelle, lui est néanmoins subordonnée, comme un inférieur à l'égard de son supérieur, qui a droit de juger, d'examiner et d'annuler ses actes. En conséquence de ces principes, la puissance ecclésiastique ne se mêle aucunement des choses temporelles, tant que le prince établi pour les régler ne fait rien de contraire au bien de la religion; mais dans ce dernier cas, la puissance ecclésiastique peut et doit réprimer la puissance temporelle, par tous les moyens nécessaires au plus grand bien de la religion, jusqu'à déposer le souverain, et en établir un autre à sa place. Ce système a été long-temps soutenu, avec des modifications plus ou moins importantes, par un grand nombre de théologiens, principalement hors de France (3); mais la suite de cet *Eclaircissement* nous donnera lieu de montrer, qu'il n'a jamais été autorisé par aucune définition de l'Eglise ou du saint-siége (4); quelques écrivains récens ont même cru pouvoir avancer avec confiance, qu'il étoit aujourd'hui généralement abandonné, même par les théologiens étrangers (5).

La plupart des écrivains protestans, à la suite de Calvin, ont combattu ce système avec beaucoup d'amertume, jusqu'à prétendre que le pouvoir temporel est incompatible avec le spirituel, au moins sous la loi nouvelle, et que la conduite des Papes et des conciles envers les souverains, au moyen âge, ne peut

Gervais de Tilbury n'est pas le premier qui ait embrassé cette opinion : quelques auteurs plus anciens l'avoient supposée, en invoquant la *Donation de Constantin*, pour établir contre les Grecs la juridiction spirituelle et temporelle du saint-siége. Voyez le *Pour. du Pape*; n. 5 des *Pieces justific.*

(1) *Pouvoir du Pape*; pages 327-350.

(2) L'origine, les progres et les vicissitudes de ce système sont exposés dans le *Pouvoir du Pape*; *Pieces justific.* n. 8.

(3) Avant le seizieme siècle, ce système n'étoit guère moins accrédité en France, que dans les pays etrangers. Voyez, a ce sujet, Charlas, *Tract. de Libert. Eccl. Gall.* lib. VII, cap. 8 et 9. — Bianchi, *Della postesta e della politia della Chiesa*, tom. I, lib. I, § 10-14. — Mamachi, *Origines et Antiquit. Christ.* tom. IV, pag. 254, note 4. Remarquez cependant que ces auteurs attribuent l'opinion théologique du *pouvoir indirect* à plusieurs anciens théologiens, qui peuvent aisément s'expliquer dans le sens du *pouvoir purement directif*, dont nous parlerons un peu plus bas.

(4) Voyez plus bas, n. 73, pag. 427.

(5) Voyez, a ce sujet, le *Pour. du Pape*; n. 8 des *Pièces justificatives*; page 749.

être excusée d'une *erreur grossière*, et d'une *usurpation manifeste* (1).

Plusieurs écrivains catholiques, sans adopter ces exagérations, ont fortement combattu le *Système théologique du Droit divin*, comme une erreur contraire à la doctrine de l'antiquité, sur la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances (2). Selon les défenseurs de ce sentiment, la puissance spirituelle et la puissance temporelle sont également souveraines dans leur ressort, et indépendantes l'une de l'autre, d'après l'institution divine. La puissance spirituelle, quoique plus excellente par sa nature et son objet, n'a pas le droit de régler les objets qui sont du ressort de la puissance temporelle; elle peut bien diriger celle-ci par des *avis* et des *exhortations*, mais non par des *ordres* et des *décrets*, en matière temporelle. En conséquence de ces principes, les auteurs dont nous parlons, ne croient pas qu'on puisse excuser *d'erreur*, et par conséquent d'une *usurpation au moins matérielle sur les droits des souverains*, la conduite des Papes et des conciles du moyen âge; toutefois ils sont bien éloignés d'admettre, comme des conséquences légitimes de leurs principes, les déclamations des ennemis de l'Eglise, sur ce sujet: ils observent, au contraire, que l'erreur qui a servi de base à la conduite des Papes et des conciles du moyen âge envers les souverains, n'a jamais été autorisée par aucune *définition* ou *décret de foi*, et qu'elle est toujours demeurée dans la classe des *simples opinions*, abandonnées à la liberté des écoles (3); ils ajoutent que cette erreur étoit la plus innocente et la plus excusable qui fût jamais; qu'elle s'étoit insensiblement accréditée, par suite de la décadence des études, au point d'être généralement adoptée, *même par les hommes pieux et éclairés* (4); enfin, que l'illusion étoit alors d'autant plus facile et plus excusable, que la situation et l'intérêt de la société avoient insensiblement amené, et rendoient en quelque sorte nécessaire, l'intervention de la puissance ecclésiastique dans les affaires temporelles, et la grande influence qu'elle y exerçoit, avec le consentement exprès ou tacite des princes (5). Il faut avouer cependant, que tous les écrivains catholiques ne s'expriment pas là-dessus avec autant de mesure, et que plusieurs ont adopté, avec beaucoup trop de légèreté, les déclamations des ennemis de l'Eglise, sur ce point.

4. — La question qui nous occupe, après avoir été presque uniquement envisagée, pendant si long-temps, *sous le rapport théologique*, fut enfin examinée plus attentivement, *sous le rapport historique*. Pendant le cours du dernier siècle surtout, on vit plusieurs écrivains célèbres, non-seulement parmi les catholiques, mais encore parmi les protestans, expliquer et justifier la conduite des Papes et des conciles du moyen âge envers les souverains, par des considérations purement historiques, tirées soit de la législation alors en vigueur, soit de l'état et des besoins de la société, à cette époque. Ce nouveau point de vue donna lieu à divers systèmes, qui semblent obtenir de jour en jour plus de crédit, à mesure qu'on se livre avec plus d'ardeur et d'impartialité aux études historiques. Nous exposerons seulement ici les plus remarquables de ces systèmes.

Celui de Fénelon que nous avons déjà exposé ailleurs (6) est, sans contredit, un des plus dignes d'attention. Selon lui, la conduite des souverains Pontifes qui ont autrefois déposé des princes temporels, s'explique naturellement par les *maximes alors généralement reçues chez toutes les nations catholiques*, savoir : « Que » l'autorité souveraine n'étoit confiée au prince, » que sous la condition expresse de protéger et » d'observer en toutes choses la religion catho- » lique;.... qu'un prince excommunié par l'E- » glise, n'étoit plus considéré comme ce prince » religieux, auquel toute la nation avoit voulu » se soumettre;.... que le lien du serment » qui attache les sujets à leur souverain, étoit » rompu en ce cas;... de telle sorte néanmoins, » que la déposition du prince ne pouvoit être » effectuée, qu'après avoir consulté l'Eglise (7). » En vertu de ces maximes, ajoute l'archevêque

(1) Calvin, *Instit.* lib. IV, cap. 2, n. 8, etc. Le cardinal Bellarmin (*De Rom. Pont.* lib. V, cap. 1.) indique, à ce sujet, quelques autres ouvrages des premiers réformateurs.

(2) Ce sentiment est généralement soutenu depuis deux siècles, par les auteurs françois. Le plus célèbre de ces auteurs, sans contredit, est Bossuet, *Def. Declar.* (*Œuvr.* tom. XXXI et suiv. édition de Versailles.) C'est d'après lui, que Mamachi expose assez longuement le système des auteurs françois. (Mamachi, *ubi supra*; pag. 158, etc.)

(3) Bossuet s'attache particulièrement à établir ce point, dans l'examen des principaux faits allégués par les théologiens ultramontains, à l'appui de leur opinion. Remarquez en particulier les éclaircissemens qu'il donne sur ce sujet, dans la *Défense de la Déclar.* liv. III, chap. 4 et 5.

(4) Bossuet, *Defens. Declar.* lib. I, sect. 2, cap. 24, pag. 348; lib. III, cap. 21, pag. 662.

(5) On verra plus bas (4ᵉ prop.) que ce dernier point est reconnu, même par des auteurs françois, qui blâment d'ailleurs avec beaucoup d'amertume la conduite des Papes et des conciles du moyen âge envers les souverains. Voyez, entre autres, Bossuet; *ibid.* liv. IV, cap. 5. — Ferrand, *L'Esprit de l'Histoire*; tome II, lettre 47, page 494.

(6) *Hist. litt. de Fénelon*; 4ᵉ part. n. 74, etc.

(7) Fénelon, *Dissert. de auctor. summi Pontif.* cap. 27 et 39

de Cambrai, l'Eglise avoit, en certains cas, le *pouvoir au moins indirect d'instituer et de destituer les souverains, en décidant sur le serment, par voie de consultation.*

On voit assez, d'après cet exposé, que le pouvoir dont parle ici Fénelon, n'étoit pas proprement *un pouvoir de juridiction temporelle, fondé sur le droit divin;* mais c'étoit tout ensemble un *pouvoir directif* d'institution divine, et un pouvoir de *juridiction temporelle*, d'institution purement humaine. En effet, le Pape et l'Eglise, ayant, d'après l'institution divine, l'obligation et par conséquent le pouvoir d'éclairer et de diriger la conscience des princes et des peuples, en tout ce qui regarde le salut, ont, par cela même, le pouvoir de décider les questions relatives aux obligations de conscience, qui résultent du *serment de fidélité* (1). Mais indépendamment de ce *pouvoir directif,* d'institution divine, ils avoient, au moyen âge, un *pouvoir de juridiction temporelle*, d'institution purement humaine, fondé sur l'*usage* et les *maximes de droit public, alors généralement admises.* En déposant un souverain opiniâtre dans l'hérésie ou l'excommunication, ils n'agissoient pas seulement comme docteurs et directeurs des fidèles, dans l'ordre du salut; ils agissoient en même temps, comme juges établis et reconnus par l'*usage* et le *droit public* alors en vigueur, pour examiner et juger la cause des souverains qui encouroient la déchéance, par l'infraction du contrat qu'ils avoient passé avec leur peuple. Telle est, au fond, la pensée de Fénelon, quoiqu'il ne l'exprime peut-être pas avec la même précision que nous le faisons (2).

Il est aisé de voir que, dans ce sentiment, la sentence de déposition prononcée par le Pape ou le concile, au moyen âge, contre un souverain hérétique ou excommunié, n'étoit pas uniquement fondée sur le *droit divin*, mais tout à la fois sur le *droit divin* et sur le *droit humain.* Elle étoit fondée sur le *droit divin*, non-seulement en tant qu'elle déclaroit le prince hérétique ou excommunié, mais encore en tant qu'elle éclairoit et dirigeoit la conscience des princes et des peuples, relativement aux obligations qui résultoient du *serment de fidélité.* Elle étoit en même temps fondée sur le *droit humain*, non-seulement en tant qu'elle déclaroit le prince déchu de ses droits, par suite de la condition mise à son élection; mais encore en vertu du pouvoir que l'*usage* et le *droit public* donnoient alors au Pape et au concile, pour juger la cause des souverains qui encouroient la déchéance. En prononçant cette sentence, le Pape et le concile ne déposoient pas proprement le souverain, et ne s'attribuoient pas, de *droit divin*, le pouvoir de le *déposer;* mais ils *déclaroient* seulement et ils *décidoient* que, d'après la condition mise à son élection par l'*usage* et la *jurisprudence* du temps, il étoit déchu de sa dignité. Leur sentence peut être comparée à celle d'un juge ordinaire, qui prononce la nullité d'un acte invalidé par les lois, mais dont la nullité n'existe pas *de plein droit*, et n'a d'effet qu'après avoir été prononcée par le juge (3).

Quoique Fénelon soit, à notre connoissance, le premier auteur qui ait nettement formulé cette explication, il est certain que plusieurs écrivains l'avoient donnée avant lui. Il est à remarquer en effet, que le *droit positif humain*, c'est-à-dire, l'ancienne jurisprudence des Etats catholiques de l'Europe, qui excluoit du trône les hérétiques, étoit également invoqué, au seizième siècle, par les catholiques anglois et françois, contre les prétentions d'Elisabeth à la couronne d'Angleterre, et contre celles du roi de Navarre (depuis Henri IV), à la couronne de

(1) On a vu plus haut, que le *pouvoir directif* du Pape, ainsi expliqué, est admis sans difficulté, même par les théologiens les plus opposés au *Système théologique du droit divin.* (Voyez ci-dessus, *Hist. litt.* IVe part. n. 78 et 83.) La suite de cet *Eclaircissement* mettra dans un nouveau jour ce point si important.

(2) Il est à remarquer que les idées de Fénelon, sur ce point, paroissent être, au fond, les mêmes que Leibniz avoit exposées, quelques années auparavant, dans plusieurs de ses ouvrages. (Voyez le *Pouv. du Pape*, *ubi supra;* n. 124.) Nous ignorons jusqu'à quel point le sentiment de Leibniz a pu influer sur celui de Fénelon; mais nous croyons que l'archevêque de Cambrai a présenté le sien d'une manière beaucoup plus nette et plus précise. Quoi qu'il en soit, rien n'est plus digne d'attention, que l'accord de ces deux grands hommes, sur une question de cette nature, malgré la différence de leurs principes religieux.

(3) Remarquez aussi que, dans ce sentiment, le Pape et le concile, qui délioient les sujets du *serment de fidélité* prêté au souverain, ne donnoient pas proprement une *dispense* de ce serment, mais une simple *interprétation* ou *déclaration* de sa nullité. En effet, le *serment de fidélité* étant uniquement relatif au contrat passé entre le prince et ses sujets, n'avoit de force que pour appuyer ce contrat, et uniquement dans l'hypothèse de la validité de ce contrat; par le seul fait de la rupture du contrat, le serment devenoit sans objet, et la même sentence qui déclaroit le contrat nul, renfermoit, par une conséquence naturelle, une déclaration de la nullité du serment, sans qu'il fût nécessaire d'en *dispenser*, dans le sens propre de ce mot. Si donc le Pape et les conciles emploient quelquefois, en ce cas, les termes de *dispense*, *d'absolution*, et d'autres semblables, c'est dans un sens large et impropre, comme Fénelon l'explique à l'occasion de la sentence de déposition prononcée par le pape Innocent IV contre Frédéric II, dans le concile de Lyon, en 1245 (Fénelon, *ubi supra;* cap. 34, pag. 387.) Au reste, si l'on insiste pour voir ici une *dispense*, nous ne disputerons pas sur les mots; nous remarquerons seulement qu'il est souvent difficile de distinguer, en cette matière, une *dispense proprement dite* d'avec une simple *interprétation;* et que la *dispense* prise en ce dernier sens, ne suppose pas nécessairement, dans celui qui la donne, un *pouvoir de juridiction.*

France (1). La principale différence entre leur système et celui de Fénelon, c'est que les premiers, indépendamment du *droit positif humain*, invoquoient contre les souverains hérétiques, le *droit divin*, entendu dans le sens des théologiens qui attribuent à l'Eglise et au pape, une *Juridiction au moins indirecte sur les choses temporelles;* tandis que Fénelon rejette expressément cette dernière explication (2).

Mais quoi qu'il en soit de l'ancienneté du sentiment de Fénelon, il est à remarquer que Bossuet, sans l'adopter dans toute son étendue, le favorise manifestement, en plusieurs endroits de la *Défense de la Déclaration*, où il ne fait pas difficulté de reconnoître le consentement que les princes ont donné autrefois aux décrets du troisième et du quatrième conciles de Latran, qui déclarent les hérétiques déchus de leurs dignités, et de tous leurs droits temporels (3). Il reconnoît également les *droits de suzeraineté*, que le saint-siége a possédés autrefois sur plusieurs Etats de l'Europe (4); et il n'est pas éloigné de penser que le Pape avoit, sur l'Empire d'Allemagne, un droit égal, ou même supérieur à celui-là (5). Il est sans doute à regretter, que Bossuet n'ait pas examiné de plus près cette dernière question; il y a tout lieu de croire, que cet examen lui eût fait beaucoup modifier les jugemens sévères qu'il porte, en quelques endroits de son ouvrage, sur la conduite de Grégoire VII et de plusieurs autres Pontifes, à l'occasion du pouvoir qu'ils ont exercé sur les souverains, dans l'ordre temporel.

Enfin, quelques auteurs modernes, sans examiner précisément l'origine et les fondemens de ce pouvoir, le croient suffisamment justifié par la nécessité des temps et des conjonctures, c'est-à-dire, par la situation déplorable où se trouvoit la société en Europe, au moyen âge; situation qui rendoit absolument nécessaire cette espèce de *dictature*, dont les papes et les conciles étoient investis, pour remédier aux désordres publics. Michaud, dans l'*Histoire des Croisades*, se montre favorable à cette explication, et l'oppose avec confiance aux écrivains modernes, qui ont blâmé avec tant de légèreté la conduite des papes du moyen âge, à l'égard des souverains (6). Cette explication a été adoptée, de nos jours, non-seulement par des écrivains catholiques (7), mais par plusieurs écrivains protestans, qu'une étude profonde et impartiale de l'histoire a conduits à juger les Papes du moyen âge, avec une modération que bien des auteurs catholiques n'ont pas toujours observée (8).

5. — Pour éclaircir la question qui a donné lieu à tant de systèmes différens, il est essentiel de distinguer ici, avec Fénelon, le *pouvoir de juridiction*, dans l'ordre *temporel*, d'avec le *pouvoir* purement *directif* (9). Le premier renferme, par sa nature, le droit de régler les objets de l'ordre temporel, en tout ce qui n'est pas déterminé par le *droit divin, naturel ou positif*. Le second renferme seulement le droit d'éclairer et de diriger, par des *décisions doctrinales*, ou par de *sages avis*, la conscience des princes et des peuples, en leur manifestant les obligations que leur impose le *droit divin, naturel ou positif*, et particulièrement celles qui résultent du *serment de fidélité*. En vertu de ce pouvoir, l'Eglise et le souverain Pontife ne peuvent faire aucun règlement, aucune ordonnance sur les choses temporelles, sinon pour interpréter le *droit divin naturel ou positif;* ils ne peuvent donner ou ôter aux souverains leurs droits et leur autorité; ils peuvent seulement faire connoître aux princes et aux peuples, leurs obligations de conscience en matière temporelle, comme en toute autre matière. L'histoire ecclésiastique nous offre des exemples remarquables de ce *pouvoir directif*, dans la conduite de saint Grégoire le Grand, sollicitant de l'empereur Maurice la révocation d'une loi contraire aux intérêts de la religion (10); et dans celle de saint Ambroise, sollicitant de Théodose une loi pour suspendre les exécutions de

(1) *Pouvoir du Pape. Pièces justific.* n. 9, page 752.

(2) Le système des auteurs du seizième siècle dont nous venons de parler, a été renouvelé, de nos jours, avec quelques modifications, par le comte de Maistre, dans son ouvrage intitulé, *Du Pape;* liv. II, chap. 3, 9, 10, etc.

(3) Bossuet, *Defensio Declar.* lib. IV, cap. 17 et 18, pag. 71 et 73.

(4) Dans le style du moyen âge, on appelle *feudataire* ou *vassal*, un seigneur subordonné à un autre, nommé *suzerain*, dont il tient son *fief* ou son *domaine*. Le droit du *seigneur suzerain* sur son *vassal*, se nomme *droit de suzeraineté*.

(5) *Ibid.* lib. I, sect. 1, cap. 16; lib. III, cap. 24; pag. 272, 682, etc. — *Hist. litt. de Fénelon;* 4e part. n. 83, etc.

(6) Michaud, *Hist. des Croisades;* 4e édit. tom. IV, pag. 97; tom. VI, pag. 230-234.

(7) Voyez les auteurs cités, sur ce sujet, dans le *Pouvoir du Pape;* page 691, etc. Voyez entre autres, Lefranc, *Hist. du moyen âge;* liv. IV, chap. 6, § 1er. — Alzog, *Hist. univ. de l'Eglise;* tom. II, pag. 351, etc.

(8) Voyez principalement, sur ce sujet, l'*Hist. de Grég. VII*, par Voigt; *Conclusion;* page 605, etc. — *Hist. d'Innocent III*, par Hurter; tom. II, pag. 801, 846, etc.

(9) *Hist. litt. de Fénelon;* 4e partie, n. 78.

(10) Fleury, *Hist. ecclés.* tome VIII, liv. XXXV, n. 31. — Bossuet, *Def. Declar.* lib. II, cap. 8. — *Sancti Gregorii Vita recèns adornata;* lib. II, cap. 10, n. 1-4. (*Operum* tom. IV.)

mort et les confiscations de biens, pendant trente jours après la sentence rendue (1).

Cette distinction étant supposée, il faut remarquer, premièrement, que notre intention n'est pas de renouveler ici les discussions théologiques sur le *droit divin*, relativement à la distinction et à l'indépendance réciproque des deux puissances; mais uniquement d'examiner, d'après le témoignage de l'histoire, quel a été le véritable fondement du pouvoir exercé par les Papes et les conciles sur les souverains, au moyen âge.

Remarquons, en second lieu, que la question si fort agitée entre les théologiens, relativement au pouvoir de l'Eglise et du souverain Pontife, en matière temporelle, ne regarde aucunement leur *pouvoir directif*, ni même leur *pouvoir de juridiction*, dans les fiefs et les autres souverainetés qu'ils peuvent avoir acquis par un titre spécial: mais uniquement le *pouvoir de juridiction directe ou indirecte sur les choses temporelles, en tant que fondé sur le droit divin.* Les théologiens même les plus opposés au sentiment qui attribue ce dernier pouvoir à l'Eglise et au souverain pontife, ne contestent pas les deux autres. Bossuet lui-même, en plusieurs endroits de la *Défense de la Déclaration*, bien loin de contester à l'Eglise et au Pape ces deux sortes de pouvoir, les favorise manifestement, comme on l'a vu plus haut (2).

6. — Après ces observations préliminaires, nous réduirons toute la discussion présente à quatre propositions, dont le développement mettra dans tout son jour le sentiment de Fénelon, et renfermera la justification des Papes et des conciles, sur le sujet qui nous occupe :

1° Le pouvoir des Papes et des conciles sur les souverains, dans l'ordre temporel, au moyen âge, quelque extraordinaire qu'il nous paroisse aujourd'hui, fut naturellement amené par la situation et les besoins de la société, à cette époque.

2° Les Papes et les conciles, en s'attribuant ce pouvoir, ont suivi des principes autorisés par la persuasion universelle, et par le *Droit public* alors en vigueur.

3° Il ne paroît pas que les Papes et les conciles, en s'attribuant ce pouvoir, se soient principalement fondés sur le *système théologique du droit divin*.

4° Enfin, les maximes du moyen âge qui leur attribuoient ce pouvoir, n'ont pas eu, à beaucoup près, tous les inconvéniens qu'on a quelquefois supposés; et les inconvéniens qu'elles ont pu avoir, ont été bien compensés par les avantages que la société a retirés de ce pouvoir (3).

7. — Première Proposition (4).

Le pouvoir des Papes et des conciles sur les souverains, dans l'ordre temporel, au moyen âge, quelque extraordinaire qu'il nous paroisse aujourd'hui, fut naturellement amené par la situation et les besoins de la société, à cette époque.

8. — Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler quelle étoit alors la nature des gouvernemens de l'Europe, quelle étoit la situation déplorable de la société, enfin quelle étoit la jurisprudence alors en vigueur, relativement aux effets civils de la pénitence publique et de l'excommunication.

1° *La nature seule des gouvernemens de l'Europe, au moyen âge,* ne pouvoit manquer, avec le temps, de donner au clergé des Etats catholiques, et au souverain Pontife lui-même, une très-grande influence dans les affaires publiques, particulièrement dans l'élection et la déposition des souverains (5). La plupart des monarchies établies en Europe, sur les débris de l'Empire Romain, depuis le quatrième siècle, étoient *électives,* du moins en ce sens, que le souverain pouvoit être choisi indifféremment entre tous les princes de la famille régnante. Tel étoit l'ordre de la succession au trône, dans la monarchie des Visigoths en Espagne; dans celle des Anglo-Saxons de la Grande-Bretagne; dans celle des François, sous la seconde race de nos rois, selon le sentiment commun des historiens; et même sous la première, selon le sentiment de plusieurs savans auteurs. Telle étoit aussi la constitution du nouvel Empire d'Occident, où cette forme de gouvernement s'est conservée beaucoup plus longtemps que dans les autres Etats de l'Europe.

Dans tous ces Etats, l'autorité du souverain étoit modérée par l'assemblée générale de la

(1) Fleury, *Hist. Eccles.* tom. IV, liv. XIX, n. 21 — Bossuet, *Def. Declar.* lib. II, cap. 5.

(2) Ci-dessus, page 373, note 1re.

(3) En conservant ici, pour le fond, tout ce que nous avons dit sur ce sujet dans le *Pouvoir du Pape* (2e partie, page 350, etc.), nous changeons un peu l'ordre des propositions. Celui que nous suivons ici, nous semble plus naturel, la seconde proposition que nous venons d'énoncer étant tout à la fois plus facile à établir que la troisième, et plus importante pour le fond de la discussion. Il est clair en effet que la conduite des Papes est suffisamment justifiée par notre seconde proposition, quand même il seroit vrai que les Papes, par une *erreur spéculative*, auroient quelquefois invoqué le *droit divin*, à l'appui du pouvoir qu'ils s'attribuoient sur les souverains.

(4) *Pouvoir du Pape*; 2e part. chap. 1er

(5) *Ibid.* art. 1er

nation ; toutes les grandes affaires étoient réglées dans cette assemblée, dont les pouvoirs étoient fort étendus, et n'ont peut-être jamais été déterminés avec précision ; mais quelque difficile qu'il soit, aujourd'hui surtout, de fixer les limites des pouvoirs attribués à cette assemblée, par la Constitution de l'Etat, il est du moins certain que, d'après la nature même du gouvernement électif, elle pouvoit mettre des conditions à l'élection du souverain, le rendre responsable de ses actes devant elle, et même le déposer en certains cas, pour l'infraction des conditions apposées à son élection (1).

Dans tous ces Etats, la religion étoit regardée comme la base et le soutien nécessaire de la société; et par une conséquence naturelle de ce principe, la plus étroite union régnoit entre l'Eglise et l'Etat. On étoit généralement persuadé, que le premier devoir du prince et de tous ceux qui participent à son autorité, est de respecter et de faire respecter la religion; en sorte que le souverain ou le magistrat qui transgressent ce devoir essentiel, se montrent, par cela seul, indignes de leur titre, et méritent d'en être dépouillés.

Ces principes, qui avoient généralement servi de base à la législation des empereurs chrétiens, depuis la conversion de Constantin, furent encore plus constamment la règle des gouvernemens du moyen âge, et y reçurent une application beaucoup plus fréquente. En vertu de ces principes, on avoit vu les empereurs chrétiens, protéger ouvertement l'exercice public de la religion, accorder à ses ministres de nombreuses prérogatives, et une juridiction très-étendue dans l'ordre temporel, confirmer par leurs édits les lois divines et ecclésiastiques, et décerner des peines sévères contre les attentats de l'hérésie et de l'impiété (2). Mais les prérogatives du clergé, et son influence dans toutes les parties du gouvernement civil, furent portées encore plus loin, par la générosité des souverains, dans les nouvelles monarchies élevées, depuis le quatrième siècle, sur les ruines de l'Empire romain. Le clergé y fut généralement regardé comme le premier corps de l'Etat, et appelé, en cette qualité, non-seulement au conseil des rois, mais à toutes les assemblées politiques, même aux assemblées générales de la nation, où se faisoit l'élection des souverains, et où se traitoient les plus grandes affaires. Cette prééminence du clergé n'étoit pas particulière à la France et à l'Espagne, comme paroissent le croire quelques auteurs modernes; mais elle étoit commune à toutes les nouvelles monarchies, formées en Europe depuis le quatrième siècle; c'est ce qui résulte évidemment d'une foule de monumens parvenus jusqu'à nous, et particulièrement d'un grand nombre de *conciles* ou *assemblées mixtes*, tenus depuis cette époque dans tous les Etats catholiques de l'Europe, et où les deux puissances réunies régloient de concert tout ce qui pouvoit intéresser le bien de la religion et de l'Etat (3).

Sous un tel gouvernement, il étoit inévitable que le clergé prît une part très-active à toutes les affaires publiques, et qu'il y exerçât une très-grande influence, par l'ascendant naturel de ses lumières et de ses vertus, joint à son caractère politique et religieux. En se rendant aux assemblées politiques, où se traitoient ces sortes d'affaires, il ne faisoit que satisfaire à son devoir; il ne *pouvoit se dispenser d'y prendre part*, dit Fleury, *étant convoqué, à cet effet, avec les autres seigneurs* (4). Des esprits légers ou prévenus peuvent aujourd'hui blâmer et critiquer cet ordre de choses; mais un esprit droit et impartial ne peut manquer d'en reconnoître la légitimité, puisqu'il étoit fondé sur la constitution même de l'Etat, et que le clergé n'y exerçoit aucune influence, que de concert avec les autres seigneurs, dans les *assemblées mixtes* dont nous venons de parler (5). Tel étoit, en effet, le ca-

(1) Il ne sera pas inutile de remarquer, en passant, que la *monarchie mixte*, telle que nous l'expliquons ici, ne suppose pas nécessairement le principe de la *souveraineté du peuple;* elle suppose seulement une *loi fondamentale de l'Etat*, en vertu de laquelle le pouvoir du monarque est plus ou moins restreint. (Pey, *De l'autorité des deux Puissances*; tome 1er, 2e partie, chap. 4.)

(2) Voyez, sur ce sujet, le *Pouvoir du Pape*; *Introd.* art. 2, § 2.

(3) Berthier, *Disc. sur les assemblées de l'Egl. Gall.* art. 3, (à la tête du tome XVII de l'*Hist. de l'Egl. Gall.*)—Thomassin. *Anc. et nouv. Discipl. de l'Egl.* tome II, liv. III, chap. 44, 46, etc.

(4) Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XIII; 3e *Discours*; n. 9.

(5) Fleury, *ibid.* Il est étonnant que l'auteur, dans ce même *Discours* où il reconnoît expressément la nature des *assemblées mixtes* dont nous parlons, et l'obligation qu'avoient les évêques d'y prendre part, aussi bien que les seigneurs laïques, blâme hautement le mélange du spirituel et du temporel dans ces assemblées, et reproche ouvertement aux évêques de s'y être mêlés de régler le temporel, et de juger les rois. (*Ibid.* n. 9 et 10.) Les évêques étant légitimement convoqués à ces assemblées, avec les autres seigneurs, et *ne pouvant se dispenser d'y prendre part*, de l'aveu de Fleury, est-il étonnant qu'ils y aient réglé, de concert avec les autres seigneurs, tout ce qui concernoit le gouvernement temporel; et même qu'ils y aient, en certains cas, jugé les rois, alors responsables de leurs actes devant l'assemblée générale de la nation, d'après la nature du gouvernement électif?

On doit corriger, d'après ces observations, non-seulement un grand nombre de passages des *Discours* et de l'*Histoire Ecclésiastique* de Fleury; mais encore une foule d'auteurs modernes, qui, faute d'avoir assez remarqué le double caractère, ecclésiastique et politique, de plusieurs conciles du moyen âge, ont blâmé beaucoup trop légèrement la conduite des évêques dans

ractère de plusieurs conciles tenus à Tolède au septième siècle, et particulièrement du quatrième, tenu en 633, où il fut statué, qu'*après la mort du roi, son successeur seroit élu dans l'assemblée des évêques et des seigneurs* (1). Tel étoit le concile tenu, en 787, à Calculth, en Angleterre, et dont le douzième canon déclare, que *les rois, pour être légitimes, doivent être choisis par les évêques et les seigneurs* (2). Tels étoient aussi plusieurs conciles tenus en France, sous la seconde race de nos rois, et où les évêques disposèrent quelquefois de la couronne avec une autorité absolue (3).

Cette grande influence du clergé dans les affaires politiques des divers Etats de l'Europe, devoit naturellement augmenter celle que le souverain Pontife y exerçoit déjà, soit par l'autorité que lui donnoit, aux yeux des princes et des peuples, son caractère sacré; soit en vertu du pouvoir temporel dont il étoit revêtu, depuis que l'Italie avoit secoué le joug des Empereurs d'Orient. Il étoit en effet bien naturel, que les princes et les peuples, qui accordoient une si grande confiance au clergé, l'accordassent, à plus forte raison, à celui qu'ils véréroient comme le premier de tous les évêques, et comme le centre de la catholicité. Il étoit même impossible que le clergé, qui avoit tant de part aux affaires publiques et au gouvernement des Etats, ne fût, en bien des occasions, l'organe et l'instrument de celui qu'il regardoit comme son chef et son oracle, en tout ce qui concerne le bien de la religion, si étroitement lié avec celui de l'Etat.

Faute d'avoir bien compris cette position des Papes, une foule d'écrivains modernes attribuent à leur ambition, à des prétentions excessives, et à une politique toute mondaine, des démarches qui s'expliquent naturellement par les circonstances que nous venons d'exposer. C'est par ce concours de circonstances, qu'il faut expliquer en particulier la conduite des papes Grégoire IV, Nicolas Ier et Adrien II, si ouvertement blâmée par un grand nombre d'historiens, d'ailleurs estimables, mais qui ne se sont pas assez pénétrés des motifs qui obligeoient le souverain Pontife à intervenir dans les démêlés entre les princes françois, sous les règnes de Louis le Débonnaire et de Charles le Chauve. La suite de cet *Eclaircissement* nous donnera lieu de montrer, que les motifs qui autorisoient alors, et souvent même nécessitoient cette intervention du Pape, dans le gouvernement des Etats, et dans les affaires publiques de l'Europe, eurent une application beaucoup plus fréquente, dans la suite du moyen âge, principalement à l'époque des croisades (4).

9. — II° *L'état déplorable de la société, au moyen âge*, et les ressources que lui offroient la religion et ses ministres, contre les maux qui la désoloient, augmentèrent encore l'influence du clergé, déjà si considérable, par la nature même du Gouvernement (5).

Qu'on se rappelle, en effet, quel étoit le caractère des peuples barbares, qui se partagèrent, depuis le quatrième siècle, les débris de l'Empire romain en Occident. Entièrement étrangers aux sciences, aux arts et à la civilisation, ils ne connoissoient, pour ainsi dire, d'autre occupation que la chasse et la guerre, d'autre loi que la violence, d'autre gloire que celle des conquêtes; et bien loin de sentir les inconvéniens et le désordre de cet état sauvage, ils professoient un souverain mépris pour un genre de vie plus policé. La religion chrétienne, qu'ils embrassèrent tous successivement, adoucit, il est vrai, peu à peu leur férocité; mais ce précieux résultat de leur conversion fut lent et insensible; la plupart d'entre eux conservèrent long-temps leurs anciennes mœurs, c'est-à-dire, leur caractère léger, violent et emporté, leur goût passionné pour la chasse et la guerre, leur profond mépris pour les sciences et les arts, mais surtout cet esprit d'insubordination et d'indépendance, qui sembloit être le trait le plus ineffaçable de leur caractère.

L'influence naturelle des mœurs du peuple dominant sur celles des peuples conquis, ne pouvoit manquer d'amener, parmi ces derniers, la décadence des lumières et de la civilisation. Aussi *l'ignorance* et *la barbarie* sont-elles généralement regardées comme les caractères distinctifs de l'état de la société, au moyen âge; et quoique ce double caractère ne s'applique pas également à toutes les parties de cette période, quoiqu'il ait été souvent exagéré par la passion et la malignité, on ne peut disconvenir que, sous le rapport des *lumières* et de la *civilisation*, le moyen âge, comparé aux temps qui l'ont précédé, et à ceux qui l'ont suivi, ne pré-

ces conciles. Le P. Longueval lui-même, le P. Daniel, et plusieurs autres écrivains, d'ailleurs très-estimables, ne sont pas exempts de reproches, sur ce point.

(1) *Concil. Tolet.* IV; can. 75. (Labbe, *Concil.* t. V, p. 1724.) — Fleury, *Hist. Eccles.* tom. VIII, liv. XXXVII, n. 50.

(2) *Concilium Calchut.* can. 12. (Labbe; tom. VI, pag. 1867.) — Fleury, *ibid.* tom. IX, liv. XLIV, n. 41.

(3) Voyez ci-après, IIe Prop. n. 38, pag. 397.

(4) Ci-après, n. 13, page 381.

(5) *Pouv. du Pape*; 2e part. chap. Ier, art. 2

sente un spectacle vraiment triste et affligeant. Nous n'entreprendrons pas d'en retracer ici tous les traits; il suffit de remarquer, avec tous les historiens, que l'état de la société, quelque déplorable qu'il fût alors, *sous le rapport des sciences et des arts*, l'étoit encore davantage *sous le rapport de la civilisation et des mœurs*. Sous ce dernier rapport, l'histoire du moyen âge, surtout pendant les premiers siècles de sa durée, est un spectacle continuel de désordres et de calamités. Si l'on excepte certains intervalles de repos et de tranquillité, dus à l'influence de quelques souverains plus fermes et plus habiles que les autres, partout on voit la société sans police, le gouvernement sans force, les lois sans autorité, la corruption des mœurs à son comble. Le glorieux règne de Charlemagne sembloit destiné à mettre un terme à ces désordres; mais les espérances qu'on put alors concevoir, furent bientôt anéanties par la foiblesse de ses successeurs, par les abus du régime féodal, et par les nouvelles irruptions des peuples barbares, dans toutes les parties de l'Europe. Ce malheureux concours de circonstances replongea la société dans la barbarie d'où elle commençoit à sortir, et acheva d'y détruire les foibles restes de la civilisation romaine.

10.— Toutefois, ce seroit bien mal connoître l'état de la société à l'époque dont nous parlons, que de regarder l'oubli et le mépris de la religion, comme des conséquences nécessaires de l'ignorance et de la barbarie que nous venons de signaler. Il est certain, au contraire, que le déclin des lumières et de la civilisation, à cette époque, laissoit généralement subsister, dans l'esprit des peuples, un profond respect pour la religion et ses ministres. Au milieu des épaisses ténèbres dont la société étoit enveloppée, la foi étoit toujours entière, et même vive : on ne s'avisoit pas de douter des vérités qu'elle enseigne : on avoit généralement horreur de l'hérésie et de l'impiété; et le respect des peuples pour la religion se manifestoit, dans tous les Etats chrétiens de l'Europe, par les honneurs et les prérogatives accordés à ses ministres. Il étoit sans doute inévitable que, dans ces temps de désordre, le clergé, comme le reste de la société, fût quelquefois l'objet des violences et des injustices que l'anarchie entraîne toujours après elle; mais ces violences n'avoient pas ordinairement pour principe le mépris de la religion et de ses ministres : elles étoient presque toujours l'effet de quelque passion ardente, que les coupables eux-mêmes se reprochoient, et condamnoient hautement, après ces momens d'agitation et d'effervescence.

Le clergé méritoit en effet la considération générale dont il jouissoit, par les lumières et les vertus dont il conservoit, pour ainsi dire, la tradition, et qui brilloient dans un grand nombre de ses membres. Malgré les abus et le relâchement qui s'y étoient introduits, aussi bien que dans tous les autres états, ses habitudes et ses occupations journalières le préservoient, beaucoup plus que le reste de la société, de l'ignorance et de la barbarie universelle. Le peu de science et de lumières qui se conservoit alors en Europe, étoit concentré dans les églises et les monastères : on ne connoissoit presque pas d'autres écoles que celles-là; et les institutions monastiques surtout rendoient, sous ce rapport, des services inappréciables à la société; elles étoient tout à la fois le centre des lumières et de la civilisation, et les plus fortes barrières contre la corruption universelle; nulle part on ne voyoit de si nombreux exemples de toutes les vertus chrétiennes, et particulièrement de cet esprit de charité qui, dès le principe, avoit distingué l'état monastique. Ces exemples frappans et multipliés le faisoient généralement regarder comme un état de perfection et de sainteté : aussi étoit-il ordinaire, dans les monarchies du moyen âge, comme sous la domination romaine, de tirer des religieux de leurs monastères, pour les élever au sacerdoce ou à l'épiscopat; on voyoit un grand nombre de clercs, unir les fonctions ecclésiastiques aux exercices de la vie religieuse; les fidèles de tout âge et de toute condition, qui avoient un désir ardent de la perfection, ne connoissoient pas de plus sûr moyen d'y arriver, que d'entrer dans un monastère; on y voyoit de jeunes enfans que leurs parens y offroient, pour les soustraire de bonne heure aux périls du monde; des vieillards, qui cherchoient à finir saintement leur vie; des personnes mariées, qui, d'un commun consentement, renonçoient au monde pour se consacrer, dans la solitude, à une vie plus parfaite; des princes et des princesses du plus haut rang, dont les uns venoient y chercher le bienfait précieux d'une éducation digne de leur naissance, et les autres, désabusés des illusions du monde, renonçoient volontairement aux biens et aux dignités du siècle, pour chercher dans la retraite un bonheur plus solide; quelquefois aussi des pécheurs scandaleux, qui, touchés de repentir, alloient pratiquer, dans la solitude, une pénitence qu'ils n'eussent pas eu le courage, ni peut-être la liberté de pratiquer au milieu du monde.

Ce touchant spectacle, offert au monde par les premiers ordres religieux qui s'établirent en Orient et en Occident, à la suite des persécutions, se renouvela très-souvent dans la suite du moyen âge, même dans les temps et dans les pays où la face de la religion étoit plus défigurée. Tel fut en particulier le spectacle offert, au neuvième siècle, par la fondation du monastère d'Aniane en France; au dixième siècle, par la fondation des ordres de Cluni en France, et des Camaldules en Italie; au onzième siècle, par la fondation de l'ordre des Chartreux; au douzième siècle, par la fondation des monastères de Cîteaux et de Clairvaux; au treizième siècle, par la fondation des ordres de saint Dominique et de saint François. Chacun de ces établissemens étoit comme un nouveau foyer de lumières et de vertus, dont l'influence se faisoit sentir dans toutes les parties de la société, et maintenoit, au milieu de l'ignorance et du désordre universel, l'ancienne tradition de la doctrine et des mœurs; en sorte que les fondateurs de ces différens ordres, saint Benoît, saint Odon, saint Romuald, saint Bruno, saint Bernard, saint Dominique, saint François d'Assise, et tant d'autres instituteurs ou réformateurs d'ordres monastiques, indépendamment des vertus personnelles qui leur ont fait décerner par l'Eglise un culte public, mériteroient à jamais les hommages et l'admiration universelle, par l'heureuse influence qu'ils ont exercée sur la société toute entière, tant sous le rapport des lumières et de la civilisation, que sous le rapport de la vertu et des mœurs.

Il résulte évidemment de tous ces faits, selon la remarque de Fleury (1), d'ailleurs si porté à exagérer les abus qui défiguroient la face de l'Eglise au moyen âge, que les siècles même les plus obscurs et les plus malheureux, ne l'ont pas été autant qu'on le suppose communément; que, malgré les progrès du vice et de l'ignorance, ils n'ont été dépourvus ni de science ni de vertu; enfin, que le clergé et les ordres religieux étoient alors, comme dans tous les temps, aussi distingués entre tous les ordres de l'Etat, par les lumières et les vertus, que par la sainteté de leur caractère.

II. — Mais ce que nous devons surtout conclure de ces détails, c'est que l'intérêt général de la société, au moyen âge, réclamoit hautement l'influence du clergé, dans l'ordre temporel. N'étoit-il pas en effet bien naturel, que les princes et les peuples s'empressassent de confier leurs intérêts, à celui de tous les ordres de l'Etat, qui, par ses lumières et ses vertus, se montroit le plus digne de leur confiance, et dont l'autorité étoit alors la principale ressource de la société, et le plus ferme appui de l'ordre public? Les souverains surtout, avoient un puissant intérêt à étendre le pouvoir et l'influence du clergé. Cet ordre, si respecté des peuples, étoit, par sa doctrine et par ses exemples, le plus ferme soutien du trône, alors si fréquemment ébranlé, par l'insubordination et les révoltes des seigneurs laïques. L'enseignement de l'Eglise, sur l'obéissance due aux princes de la terre, imprimoit, en quelque sorte, sur le front des rois, un caractère sacré, qui les rendoit plus vénérables à leurs sujets. Dans les principes du christianisme, les princes sont les images de Dieu sur la terre, et les dépositaires de son autorité. Il est aisé de comprendre, combien cette doctrine, constamment enseignée par l'Eglise, devoit paroître importante, aux yeux de la politique, dans un temps de désordre et d'anarchie, et parmi des peuples barbares, qui ne connoissoient, pour ainsi dire, d'autre frein que celui de la religion. Les ecclésiastiques prêchoient d'autant plus efficacement cette doctrine, qu'ils la soutenoient généralement par leurs exemples. C'étoit parmi eux, que les souverains trouvoient leurs sujets les plus fidèles et les plus dévoués. L'influence du clergé, selon la remarque d'un écrivain récent (2), servoit l'autorité royale, sans la mettre en danger; si quelquefois il se mêla parmi les rebelles, c'est qu'il fut forcé momentanément à servir d'instrument aux passions qu'il eût dû combattre; mais ses erreurs n'étoient pas durables, comme on le voit par l'histoire de Louis le Débonnaire; les évêques qui avoient favorisé la révolte de ses enfans, furent presque aussitôt punis par leurs propres confrères (3).

Charlemagne et ses successeurs étoient si convaincus de cette heureuse influence du clergé, pour appuyer et maintenir leur autorité, qu'une des principales combinaisons de leur politique, fut de multiplier les *seigneuries ecclésiastiques*, dans les parties de l'Empire les plus difficiles à contenir (4). « Charlemagne et

(1) Fleury, *Hist. Eccles.* tome XIII; 3e *Discours*; n. 25. — *Mœurs des Chretiens*; n. 61.

(2) Bernardi, *De l'Origine et des Progrès de la Législation françoise*; liv. I, chap. 11. pag. 74.

(3) Fleury, *Hist. Eccles.* tome X, liv. XLVII, n. 47. — Daniel, *Hist. de France*; tome II, année 835 — *Hist. de l'Egl. Gallicane*; tom. V, année 833.

(4) Guillaume de Malmesbury, *De Gestis Anglorum*; lib. V. (Apud Henr. Savillium, *Anglicarum rerum Scriptores*. Londini, 1596, *in-fol.* pag. 166.) Voyez, à l'appui de ce témoignage,

» ses premiers successeurs, dit Montesquieu, » craignirent que ceux qu'ils placeroient dans » des lieux éloignés, ne fussent portés à la ré- » volte ; ils crurent qu'ils trouveroient plus de » docilité dans les ecclésiastiques: ainsi ils éri- » gèrent en Allemagne un grand nombre d'é- » vêchés, et y *joignirent de grands fiefs*..... » C'étoient des pièces qu'ils mettoient en avant » contre les Saxons: ce qu'ils ne pouvoient » attendre de l'indolence ou des négligences » d'un *leude*, ils crurent qu'ils devoient l'at- » tendre du zèle et de l'attention agissante d'un » évêque; outre qu'un tel vassal, bien loin de » se servir contre eux des peuples assujettis, » auroit au contraire besoin d'eux, pour se sou- » tenir contre les peuples (1). » Telle est la véritable origine, ou du moins une des principales causes de l'établissement des *seigneuries ecclésiastiques*, qui ont tant contribué à augmenter les richesses et le pouvoir temporel du clergé, dans tous les Etats chrétiens de l'Europe, au moyen âge. Telle est en particulier l'origine des *grands fiefs ecclésiastiques de l'Empire germanique*, qui ont subsisté jusqu'à ces derniers temps, avec tous les droits et les prérogatives que leur assuroit l'ancienne constitution de l'Etat.

12. — Les mêmes circonstances qui engageoient alors les souverains à donner au clergé une si grande influence dans le gouvernement temporel de leurs Etats, devoient naturellement y augmenter celle du souverain Pontife. Au milieu des désordres de tout genre qui défiguroient la société, les princes voyoient tout à la fois, dans le saint-siége, le centre de la religion, des lumières et de la civilisation; bien plus, ils y voyoient la plus puissante protection qu'ils pussent invoquer contre l'usurpation de leurs voisins, et contre la rébellion de leurs vassaux. L'autorité du Pape étant alors la seule universellement reconnue, et la plus respectée, même par les hommes les plus violens, est-il étonnant que les souverains s'empressassent de prendre le saint-siége pour arbitre de leurs différends, pour médiateur et garant de leurs traités, quelquefois même de lui faire hommage de leurs Etats, pour s'assurer davantage la protection dont ils avoient besoin? Combien ne durent-ils pas être confirmés dans ces dispositions, par la fermeté du saint-siége à soutenir les droits des souverains qui avoient recours à son autorité tutélaire! Aussitôt qu'un usurpateur vouloit s'emparer des Etats d'un prince *feudataire du Pape* (2), il étoit intimidé, et souvent arrêté, par les remontrances et les menaces du Pontife, qui lui disoit, comme Grégoire VII à Vézelin, chef du parti des révoltés contre le roi de Dalmatie : « Nous sommes bien étonné, qu'ayant » promis depuis long-temps d'être fidèle à saint » Pierre et à nous, vous vouliez maintenant » vous élever contre celui que l'autorité aposto- » lique a établi roi en Dalmatie. C'est pourquoi » nous vous défendons, de la part de saint » Pierre, de prendre les armes contre ce roi; » parce que l'entreprise que vous feriez contre » lui, seroit contre le saint-siége lui-même. Si » vous avez quelque sujet de plainte, vous devez » nous demander justice, et attendre notre ju- » gement; autrement, sachez que nous tirerons » contre vous le glaive de saint Pierre, pour » punir votre audace, et la témérité de tous » ceux qui vous favoriseront dans cette entre- » prise (3).

Tel a été constamment le langage et la conduite des Papes du moyen âge contre l'usurpation; ils employoient leur ascendant et leurs armes spirituelles, pour la défense de ceux qui s'étoient mis sous leur protection, comme les princes temporels employoient la force des armes pour défendre leur vassaux. C'est ce qui explique la conduite d'un si grand nombre de souverains, qui, depuis le dixième siècle, se rendirent volontairement *feudataires du saint-siége*. Cette démarche, qui nous paroît aujourd'hui si extraordinaire, n'étoit pas seulement, de leur part, un acte de religion, inspiré par un profond respect pour l'Eglise et le saint-siége; c'étoit encore une démarche politique, fondée sur l'intérêt temporel des princes et de leurs sujets (4). Il est facile aujourd'hui à des écrivains superficiels ou passionnés, d'attribuer à l'ambition des papes le pouvoir vraiment prodigieux que leur attira ce concours de circonstances: mais, outre que cet état de choses étoit tout-à-fait indépendant de leur volonté, n'est-ce pas une injustice manifeste, d'attribuer à leur ambition un pouvoir qui leur étoit librement déféré par les souverains, autant par des motifs d'intérêt que par des motifs de religion? Et les Papes, bien loin de mériter les reproches qu'on

Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline*; tom. III, liv. I, chap. 28 et 30. — *Mémoires de l'Académie des inscriptions*; (tom. II, *in-4°*, pag. 711. (tom. III, *in-12*, pag. 442). — Maimbourg, *Hist. de la Décadence de l'Empire de Charlemagne*; liv. III, pag. 1 et suiv.

(1) Montesquieu, *Esprit des Lois*; liv. XXXI, chap. 19.

(2) Voyez ci-dessus la note 4 de la page 374.

(3) Gregoire VII, *Epist.* lib. 7, Epist. 4. (*Baronii Annales*; anno 1079, n. 29.)

(4) Voyez, à l'appui de ces réflexions, Bossuet, *Def. Declar.* lib. I, sect. I, cap 14.—Lingard, *Hist. d'Angleterre*; tom. III, chap. 1, pag. 45-50.—Jager, *Introd.* à l'*Hist. de Grégoire VII*; pages XXI-XXIII.

leur a faits depuis, sur ce sujet, n'eussent-ils pas été bien plus répréhensibles, de refuser une autorité alors si nécessaire au bien de la société, et à la tranquillité des Etats?

13. — L'intervention du Pape dans les affaires publiques de l'Europe, déjà si fréquente pendant les premiers siècles du moyen âge, par suite des circonstances dont nous venons de parler, le devint encore davantage à l'époque des *Croisades*, parce qu'elle devint alors plus nécessaire que jamais, pour la conduite de ces expéditions, si importantes à l'intérêt commun de la chrétienté en Europe. Les souverains eux-mêmes le comprirent, et s'accordèrent bientôt à regarder le Pape comme l'ame et le principal mobile de ces grandes entreprises. « Personne » n'ignore, dit Bossuet, qu'à cette époque, les » princes chrétiens étoient bien aises de voir le » souverain Pontife à la tête de toutes les affaires » concernant les guerres saintes, afin que tout » y fût conduit avec plus de concert, et de » respect pour la religion. Souvent même les » rois et les princes qui s'enrôloient dans la » guerre sainte, plaçoient leurs personnes et » leurs biens sous la protection des souverains » Pontifes. Il nous suffit de rappeler, en peu de » mots, ces faits constans et notoires. Ce n'étoit » pas seulement dans les guerres saintes, mais » encore dans toutes les autres, que les souve- » rains, par leurs traités de paix, se soumet- » toient à l'autorité du saint-siége, pour les » confirmer et pour en assurer l'exécution, et » appeloient ainsi la religion à leur secours; » d'où il arrivoit que les affaires politiques les » plus importantes se traitoient à Rome, en » présence du souverain Pontife. A cette occa- » sion, la puissance spirituelle s'emparoit de » plusieurs droits des souverains; et les princes » chrétiens, quoiqu'ils s'en aperçussent, n'y » témoignoient pas toujours de répugnance ;... » souvent même ils l'approuvoient par leur » consentement, leur permission ou leur si- » lence (1). »

Nous excéderions beaucoup trop les bornes qui nous sont prescrites, si nous voulions rassembler ici les preuves sans nombre que l'histoire de cette époque nous fournit, à l'appui de ces assertions (2). Qu'il nous suffise de rappeler en particulier le concile de Clermont, tenu en 1095 sous le pape Urbain II, et dans lequel fut résolue la première croisade; le premier concile général de Latran, tenu en 1123; et plusieurs autres conciles généraux ou particuliers, dont les décrets en matière temporelle, et spécialement pour ce qui regarde les guerres saintes, furent approuvés par les souverains qui assistoient à ces conciles, soit en personne, soit par leurs ambassadeurs. Qu'on se rappelle encore l'histoire de la régence de l'abbé Suger, en France, pendant l'absence de Louis le Jeune; l'histoire de l'attaque et de la prise de Constantinople par les croisés en 1204, et les principaux événemens qui s'y rattachent (3). Tous ces événemens, et tant d'autres que nous ne pouvons même indiquer ici brièvement, fournissent des preuves manifestes, à l'appui de ce que nous venons de dire, sur les raisons qui autorisoient alors, et souvent même nécessitoient l'intervention du Pape dans les affaires générales de l'Europe. Ils fournissent aussi l'explication naturelle d'un grand nombre de faits, qui, pour n'avoir pas été envisagés sous leur véritable point de vue, ont été si diversement jugés par les auteurs modernes, et si malignement interprétés par les ennemis de l'Eglise et du saint-siége.

14. — III° *La jurisprudence du moyen âge, sur les effets civils de la Pénitence publique et de l'Excommunication*, fournissoit à l'Eglise et au souverain Pontife un nouveau motif d'intervenir dans les affaires publiques, particulièrement en ce qui regardoit l'élection et la déposition des souverains (4).

Pour bien comprendre, et surtout pour bien apprécier la jurisprudence du moyen âge, sur ce point, il faut se rappeler ce que nous avons dit plus haut, sur la nature des Gouvernemens de l'Europe, à cette époque, et sur l'étroite union qui régnoit alors entre la religion et l'Etat (5). Par une suite naturelle de cette union, la plupart des lois divines et ecclésiastiques étoient confirmées par l'autorité des princes, et sanctionnées de peines temporelles. Telle est la véritable origine des peines de ce genre, décernées par la législation de tous les Etats chrétiens de l'Europe, au moyen âge, contre l'hérésie, l'apostasie, le blasphème, et plu-

(1) Bossuet, *Defensio Declar.* lib. IV, cap. 5.

(2) Fleury, *Hist. Eccles.* tome XVIII; 6e *Discours*; n. 7 et 8. — De Choiseul d'Aillecourt, *De l'influence des Croisades*; p. 83 et 84. — Michaud, *Hist des Croisades*, tom. VI, liv. 22, ch. 7, *et alibi passim.*

(3) Pour le détail de ces événemens, voyez principalement les ouvrages déjà cités, de Fleury, du P. Daniel et du P. Longueval, l'*Hist. des Croisades*, du P. Maimbourg; celle de Michaud, etc. — Pour ce qui regarde en particulier les détails relatifs à la régence de l'abbé Suger, voyez Nettement, *Vie de Suger*; p. 184-187, 268-278, 318, etc. — Sur l'attaque et la prise de Constantinople par les croisés, en 1203 et 1204, voyez Hurter, *Histoire d'Innocent III*; tom. I, liv. VII et VIII.

(4) *Pouvoir du Pape*; 2e part. chap. 1er, art. 3.

(5) Ci-dessus, page 375, etc.

sieurs autres délits de l'impiété (1). Telle est aussi l'origine des effets civils, que la législation de cette époque attachoit à la *Pénitence publique* et à l'*Excommunication*. Nous rappellerons ici, en peu de mots, l'origine et les progrès de cette jurisprudence.

15. — Dès le temps des persécutions, l'Eglise obligeoit à diverses pratiques de pénitence extérieure et publique, les pécheurs coupables de certains crimes énormes, tels que l'apostasie, le meurtre et la fornication (2). Il existe, à la vérité, quelques contestations entre les savans, sur l'origine et les variations de cette ancienne discipline, et principalement sur la nature des délits que les lois de l'Eglise soumettoient à la pénitence publique. Quelques auteurs ont pensé que tous les péchés mortels, même secrets, y avoient été autrefois assujettis; d'autres ont cru que les fautes secrètes n'y avoient jamais été soumises; et que, parmi les fautes même publiques, l'Eglise ne punissoit ainsi que certains péchés considérables. Mais quoi qu'il en soit de ces discussions, tout-à-fait étrangères à notre objet, il est certain, et généralement reconnu, que plusieurs péchés considérables ont été, dès le temps des persécutions, assujettis à la pénitence publique, soit en Orient soit en Occident; que cette discipline a été généralement observée, avec plus ou moins de rigueur, dans l'Eglise d'Occident, jusqu'au huitième siècle; qu'elle y est peu à peu tombée en désuétude, depuis le huitième siècle jusqu'au douzième; enfin, que, pendant toute la durée de cette ancienne discipline, les exercices de la pénitence publique n'étoient pas seulement pratiqués par des pécheurs publics et scandaleux, mais encore par un certain nombre de pieux fidèles, qui s'y assujettissoient librement, soit pour l'expiation de quelques fautes secrètes, soit par un pur motif de dévotion et de ferveur.

16. — Mais ce que nous devons surtout remarquer ici, relativement à l'objet de nos recherches, c'est que la pénitence publique, même faite librement et par pure dévotion, étoit généralement considérée en Occident, depuis le quatrième siècle, comme un engagement religieux et perpétuel à une vie de retraite et de perfection, à la pratique de la continence, à la fuite des divertissemens profanes, et *de tous les emplois séculiers* (3). Cette discipline, d'abord établie par la seule autorité de l'Eglise, fut depuis reconnue et confirmée par la puissance temporelle, dans le royaume des Goths, et dans tous les pays soumis à la domination de Charlemagne, c'est-à-dire, principalement en France, en Allemagne et en Lombardie. L'histoire de la déposition de Vamba en Espagne, vers l'an 680, et celle de Louis le Débonnaire en France, en 833, suffiroient pour établir ce que nous avançons. L'application qu'on fit de cette discipline à ces deux princes, fut sans doute contraire à toutes les règles de l'équité; mais le détail de ces événemens suppose évidemment, que le principe qui regardoit les pénitens publics comme *incapables de tous les emplois civils*, étoit alors également reconnu par les deux puissances, dans le Royaume des Goths et dans l'Empire François (4).

17. — Depuis le septième siècle jusqu'au douzième, l'usage de la pénitence publique étant peu à peu tombé en désuétude, on publia de nouveaux règlemens, qui avoient pour but de la maintenir en certains cas, et d'y substituer, en d'autres, des peines équivalentes. Il fut donc statué, dans un grand nombre de *conciles* et de *capitulaires*, que les effets civils, attachés depuis long-temps à la pénitence publique, seroient désormais attachés à certains crimes énormes, tels que l'adultère, l'inceste, le rapt, le parricide, le meurtre d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre, soit que le coupable fît une pénitence publique de ces crimes, soit qu'il se contentât d'une pénitence secrète (5); que, dans certains cas, où ces crimes auroient une plus grande publicité, on obligeroit les coupables, par l'excommunication, à subir la pénitence publique, selon l'ancien usage; que s'ils refusoient de s'y soumettre, ils y seroient contraints par l'autorité de la puissance temporelle; enfin, que si les ducs et les comtes refusoient, en ce cas, leur concours, ils seroient eux-mêmes frappés d'excommunication, et de peines temporelles, qui pourroient aller jusqu'à la perte de leur dignité (6). On voit ici comment

(1) *Pouvoir du Pape. Introd.* art. 2, § 2.

(2) Fleury, *Mœurs des Chrétiens*; n. 25 et 26.—Alban Butler, *Fêtes mob.* 5e Traité. — Morin, *Comment. hist. de sacram. Pœnit. Paris,* 1651, *in-fol.* Voyez aussi l'analyse de cet ouvrage, dans la *Biblioth. des auteurs Eccl. du dix-septième siècle*, par Dupin; 3e partie, page 254, etc.

(3) Morin, *ubi supra*; lib. v, cap. 18-25; lib. VII, cap. 4-7.

(4) Pour l'éclaircissement de ces faits extraordinaires, voyez le *Pouvoir du Pape*; *ubi supra*; n. 64 et 67. — Sur l'histoire de Vamba, en particulier, voyez Mariana, *Hist. d'Espagne*; liv. VI; années 680 et 681. — Sur la déposition de Louis le Débonnaire, voyez Fleury, le P. Daniel, le P. Longueval, année 833. — Noël Alexandre, *Dissert. 2 in hist. Eccl. sæculi* IX.

(5) *Capitular.* lib. VI, n. 74 et 98. Le P. Morin (*ubi suprà*: lib. v, cap. 22.) a recueilli, sur ce point, un grand nombre de témoignages, tirés des *Conciles* et des *Capitulaires* du huitième et du neuvième siècles.

(6) *Capitulare Tribur.* anni 822, n. 6. (Tome I du Recueil de

les effets civils de la pénitence publique amenèrent insensiblement ceux de l'excommunication.

A mesure que l'usage de la pénitence publique tomboit en désuétude, les désordres se multipliant de jour en jour, par suite de l'état d'anarchie auquel la société étoit en proie, il étoit naturel que les deux puissances cherchassent à suppléer à la pénitence publique, par quelque autre châtiment qui pût en imposer à des hommes barbares et indisciplinés. La religion étant presque la seule autorité qu'ils respectassent, on ne trouva pas de moyen plus efficace, pour les comprimer, que l'usage des *censures ecclésiastiques*, et particulièrement de l'*excommunication*. Les souverains eux-mêmes, selon la remarque d'un ancien auteur, ne voyoient pas de meilleur moyen pour contenir dans le devoir leurs vassaux rebelles (1); et l'étroite union qui régnoit entre les deux puissances, les engagea naturellement à attacher à cette peine spirituelle des effets civils, semblables à ceux qui étoient depuis long-temps attachés à la pénitence publique.

Telle est, au jugement de Bossuet, la véritable origine des effets civils, attachés à l'excommunication, dans la suite du moyen âge. « Suivant les témoignages de l'Évangile et des » apôtres, dit-il, un excommunié est banni de » la société humaine, en tant que cette société » conserve les bonnes mœurs; mais il conserve » tous les droits que lui donne la loi civile, *à* » *moins que la loi elle-même ne l'ait réglé au-* » *trement*. Si dans la suite les excommuniés ont » été regardés comme infâmes, intestables, et » inhabiles à certaines fonctions de la vie civile, » jusqu'à ce qu'ils fussent rentrés dans le » devoir; cela est venu de ce que *les princes* » *ont conformé leurs lois*, autant qu'il leur a » été possible, *à la règle des bonnes mœurs et à* » *la discipline évangélique*, et non de ce que » l'excommunication prive, *par elle-même*, de » quelque droit, ou de quelque bien tem- » porel (2). »

Ce concours des souverains, dans l'établissement des effets civils de l'excommunication, est formellement reconnu par plusieurs écrivains modernes, d'ailleurs très-opposés aux maximes et à la pratique du moyen âge, sur ce point. « Charlemagne, dit à ce sujet le conti- » nuateur de Velly, loin de redouter la puis- » sance des évêques, croyoit qu'il étoit de son » intérêt de l'augmenter, afin qu'elle servît de » contre-poids à celle des seigneurs, qui, nour- » ris dans l'exercice des armes, et ayant à leur » disposition les principales forces du royaume, » commençoient à méconnoître le joug de l'au- » torité. Il fit donc adopter, non-seulement dans » les écoles qu'il fondoit, mais dans les tribu- » naux ecclésiastiques dont il étendoit la juri- » diction, et jusque dans les *parlemens* ou *as-* » *semblées générales*, qui étoient le tribunal » suprême de la nation, de nouvelles maximes, » aussi favorables à l'Eglise qu'elles étoient » contraires aux droits des souverains (3). Ces » germes ne tardèrent pas à se développer... » Les rois ou empereurs ayant communiqué » une portion du pouvoir civil et politique aux » évêques, et ayant intérêt que les sentences » ecclésiastiques ne demeurassent pas sans exé- » cution, *avoient donné à l'excommunication une* » *tout autre étendue* (qu'elle n'avoit eue dans les » premiers siècles de l'Eglise). Un excommu- » nié, s'il n'avoit la docile attention de se faire » absoudre avant un certain temps, *perdoit tout* » *droit de citoyen; il étoit proscrit et banni de* » *la société*, etc. (4). »

18.— La sévérité fut insensiblement portée à un tel point, *avant le pontificat de Grégoire VII*, qu'il étoit défendu, même aux serviteurs et aux proches parens d'un excommunié, de communiquer avec lui, excepté pour les besoins indispensables de la vie (5); d'où l'on concluoit que l'excommunication le rendoit incapable de tout emploi civil, le dépouilloit de toute dignité, même temporelle, et délioit ses sujets de toute obligation d'obéissance et de fidélité envers lui, jusqu'à ce qu'il eût satisfait à l'Église en se faisant absoudre. Telle étoit encore la sévérité de la discipline, sous le pontificat de Grégoire VII, qui ne fit là-dessus autre chose, que de confirmer les statuts de ses prédécesseurs, comme il le déclare lui-même, dans le troisième canon du quatrième concile de Rome.

Baluze; pag. 629.)—*Capitular.* lib. v, n. 300. (*Ibid.* pag. 885.) Voyez aussi lib. VII, n. 258, 432, 433, *et alibi passim*.

(1) Voyez, à ce sujet, les témoignages cités plus haut, page 379, note 4.

(2) Bossuet, *Def. Declar.* lib. I, sect. 2, cap. 22, pag. 345,

(3) Il est étonnant que l'auteur de ce passage représente comme *contraires aux droits des souverains*, des maximes autorisées, de son aveu, par les souverains eux-mêmes, qui croyoient avoir le plus grand intérêt à les autoriser.

(4) Garnier, *Hist. de France*; tome XXI, pag. 201 et 208. On peut voir, à l'appui de ce témoignage, Bernardi, *De l'Origine et des Progrès de la Législation françoise*; liv. I, chap. 2; liv. IV, chap. 6; pag. 71, 273, etc. — Gaillard, *Histoire de Charlemagne*; tom. II, page 124.

(5) Voyez, à ce sujet, les plaintes de S. Abbon, abbé de Fleury-sur-Loire, dans son *Apologie* adressée aux rois Hugues et Robert, vers la fin du dixième siècle. (Pag. 401, à la suite du *Codex Canonum*, publié par Pithou. Paris, 1687, *in-fol.*) — Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XII, liv. LVII, n. 44.

» Conformément aux ordonnances de nos prédécesseurs, dit-il, nous délions de leurs sermens, *en vertu de l'autorité apostolique* (1), » tous ceux qui sont liés envers les excommuniés, par quelque engagement, ou même par » serment; et nous défendons absolument d'observer ces engagemens (2). » On doit cependant remarquer que la sentence d'excommunication ne privoit un excommunié de ses droits civils, que lorsqu'il persévéroit opiniâtrément dans l'excommunication, sans vouloir satisfaire à l'Eglise. Cette restriction, clairement établie par l'usage constant du moyen âge, est expressément ajoutée au texte de Grégoire VII, dans le *Décret de Gratien* (3).

Les graves inconvéniens qui résultoient souvent, dans le commerce de la vie, d'une discipline si rigoureuse, engagèrent bientôt les souverains Pontifes à la mitiger, sur plusieurs points. Grégoire VII permit d'abord aux femmes, aux enfans et aux domestiques de l'excommunié, de communiquer avec lui. Il étendit même cette permission, à tous ceux dont la présence n'étoit pas propre à l'entretenir dans ses mauvaises dispositions (4). Ce décret, qui n'étoit d'abord que provisoire, fut depuis renouvelé par les successeurs de Grégoire VII; et il a été inséré dans le *Corps du Droit* (5). Enfin, le pape Martin V, non content d'approuver cet adoucissement, l'étendit encore dans le concile de Constance, en déclarant qu'on ne seroit désormais obligé d'éviter que les *excommuniés publiquement et nommément dénoncés;* et telle est encore aujourd'hui la discipline de l'Eglise (6). Toutefois, ces divers adoucissemens laissèrent subsister, pendant toute la suite du moyen âge, le principe général qui privoit de toute dignité, même temporelle, les excommuniés opiniâtres. Telle étoit *la persuasion générale des hommes pieux et éclairés*, sous le pontificat de Grégoire VII, et même plus anciennement, de l'aveu des auteurs les moins favorables à cette discipline (7).

19. — Quelque rigoureuse qu'elle nous semble aujourd'hui, elle s'établit d'autant plus facilement, qu'elle étoit au fond un adoucissement de l'ancienne discipline, sur les effets civils de la pénitence publique. Il est certain en effet que celle-ci, indépendamment des pratiques pénibles et humiliantes qu'elle imposoit, donnoit lieu aux effets dont nous parlons, même lorsqu'on la faisoit librement et par pure dévotion; et ces effets subsistoient, même après le temps de la pénitence (8). D'après la nouvelle discipline, au contraire, outre que le coupable n'étoit pas ordinairement obligé aux pratiques pénibles et humiliantes de la pénitence publique, l'excommunication n'étoit prononcée qu'en punition de certains délits considérables; et il dépendoit du coupable d'en arrêter les effets, en se mettant en état de recevoir l'absolution.

Mais quoi qu'il en soit de la sévérité de cette ancienne législation, il est certain qu'elle a fait partie du *Droit commun de l'Europe*, pendant plusieurs siècles; elle étoit autorisée en particulier, de la manière la plus expresse, par le *Droit Germanique*, par le *Droit Anglois*, et même par le *Droit François* (9). On ne voit pas que les souverains aient été, à cet égard, d'une autre condition que leurs sujets; nous verrons même bientôt, que les princes étoient soumis, comme les autres, à cette jurisprudence, non-seulement par l'usage et la persuasion universelle, mais encore par la constitution de leurs Etats.

20. — SECONDE PROPOSITION.

Les Papes et les conciles du moyen âge, en s'attribuant un si grand pouvoir sur les souverains, dans l'ordre temporel, ont suivi des principes autorisés par la persuasion universelle, *et par le* Droit public *alors en vigueur.*

21. — *Première partie.* Il est peu de faits aussi clairement établis par l'histoire, que la *persuasion universelle du moyen âge*, qui subor-

(1) Les effets civils de l'excommunication étant alors autorisés par la puissance temporelle, comme on vient de le voir, ces paroles de Grégoire VII : *En vertu de l'autorité apostolique*, doivent naturellement s'expliquer dans le sens du *pouvoir directif*, tel que l'explique Fénelon. (Voyez ci-dessus, n. 4, pages 373 et 374.) Nous examinerons ailleurs de plus près la doctrine de Grégoire VII, sur ce point. (Ci-après, 3e proposition.)

(2) *Synodus Rom.* IV, sub. Greg. VII; cap. 3. (Labbe, *Concil.* tom. X, pag. 370.)

(3) A la suite du texte de Grégoire VII, que nous venons de citer, Gratien ajoute ces mots : *quoadusque ipsi in satisfactionem veniant. Gratiani Decretum*; parte 2, caus. 15, quæst. 6, can. 4 et 5.— *Decretal.* lib. V, tit. 37, cap. *Gravem*, 13.

(4) *Synodus Romana* IV, sub Greg. VII; cap. 4. (Labbe, *Concil.* tom. X, pag. 371.)

(5) *Gratiani Decretum*; parte 2, caus. 11, quæst. 3, can. 103.

(6) Suarez, *De censuris*; disput. 15. — Van-Espen, *Tract. hist. can. de Censur.* cap. 7, § 5. (*Oper.* tom. II.)

(7) Bossuet, *Defensio Declar.* lib. I, sect. 2, cap. 24; lib. III, cap. 4; pag. 318 et 587.— Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XIII; 3e *Discours*; n. 18. tom. XVII; 5e *Discours*; n. 13, vers la fin. — Pfeffel, *Abrégé chronologique de l'Histoire d'Allemagne*; année 1106. (Edition *in*-4o, tom. I, pag. 228.)

(8) Voyez, à l'appui de ces assertions, l'ouvrage du P. Morin que nous avons cité plus haut, page 382, note 2e.

(9) *Jus alaman.* cap. 1, 2, 3 et 127. — *Statuta Ludov.* IX, *pro libert. Eccl.* (Labbe, *Concil.* tom. XI, pag. 124.)—*Etabliss. de S. Louis*; liv. 1er, chap. 121. (A la suite de l'*Hist. de S. Louis*, par Joinville; édit. de Ducange.)— Ducange, *Glossar. mediæ et infimæ Latin.* verbo *Excommunicatio*.

donnoit la puissance temporelle à la spirituelle, en ce sens que le souverain pouvoit être jugé, et même déposé, en certains cas, par l'autorité du Pape et du concile (1). Ce fait est si généralement reconnu, que nous serions naturellement dispensés d'en apporter les preuves, s'il n'étoit obscurci par quelques auteurs modernes, qui, après l'avoir expressément admis, semblent, par momens, le révoquer en doute (2).

Pour exposer avec ordre les preuves de cette persuasion, nous la considérerons successivement par rapport aux Etats catholiques de l'Europe en général, et par rapport à certains Etats en particulier.

22. — I. Un des points les mieux établis par l'histoire de l'Europe, au moyen âge, c'est que, depuis le dixième siècle au moins, on a généralement appliqué aux souverains la jurisprudence, alors en vigueur par rapport aux simples particuliers, sur les effets civils de l'hérésie et de l'excommunication.

Pour ce qui regarde, en premier lieu, *les effets civils de l'hérésie*, il est certain que, d'après l'usage et la persuasion universelle, les souverains, aussi bien que les seigneurs particuliers, encouroient, par ce crime, la perte de leur dignité, et pouvoient être déposés par une sentence du Pape ou du concile. On peut s'en convaincre par le propre témoignage du Roi de Germanie (Henri IV), à une époque où il étoit moins disposé que jamais à favoriser les prétentions du Pape, et plus intéressé à les contester. Immédiatement après le concile de Worms, en 1076, dans lequel Henri avoit fait déposer le pontife, il lui écrivit une lettre conçue dans les termes les plus insultans, pour lui notifier cette décision. Toutefois, dans cette lettre si violente, il ne lui conteste pas absolument le pouvoir de déposer les souverains; il soutient seulement que, « suivant la tradition des Pères, un sou- » verain ne peut être déposé, pour quelque » crime que ce soit, *si ce n'est qu'il abandonne* » *la foi* (3). » C'étoit reconnoître assez clairement, selon la remarque de Fleury, que, d'après un usage déjà très-ancien, *un souverain qui abandonnoit la foi pouvoit être justement déposé*.

Environ deux siècles plus tard, nous trouvons un témoignage également remarquable de cette persuasion, dans une lettre des seigneurs françois au pape Grégoire IX, à l'occasion de la déposition de Frédéric II, empereur d'Allemagne. Ce prince ayant été excommunié et déposé par le Pape, en 1239, celui-ci écrivit à saint Louis une lettre, par laquelle il lui faisoit part de cet événement, et lui offroit l'empire pour le comte Robert son frère (4). Le roi et les seigneurs françois se montrèrent, il est vrai, très-mécontens de la conduite du Pape à l'égard de Frédéric; toutefois, ils ne contestèrent pas à l'Eglise le droit de déposer l'empereur, en certains cas, particulièrement pour le crime d'hérésie. « Si l'empereur, disoient-ils, avoit mé- » rité d'être déposé, il ne devoit l'être que dans » un concile, » nécessaire, selon eux, pour procéder plus sûrement, dans une matière aussi grave. Ils ajoutoient « que l'empereur leur sem- » bloit innocent, tant sous le rapport de sa con- » duite séculière, que sous le rapport de la foi » catholique; qu'au reste, on lui enverroit des » ambassadeurs, pour examiner soigneusement » ses sentimens sur la foi catholique; et que, » s'il étoit reconnu coupable sur ce point, on » lui feroit la guerre à outrance, *comme on la* » *feroit, en pareil cas, à tout autre, et au Pape* » *lui-même* (5). » Il est à remarquer que le ton d'ailleurs peu mesuré de cette lettre, et les termes offensans qu'on y emploie contre le Pape, font soupçonner à quelques auteurs qu'elle lui fut adressée, sans la participation du roi, par les seigneurs françois, alors très-animés contre le Pape et les évêques (6). Mais quoi qu'il en soit de cette conjecture, la lettre dont il s'agit, n'est pas moins propre à faire connoître les principes alors généralement admis, sur les droits de la puissance spirituelle, relativement à la déposition des princes, et particulièrement de l'empereur, pour cause d'hérésie. Il falloit, en effet, que ces principes fussent alors généralement regardés comme incontestables, puisqu'ils étoient formellement reconnus par les

(1) *Pouvoir du Pape*; 2e part. chap. 2.

(2) Bossuet et Fleury, entre autres, paroissent tomber quelquefois dans cette espèce de contradiction. D'un côté, ils reconnoissent que Grégoire VII, en s'attribuant un si grand pouvoir sur les souverains, suivoit des *maximes généralement admises, de son temps, par les hommes pieux et éclairés, et par les souverains eux-mêmes*. (Bossuet, *Defens. Declar.* lib. I, sect. 2, cap. 21, pag. 318. — Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XIII; 3e *Disc.* n. 10 et 18; tome XIX; 7e *Disc.* n. 5) D'un autre côté, ils supposent qu'en s'attribuant ce pouvoir, Grégoire VII *étonna le monde entier, par la nouveauté de ses principes*. (Bossuet, *ibid.* lib. I, sect. 1, cap. 7; lib. III, cap. 3. — Fleury, *ibid.* tom. XIII; 3e *Disc.* n. 18; liv. LXII, n. 32.

(3) Christian Urstitius, *Germaniæ Historici illustres*; tom. I, pag. 394. — *Baronii Annales*; tom. XI; anno 1080, n. 24. — Fleury, *Hist. Eccles.* tom. XIII, liv. LXII, n. 28. — Voigt, *Histoire de Grégoire VII*; liv. VIII, pag. 377.

(4) Matthieu Pâris, *Hist. Angl.* anno 1239. — Bossuet, *Def. Declar.* lib. IV, cap. 6 et 9. — Fleury, *Hist. Eccles.* tom. XVII, liv. LXXXI, n. 36, etc. — *Hist. de l'Eglise Gallicane*; tome XI; année 1239. — Daniel, *Hist. de France*; tome IV; année 1239.

(5) Matth. Pâris, *ubi suprà* (cité par Bossuet, *ibid.* cap. 6, pag. 26.)

(6) Voyez Daniel et Berthier, *ubi suprà*.

auteurs de cette lettre, alors si exaspérés contre le Pape.

23.— Nous pourrions citer encore, en preuve de cette persuasion générale, plusieurs conciles, tant généraux que particuliers, dont les décrets, sur cette matière, ont été publiés en présence, et avec le consentement exprès ou tacite des souverains (1). Mais rien n'est plus remarquable, en ce genre, que les décrets du troisième et du quatrième conciles œcuméniques de Latran, si diversement expliqués par plusieurs auteurs, qui n'ont pas fait assez d'attention au concours des deux puissances, dans ces grandes assemblées (2).

Le premier de ces conciles, tenu en 1179, renouvelle contre les Albigeois et plusieurs autres hérétiques de cette époque, les principales dispositions du *droit romain*, alors en vigueur dans tous les Etats chrétiens de l'Europe (3). Dans le préambule de son décret, le concile distingue soigneusement les *peines spirituelles*, que l'Eglise décerne contre les hérétiques, par sa propre autorité, d'avec les *peines temporelles*, qu'elle décerne, du consentement et *avec le secours des princes chrétiens*. Voici les propres expressions de ce concile : « Quoique l'Eglise, » comme dit saint Léon (4), *contente de prononcer des peines spirituelles, par la bouche* » *de ses ministres*, ne fasse point d'exécutions » sanglantes, *elle est pourtant aidée par les lois* » *des princes chrétiens*, afin que la crainte du » châtiment corporel engage les coupables à recourir au remède spirituel. » Après avoir établi ce principe, le concile décerne, contre les hérétiques, des peines spirituelles et temporelles. D'abord il les anathématise, eux et leurs fauteurs, les sépare de la communion des fidèles, défend d'offrir pour eux le saint sacrifice, et de leur donner la sépulture chrétienne. Puis, faisant usage *du secours que l'Eglise reçoit des princes chrétiens*, il décerne, contre les hérétiques, des peines temporelles, en ces termes : « Que tous ceux qui s'étoient engagés envers » eux par quelque convention, se regardent » comme *déliés de toute obligation de fidélité*, » *d'hommage et d'obéissance*, tandis qu'ils persévéreront dans l'hérésie. De plus, nous enjoignons à tous les fidèles, pour la rémission » de leurs péchés, de s'opposer courageusement » aux ravages des hérétiques, et de défendre » par les armes le peuple chrétien contre eux. » Nous ordonnons aussi que leurs biens soient » confisqués, et qu'il soit permis aux princes » de les réduire en servitude (5). » Le concours des deux puissances, pour la publication de ce décret, outre qu'il est clairement supposé par le texte même que nous venons de citer, est d'ailleurs attesté par un auteur contemporain, qui, après avoir rapporté les canons dont il s'agit, ajoute que « ces décrets ayant été publiés, » furent reçus *par tout le clergé et le peuple* » *présent* (6). » Il est certain, comme Bossuet le remarque à ce sujet, que, dans le style des conciles et de tous les auteurs ecclésiastiques, le mot *peuple* est ici employé par opposition au *clergé*, pour désigner tous les *laïques* présens au concile, même les princes et les seigneurs (7).

Ce décret du troisième concile de Latran fut renouvelé, au commencement du siècle suivant, par le quatrième concile de Latran, tenu en 1215. Après avoir anathématisé, généralement et sans exception, toutes les hérésies contraires à la foi catholique, le concile continue en ces termes : « Nous ordonnons que les hérétiques (8), après avoir été condamnés, soient » livrés aux puissances séculières, ou à leurs » baillis, pour être punis comme ils le méritent, » en observant néanmoins de dégrader les » clercs, avant de les livrer au bras séculier ; » que les biens des laïques ainsi condamnés » soient confisqués, et ceux des clercs appliqués aux églises dont ils ont reçu les rétributions ; que l'on frappe aussi d'anathême » ceux qui seront suspects d'hérésie, à moins » qu'ils ne se justifient d'une manière convenable, suivant la nature du soupçon, et la » qualité de la personne ; que tous les fidèles » évitent de communiquer avec eux, jusqu'à ce » qu'ils aient satisfait à l'Eglise ; et qu'ils soient » enfin condamnés comme hérétiques, s'ils » persistent dans l'excommunication pendant

(1) *Pouvoir du Pape; ubi suprà;* n. 87, etc. 91, etc.

(2) Voyez, sur ces différentes explications, Tournely, *De Ecclesia;* tom. II, pag. 447. — Bossuet, *Defensio Declar.* lib. IV, cap. 1 et 2. — Mamachi, *Origines et Antiquitates Christianæ;* tom. IV, pag. 245, note 2.

(3) *Pouvoir du Pape; Introd.* n. 61, etc.

(4) Le concile emploie ici les propres expressions de saint Léon, dans sa *Lettre à Turibius*, évêque d'Espagne, au sujet des Priscillianistes qui infestoient alors ce royaume. S. Leonis *Epist.* 15 (aliàs 93); n. 1. — Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. VI, liv. XXVII, n. 10.

(5) *Concil. Lateran.* III; can. 27.

(6) « His itaque decretis promulgatis, et *ab universo clero ac* » *populo circumstante* receptis, etc. » Roger de Hoveden, *Ann. Anglican.* lib. II. (*Scriptores Angliæ;* tom. I. — Labbe, *Concil.* tom. X, pag. 1525.

(7) Bossuet, *Defensio Declar.* lib. IV, cap. 1, pag. 6. On peut voir encore, à l'appui de cette observation, Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XV, liv. LXXIII, n. 22. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclésiastiques ;* tom. XXI, pag. 721.

(8) *Concilium Lateranense* IV; can. 3. (Labbe, *Concil.* t. XI, part. 1, p. 147. etc.) — Fleury, *Hist. Ecclés.* t. XVI, liv. LXXVII, n. 47.

» un an. On avertira encore, et on obligera » même, s'il est nécessaire, par les censures » ecclésiastiques, toutes les puissances sécu- » lières,... de s'engager, par un serment pu- » blic, à chasser de leurs terres les hérétiques » notés par l'Eglise... Si un seigneur temporel, » averti et requis par l'Eglise, néglige de purger » sa terre de la contagion de l'hérésie, il sera » d'abord excommunié par le métropolitain et » ses comprovinciaux; et, s'il ne satisfait dans » l'année, on en avertira le Pape, afin qu'il » déclare les vassaux de ce seigneur déliés de » leur serment de fidélité, et qu'il abandonne » sa terre à des catholiques, pour la posséder » paisiblement, après en avoir chassé les héré- » tiques, et pour y maintenir la pureté de la » foi; sauf le droit du seigneur suzerain, pourvu » que lui-même ne mette aucun obstacle ou » empêchement à l'exécution de ce décret; et » cependant on suivra la même règle, à l'égard » de ceux qui n'ont point de seigneur suze- » rain... Nous ordonnons, en outre, que les » protecteurs et les fauteurs des hérétiques » soient excommuniés; et que, s'ils ne satis- » font dans l'année, ils soient, de plein droit, » regardés comme infâmes, inhabiles aux offices » et aux conseils publics, intestables, c'est-à- » dire, incapables de tester et de recueillir une » succession; que personne ne soit obligé de » leur répondre en justice, sur quelque affaire » que ce soit, bien qu'ils soient obligés de » répondre aux autres. Si un homme ainsi » condamné est juge, ses sentences n'auront » aucune force; s'il est avocat, il ne sera » point admis à plaider; s'il est tabellion (ou » notaire), les actes par lui dressés n'auront » aucune valeur. »

Il semble, au premier abord, que le concile, en publiant de pareils décrets, entreprenoit sur les droits de la puissance temporelle. Mais, outre que le concours des princes, nécessaire pour la validité de ces décrets, avoit été clairement expliqué dans le troisième concile de Latran, tenu peu de temps auparavant, il est certain que ces décrets ne furent publiés que de concert avec les princes chrétiens, qui avoient tous été convoqués à ce concile, et qui y assistèrent en effet par leurs ambassadeurs. C'est ainsi que Bossuet, Fleury, et la plupart des historiens et des canonistes, particulièrement en France, expliquent les décrets dont il s'agit, et plusieurs autres du même genre, qu'on rencontre dans les conciles du moyen âge (1).

La réunion des deux puissances, dans ces conciles, a même engagé plusieurs auteurs à les considérer comme des *diètes générales*, ou des *Etats généraux* de l'Europe, qui avoient tout à la fois le caractère d'*assemblées ecclésiastiques* et d'*assemblées politiques* (2). En effet, tous les princes catholiques de l'Europe y étant convoqués, aussi bien que les évêques, et y assistant par eux-mêmes ou par leurs ambassadeurs, les décrets qu'on y publioit sur les objets temporels, émanoient tout à la fois de l'autorité de l'Eglise et des princes, et devenoient ainsi obligatoires pour tous les peuples catholiques de l'Europe.

24. — *Les effets civils de l'excommunication*, par rapport aux souverains, n'étoient pas alors moins généralement reconnus que ceux de l'hérésie; et l'histoire nous montre les princes eux-mêmes partageant, à cet égard, la persuasion universelle. L'histoire de la déposition du roi de Germanie (Henri IV), sous le pontificat de Grégoire VII, suffiroit seule pour établir ce que nous avançons. Nous croyons devoir l'exposer ici avec un certain développement; soit parce qu'elle offre le premier exemple d'un souverain déposé par suite de l'excommunication; soit parce que les détails de cette histoire sont très-propres à éclaircir l'objet principal de nos recherches (3).

25. — Les historiens s'accordent à représenter le roi de Germanie (Henri IV) comme un des plus méchans princes qui aient régné sur l'Allemagne. La débauche, la tyrannie, l'avarice, la simonie, faisoient tout à la fois de ce prince le fléau de l'état et de la religion; et ses vexations continuelles aliénèrent à un tel point les seigneurs de ses états, qu'ils songèrent plus d'une fois à le déposer, dans une assemblée générale de la nation. Dès l'an 1067, long-temps avant le pontificat de Grégoire VII, ils en avoient conçu le dessein, qu'ils renouvelèrent souvent depuis, et dont l'exécution ne fut arrêtée que par les intrigues, les promesses, ou l'amendement passager de Henri. Enfin, les seigneurs saxons, poussés à bout par ses vexations, et ne croyant

(1) Fleury, *ubi supra*. — Bossuet, *Defensio Declar.* lib. IV, cap. 1-5. — D. Ceillier, *Histoire des Auteurs ecclésiastiques*; tom. XXI, pag. 721; tom. XXIII, pag. 560.

(2) Thomassin, *Traité des Edits*; tom. II, chap. 9, pag. 87. — Idem, *Ancienne et nouvelle Discipline*; tom. II, liv. III, chap. 45-57, *passim*. — Bernardi, *De l'origine et des progrès de la Législation françoise*; liv. V, chap. 3, pag. 316.

(3) Pour le développement des faits que nous allons rapporter, voyez principalement les *Annales de Baronius* (année 1073 et suiv.) — Le P. Alexandre, 2e *Dissert. sur l'Hist. Eccl. du onzième siècle*. — Voigt, *Hist. de Grég. VII*. — Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XIII, liv. LXII, etc. — Receveur, *Hist. de l'Eglise*; tom. V, liv. XXVII.

plus pouvoir compter sur ses promesses tant de fois violées, s'adressèrent au saint-siége, comme à leur unique refuge, et au seul tribunal capable de mettre des bornes au despotisme et à tous les crimes de Henri. Après avoir exposé au Pape la triste situation de l'Eglise et de l'Etat en Allemagne, ils lui représentent « qu'il ne convient pas de souffrir sur le trône un si méchant prince, vu surtout que Rome ne lui a pas encore donné la dignité royale (1); qu'il est à propos de rendre à Rome son droit d'établir les rois; qu'il appartient au Pape et à la ville de Rome, de concert avec les princes (allemands), de choisir un homme digne, par sa conduite et sa prudence, d'un rang si élevé (2). » Ils ajoutent, pour appuyer leur demande, *que l'Empire est un fief de la ville éternelle*, et qu'il appartient par conséquent au Pape, comme chef et organe du peuple romain, de venir au secours de l'Empire, dans l'extrémité où il se trouve (3). On doit remarquer que les seigneurs saxons, en provoquant la sévérité du Pape contre Henri, agissoient de concert avec le plus grand nombre des seigneurs allemands, dont le mécontentement s'étoit depuis long-temps manifesté, et se manifestoit encore, toutes les fois qu'il n'étoit pas comprimé par la puissance de Henri, ou par les promesses simulées qui ne coûtoient rien à ce prince, toujours prêt à les violer, aussitôt qu'il pouvoit le faire impunément.

26. — L'opiniâtreté qu'il montroit dans ses désordres, et le soulèvement général qui s'augmentoit de jour en jour contre lui, ne permettoient plus au Pape de se borner à des exhortations et à des avis paternels : il adressa donc à Henri les plus fortes remontrances, pour l'obliger à mettre fin à ses excès, et surtout à rendre la liberté aux évêques qu'il tenoit captifs, et à leur restituer leurs églises et leurs biens injustement usurpés; enfin, il le fit menacer d'excommunication par ses légats, s'il ne satisfaisoit promptement à l'Eglise. Henri, blessé jusqu'au vif par cette menace, chassa honteusement les légats, et convoqua un concile à Worms, où il fit dresser contre Grégoire un acte d'accusation, rempli des calomnies les plus infâmes, par suite desquelles il fut déclaré déchu du pontificat. Henri lui-même notifia cette décision au Pape, dans une lettre insultante, et d'un style aussi peu digne de la majesté royale, qu'indigne d'un chrétien. Ce que nous devons surtout y remarquer, c'est la crainte que le prince y témoigne, des suites que l'excommunication pouvoit avoir, relativement à sa dignité royale. Quoique Grégoire, en le menaçant d'excommunication, n'eût pas dit un seul mot de la déposition, Henri suppose clairement que, dans le sentiment du Pape et de bien d'autres personnes, l'excommunication pouvoit entraîner ce terrible effet, du moins après un certain laps de temps; car il accuse Grégoire de l'avoir *attaqué personnellement, et d'avoir voulu lui enlever son royaume.* « Tu m'as déshonoré, lui dit-il, moi qui tiens ma puissance de Dieu lui-même; moi qui, suivant la tradition des Pères, n'ai d'autre juge que Dieu, et ne puis être déposé pour aucun crime, si ce n'est que j'abandonne la foi (4). » Henri paroît nier ici absolument, qu'un souverain pût alors être déposé, pour une autre cause que celle de l'hérésie. Cette assertion, prise à la rigueur, contredit formellement la persuasion générale de cette époque, sur les suites de l'excommunication par rapport aux souverains; persuasion que ce prince lui-même ne tarda pas à reconnoître, par l'organe de ses députés, dans les négociations relatives à son absolution. Il est donc vraisemblable, qu'il ne prenoit pas à la rigueur l'assertion que nous venons de citer; et que, selon l'usage des anciens auteurs ecclésiastiques, il prenoit le mot d'*hérésie* dans un sens large, non-seulement pour l'*hérésie proprement dite,* mais encore pour certains crimes qui rendent un pécheur *suspect d'hérésie.* Tel étoit en particulier, le crime de simonie, qui étoit un des principaux griefs de Grégoire contre Henri (5).

27. — Les derniers excès de ce prince, dans le concile de Worms, ne pouvoient demeurer impunis. Au moment où le Pape en reçut la

(1) D'après l'usage et le droit public de l'Allemagne, le choix que les seigneurs allemands faisoient du roi de Germanie, ne lui conféroit pas proprement la dignité impériale; il ne devoit prendre le titre d'*empereur,* qu'après avoir été reconnu et couronné par le Pape. (Voyez ci-après, n. 51, page 410.) Cette dernière formalité n'eut jamais lieu par rapport à Henri, puisqu'il ne fut jamais couronné par un pape légitime, mais seulement par l'antipape Guibert. Il n'étoit donc pas proprement *empereur,* mais seulement *roi de Germanie, et empereur élu.* C'est en ce sens que les seigneurs saxons disent, que *Rome ne lui a pas encore donné la dignité royale.*

(2) *Apologia Henrici IV*; apud Urstitium, *Germaniæ Historici illustres*; *Francofurti,* 1670, *in-fol.* page 382.

(3) « Proponunt deinde imperium *beneficium esse urbis æternæ.* » Aventin, *Henrici IV Vita*; *anno* 1076. Le mot *beneficium,* dans les auteurs du moyen âge, est souvent synonyme de *feudus.* (Voyez Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ Latin.* verbo *Beneficium.*) C'est ainsi que Voigt et son traducteur l'entendent en cet endroit. Il est certain cependant, que l'Empire n'étoit pas *un fief du saint-siége,* dans le sens propre et rigoureux. (*Pouv. du Pape*; *ubi suprà*, n. 142.

(4) Voyez ci-dessus, la note 3e de la page 385.

(5) Voyez, à ce sujet, Launoy, *De Simonia*; *observ.* 3, 4, 5, 11. (*Oper.* tom. II, part. 2.) — Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIII; liv. LXIII. n. 52.

nouvelle, il venoit de convoquer un concile, dans lequel il prononça contre Henri une sentence d'excommunication et de déposition. Toutefois la suite de l'histoire montre que cette sentence, en tant qu'elle regardoit la déposition de Henri, n'étoit pas *définitive*, et ne devoit avoir son entier effet, que dans le cas où le prince demeureroit opiniâtrément dans l'excommunication pendant un an, sans se mettre en devoir de satisfaire à l'Eglise (1). On va voir que la sentence étoit ainsi entendue par les partisans de Henri, comme par ceux de Grégoire.

La légitimité de cette sentence étoit reconnue par les hommes les plus éclairés et les plus pieux de cette époque, tels que saint Anselme de Lucques, Gébehard, évêque de Salzbourg, Domnison, chapelain de la comtesse Mathilde, Paul Bernried, Lambert de Schafnabourg, etc. (2). Mais les partisans de Henri, comme on devoit s'y attendre, la blâmoient hautement, comme un acte inspiré à Grégoire par un sentiment de vengeance personnelle, plutôt que par le zèle de la justice. Ce fut pour réfuter cette calomnie, que le Pape écrivit aux seigneurs allemands une lettre, dans laquelle il expose, avec un langage plein de dignité, les motifs de la sentence portée contre Henri. On voit par cette lettre, que Grégoire, en publiant cette sentence, ne prétendoit pas se fonder uniquement sur le *pouvoir divin de lier et de délier,* mais tout à la fois sur *les lois divines et humaines*, « selon lesquelles Henri méritoit, » non-seulement d'être excommunié, mais » d'être privé de la dignité royale (3). »

Ces lettres du Pape, jointes aux peines spirituelles dont il menaçoit les partisans du schisme, et à la mort subite dont plusieurs d'entre eux furent frappés en ce même temps, produisirent un grand effet. Plusieurs de ceux qui avoient été jusque-là plus attachés au roi de Germanie, conçurent des inquiétudes sur leur conduite, et commencèrent à respecter la sentence du Pape, « considérant surtout que, *d'après les* » *lois de l'Empire*, un excommunié qui ne se » fait pas absoudre dans l'année, doit être privé » de toutes ses dignités (4). » Le petit nombre de ceux qui demeuroient attachés à Henri, se retranchoient à soutenir que sa cause n'avoit pas été suffisamment examinée, ou qu'un souverain ne peut être excommunié. Grégoire VII avoit suffisamment réfuté le premier prétexte, dans sa lettre aux seigneurs allemands ; il examine le second, dans une lettre à Herman, évêque de Metz, qui l'avoit consulté sur cette question ; et il montre, d'après l'Ecriture et la tradition, que *la puissance de lier et de délier,* ayant été donnée aux apôtres, généralement et sans distinction de personnes, comprend les princes comme les autres (5).

28. — La fermeté du Pape à soutenir la sentence portée contre Henri, ne l'empêchoit pas de se montrer disposé à l'absoudre, dans le cas où il reviendroit à de meilleurs sentimens. Cependant les Saxons, qui venoient de renouveler leur ancienne ligue contre ce prince, s'adressèrent de nouveau au saint-siége, pour demander conseil sur le parti qu'ils devoient prendre. Grégoire profita de cette occasion, pour manifester ses dispositions pacifiques à l'égard de Henri. Il engagea les seigneurs allemands à user de douceur envers lui, afin de lui donner lieu de s'amender ; il les prioit en même temps, de

(1) Le P. Alexandre (*ubi supra* ; art. 4.) établit solidement ce point, par le témoignage des auteurs contemporains, et par les lettres mêmes de Grégoire VII. Il faut corriger, d'après cette observation, l'assertion contraire de Voigt (pag. 378, note 3.)

(2) Voyez leurs témoignages cités par le P. Alexandre (*ibid.* art. 4.), et par le P. Labbe (*Concil.* tom. x, pag. 337, etc.)

(3) « Propter quæ (scelera) Henricum excommunicari non solum usque ad dignam satisfactionem, sed ab omni honore » regni, absque spe recuperationis, debere destitui, *divinarum* » *et humanarum legum testatur auctoritas.* » Paul Bernried, *De Rebus gestis Greg. VII* ; cap. 78. (Muratori, *Rerum Ital. Script.* tom. III, part. 1, pag. 337, 1re col. D.)

(4) Nicolas Roselli, cardinal d'Aragon, *Vita Gregorii VII.* (Muratori, *Rerum Italic. Script.* tom. III, part. 1, pag. 307, note 14.) — Le cardinal d'Aragon écrivoit sous le pape Innocent VI, vers l'an 1360 ; son témoignage, sur le point qui nous occupe, est confirmé, comme on va le voir, par ceux de Lambert et de Bernried, contemporains de Grégoire VII. Il peut d'ailleurs servir à prouver que, dans la suite du moyen âge, comme au temps de Grégoire VII, on ne regardoit pas le pouvoir du Pape sur les souverains, dans l'ordre temporel, comme uniquement fondé sur le *droit divin.*

(5) Grégoire VII, *Epistol.* lib. IV, Epist. 2. (Labbe, *Concil.* t. x, pag. 149 et 150.)

Bossuet, dans la *Défense de la Déclaration*, suppose avec le P. Alexandre, que les partisans de Henri ne contestoient pas précisément qu'un souverain pût être excommunié, mais seulement qu'il pût être frappé d'un excommunication qui entraînât la perte de ses droits temporels. (Nat. Alexand. *ubi supra* ; art. 10, n. 6. — Bossuet. *Defens. Declar.* lib. I, sect. 1, cap. 7 ; sect. 2, cap. 30.) Cette supposition est contraire au texte de Grégoire VII, qui déclare lui-même, au commencement de la lettre dont nous parlons, qu'il va répondre *à ceux qui prétendent qu'un roi ne doit pas être excommunié.* Ce qui paroît avoir induit le P. Alexandre, et Bossuet après lui, dans l'erreur sur ce point, c'est qu'ils ont confondu la première lettre de Grégoire VII à Herman, écrite en 1076 (lib. IV, Ep. 2), avec la seconde, écrite en 1080 (lib. VIII, Ep. 21.) Dans la première, écrite avant que l'empereur eût été *définitivement déposé*, Grégoire se propose uniquement d'examiner la difficulté de ceux qui prétendoient *qu'un roi ne doit pas être excommunié* ; dans la seconde, écrite après la *sentence définitive de déposition*, Grégoire examine de plus la difficulté de ceux qui prétendoient *que le Pape ne pouvoit délier les sujets de leur serment de fidélité.* Faute d'avoir distingué ces deux lettres, le P. Alexandre est tombé, sur ce point, dans une contradiction remarquable ; tantôt il suppose avec nous, que plusieurs des partisans de Henri soutenoient qu'un roi ne peut être excommunié (art. 4, dernier alinéa) ; tantôt il suppose que personne ne soutenoit alors cette erreur (art. 10, n. 6.)

ne songer à une nouvelle élection, que dans le cas où ce prince refuseroit opiniâtrément de satisfaire à l'Eglise (1). Les seigneurs, qui portoient impatiemment, depuis si long-temps, le joug de Henri, se réunirent alors à Tribur, pour délibérer sur ce qu'ils avoient à faire, et songèrent à le déposer, pour lui donner un successeur. Henri, effrayé de ces dispositions, entra en négociation avec eux, et leur promit, de la manière la plus solennelle, de réparer au plus tôt ses injustices passées; mais tout ce qu'il put obtenir d'eux, ce fut qu'ils suspendissent leurs délibérations, jusqu'à ce qu'il se fût rendu à Rome, pour soumettre sa cause à la décision du Pape; encore ajoutèrent-ils, que si, *par sa faute, il n'étoit pas absous de l'excommunication dans l'espace d'un an, il seroit définitivement déchu du trône, sans aucune espérance de recouvrer sa dignité, les lois de l'Empire ne lui permettant pas de la conserver,* après être demeuré excommunié pendant une année entière (2).

Quelque humiliantes que fussent ces conditions, Henri s'estima heureux de les obtenir, et songea sérieusement à se réconcilier avec le Pape. « Persuadé, disent les auteurs contemporains, que *tout son salut consistoit à recevoir l'absolution avant le jour anniversaire de son excommunication,*.................... et que s'il n'étoit absous avant ce jour, il perdroit définitivement son royaume, sans espérance de le recouvrer (3), » il se rendit promptement en Italie, pour négocier auprès du Pape l'affaire de son absolution. Arrivé à Canosse, où étoit alors le pontife, il lui envoya des députés, chargés de lui annoncer qu'il étoit prêt à lui donner toutes les satisfactions qu'il souhaiteroit. Ces députés devoient aussi représenter au Pape, « que le jour anniversaire de l'excommunication approchoit; et que, si elle n'étoit point levée avant ce jour, le prince, *d'après les lois de l'Empire,* seroit jugé indigne de la royauté (4). » Grégoire, touché de ses promesses, lui accorda l'absolution, à condition qu'il promît avec serment, de soumettre sa cause à l'assemblée générale des seigneurs allemands et au jugement du Pape, qui, après un sérieux examen des accusations portées contre lui, décideroient de concert, s'il convenoit de lui conserver sa dignité. Malheureusement, dans cette occasion comme en plusieurs autres, Henri ne cherchoit qu'à gagner du temps, et à calmer l'orage, par des promesses apparentes. A peine sorti de Canosse, où il avoit reçu l'absolution, il oublia tous ses engagemens, et provoqua, par de nouveaux excès, la sévérité des seigneurs allemands, qui, sans la participation de Grégoire, et malgré ses efforts pour les apaiser, déposèrent Henri (en 1077) dans la diète de Forcheim, et lui substituèrent Rodolphe de Souabe. Ce fut seulement après cette élection, que Henri fut de nouveau excommunié, et *définitivement déposé* en 1080 par le Pape, dont la sentence ne fut réellement qu'une confirmation du jugement déjà prononcé par les seigneurs allemands, dans la diète de Forcheim.

29. — Il résulte clairement de cet exposé, qu'à l'époque des fâcheuses discussions dont nous venons de parler, on étoit généralement persuadé que, *d'après les lois de l'Empire,* un prince qui persévéroit opiniâtrément dans l'excommunication pendant une année entière, sans se mettre en devoir de satisfaire à l'Eglise, étoit déchu de sa dignité, et pouvoit être déposé. Il est vrai que le roi de Germanie paroît supposer le contraire, dans la lettre insultante qu'il écrivit à Grégoire VII, au commencement de cette contestation (5); mais cette lettre, visiblement inspirée par la passion, qui ne connoît pas de mesure, ne sauroit prévaloir sur le témoignage des auteurs contemporains que nous avons cités, des seigneurs allemands assemblés à Tribur, et des députés mêmes de Henri, qui, pour presser le Pape de lui accorder l'absolution, insistoient fortement sur *les anciennes lois de l'Empire,* « d'après lesquelles il seroit jugé indigne de la royauté, s'il n'étoit absous avant le jour anniversaire de son excommunication (6). »

(1) Greg. VII, *Epist.* lib. IV, Epist. 3. (Labbe, *Concil. ubi suprà*; pag. 151 et 152.)

(2) « Quòd si ante diem anniversarium excommunicationis suæ, » suo præsertim vitio, excommunicatione non absolvatur, absque » retractatione in perpetuum causâ ceciderit, nec *legibus* deinceps regnum repetere possit, *quod legibus ultrà administrare, annuam passus excommunicationem, non possit.* » Lambert de Schafnabourg, *Chronicon*; anno 1076. (Tom. I du Recueil de Pistorius, *Rerum German. Scrip. Ratisbonæ*, 1726, 3 vol. *in-fol.*)

(3) « *Rex certò sciens omnem suam in eo verti salutem, si » ante anniversarium diem excommunicatione absolveretur*......, optimum factu sibi judicavit, ut Romano pontifici in » Italiam occurreret..... Hiems erat asperrima;..... sed dies anniversarius, quo rex in excommunicationem devenerat, è vicino » imminens, nullas accelerandi itineris moras patiebatur; quia » *nisi ante eam diem anathemate absolveretur,* decretum » noverat communi principum sententiâ, ut et causâ in perpetuum cecidisset, *et regnum sine ullo deinceps remedio amisisset.* » Lambert de Schafnabourg, *ubi suprà.* (*Baronii Annales*; *anno* 1076; n. 60; *anno* 1077; n. 1.) Ce texte est également cité par Voigt; *ubi suprà*, pages 419 et 422.

(4) « Ut si ante hanc diem excommunicatione non absolvatur, » deinceps, *juxta Palatinas leges, indignus regio honore habeatur.* » Lambert de Schafnabourg, *Historia imperatorum.* (*Script. Rerum Germanic. ubi suprà.*)

(5) Ci-dessus, page 388.

(6) Ibid. n. 27 et 28.

30. — Il n'entre pas dans notre plan, d'examiner en détail toutes les difficultés qu'on peut opposer à notre sentiment, relativement au fait de cette persuasion universelle (1). Outre que cet examen nous conduiroit beaucoup trop loin, nous croyons avoir prévenu, par notre exposé, la plupart des difficultés dont il s'agit. Il étoit impossible, en effet, qu'une sentence aussi terrible que celle de Grégoire VII, prononcée contre un prince du caractère de Henri, n'éprouvât de vives contradictions, principalement de la part de ses partisans, de ceux qui avoient à redouter sa puissance, ou qui espéroient de lui quelque faveur. Il étoit donc inévitable que, malgré la sentence du Pape, un certain nombre de personnes, intéressées à soutenir la cause du roi de Germanie, ou éblouies par les sophismes de ses défenseurs, continuassent à le reconnoître, et à traiter avec lui, comme avec un prince légitime, surtout avant la *sentence définitive* qui le déposa, en 1080. Mais on conçoit aussi, que toutes ces oppositions n'affoiblissent aucunement l'autorité des témoignages positifs que nous avons cités, pour établir le fait de la persuasion générale qui existoit alors, sur les effets civils de l'excommunication, par rapport aux souverains, *d'après les lois de l'Empire.* En supposant même que ces terribles effets aient été contestés par quelques partisans de Henri, il demeure constant que ces effets *étoient généralement admis par les hommes pieux et éclairés.* Ce fait, qui résulte clairement de notre exposé, est reconnu par les auteurs modernes, les moins suspects de partialité en faveur de Grégoire. « Ce raisonnement (tiré de l'obligation de » fuir les excommuniés), dit Bossuet, avoit » tellement frappé *les hommes pieux et éclai-* » *rés*, au temps de Grégoire VII, qu'ils renon- » cèrent à l'obéissance du roi de Germanie, » excommunié par ce pontife... On *avoit cou-* » *tume* alors d'insister fortement sur la loi » qui défend le commerce avec les excommu- » niés;... et c'étoit la principale raison, apportée » par ceux qui renonçoient à l'obéissance du » roi (2). »

Peut-être nous opposera-t-on avec plus de confiance, l'étonnement causé dans le monde, par la sentence de Grégoire VII contre l'empereur. « La nouveauté de cette sentence, dit » Bossuet (3), causa un étonnement universel, » au témoignage d'Othon, évêque de Frisingue, » écrivain distingué du douzième siècle,... et » panégyriste de Grégoire VII. Voici comment » il s'exprime, au sujet de la déposition de » Henri: *L'Empire fut d'autant plus indigné de* » *cette nouveauté, que jamais il n'avoit vu, avant* » *cette époque, une pareille sentence, publiée* » *contre un empereur romain* (4). Dans un autre » endroit, il témoigne en ces termes, l'étonne- » ment que lui causoit cette nouveauté: *J'ai* » *beau lire et relire les histoires des rois et des* » *empereurs romains; je ne trouve nulle part* » *qu'aucun d'eux, avant Henri IV, ait été excom-* » *munié, ou privé de son royaume par le Pape* (5). »

Les auteurs qui proposent cette difficulté tombent, à ce qu'il nous semble, dans une contradiction singulière. D'un côté, ils avouent que Grégoire VII, en s'attribuant un si grand pouvoir sur les souverains, ne faisoit que suivre des *maximes généralement admises de son temps, par les hommes pieux et éclairés, et par les souverains eux-mêmes* (6). D'un autre côté, ils prétendent qu'en s'attribuant ce pouvoir, *il étonna le monde entier, par l'étrange nouveauté de ses principes.* Il semble difficile de concilier deux assertions si différentes.

Mais pour répondre directement à la difficulté qu'on nous oppose, comment peut-on apporter en preuve de l'étonnement causé par la sentence de Grégoire VII contre le roi de Germanie, Othon de Frisingue, qui écrivoit un siècle plus tard? Pour savoir l'impression que produisit cette sentence, à qui faut-il s'en rapporter; aux auteurs contemporains, qui assurent qu'elle étoit conforme *aux anciennes lois de l'Empire;* ou aux écrivains plus récens, qui la repré-

(1) Ces difficultés sont exposées par Noel Alex. *ubi supra*; art. 10; et par Bossuet, *ubi supra*; lib. III, cap. 6, etc. — Elles sont examinées en détail par Bianchi, *Della Potestà della Chiesa*; tom. I, lib. II; et plus brièvement par Mamachi, *Origines et Antiquit. Christ.* tom. IV, pag. 219.

(2) Bossuet, *Defens. Declar.* lib. I, sect. 2, cap. 24, pag. 348; lib. III, cap. 4, pag. 587; *et alibi passim.*

(3) Bossuet, *Def. Declar.* lib. I, sect. 1, cap. 7; lib. III, cap. 3. — Noel Alexandre, *ubi supra;* art. 9 et 10. — Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XIII; 3e *Discours;* n. 18; liv. LXII, n. 32.

Le P. Alexandre (*ibid.* art. 10, n. 7.) cite en preuve de l'étonnement causé dans le monde chrétien par la sentence du Pape, le témoignage de Grégoire VII lui-même, dans une lettre adressée aux Allemands, où il dit, que « tous les Latins (c'est-à-dire, les » Italiens), à peu d'exceptions près, prennent le parti de Henri, » et accusent le Pape d'une excessive dureté envers le roi. » (*Gregorii Epistol.* lib. VII, Ep. 3.) Le P. Alexandre n'a pas fait attention que cette lettre, écrite en 1079, ne regarde pas la sentence du Pape contre l'Empereur, mais la difficulté que faisoit le Pape, d'approuver l'élection de Rodolphe. Cette élection, comme nous l'avons remarqué (ci-dessus, page 390), avoit été faite sans la participation de Grégoire, qui ne regardoit pas Henri comme *définitivement déposé*, et qui n'avoit pas perdu espérance d'obtenir de lui les satisfactions convenables. (Voigt, *Histoire de Grégoire VII*; pag. 507, etc.)

(4) Othon de Frisingue, *Chronicon.* lib. VI, cap. 35, etc. (Tom. I du Recueil d'Urstitius, *Germaniæ Historici illustres. Francofurti*, 1670; 2 vol. *in-fol*)

(5) Idem, *De Gestis Frider. I*; lib. I, cap. 1. (Tom. I du Recueil d'Urstitius.)

(6) Ci-dessus, page 385, note 2.

sentent comme une *étrange nouveauté?* Peut-être cependant pourroit-on concilier ces auteurs entre eux, en observant que la sentence du Pape, quoique *fondée sur les anciennes lois de l'Empire,* étoit, à certains égards, une véritable *nouveauté :* c'étoit la première fois qu'on appliquoit le principe consacré par ces anciennes lois; et l'application avoit quelque chose d'étonnant, et même d'effrayant, étant faite à un si puissant prince. Si le monde avoit été justement étonné, de voir saint Ambroise excommunier Théodose, et ce prince humblement soumis à la sentence du Pontife, il devoit l'être bien davantage, en voyant, pour la première fois, un souverain déposé, en vertu des lois de l'Empire, qui attachoient à l'excommunication ce terrible effet.

31. — La suite de l'histoire nous montre ce même effet de l'excommunication, également reconnu dans les autres Etats catholiques de l'Europe. L'empereur Frédéric Ier (Barberousse) ayant été excommunié et déposé par le pape Alexandre III, en punition de la protection publique qu'il accordoit à l'antipape Victor (1); Jean de Sarisbéry, auteur contemporain, et l'un des écrivains les plus distingués de cette époque, suppose comme un principe universellement reconnu, que la déposition de l'empereur est une suite de l'excommunication dont le Pape l'a frappé; et il souhaite que le souverain Pontife emploie le même moyen, pour obliger le roi d'Angleterre, Henri II, à se désister de ses injustes prétentions, contre les libertés de l'Eglise d'Angleterre (2).

L'histoire des funestes démêlés qui venoient d'éclater, entre ce monarque et saint Thomas, archevêque de Cantorbéry, fournit aussi une preuve remarquable de la persuasion qui existoit alors en Angleterre, sur les effets civils de l'excommunication, par rapport aux souverains (3). Henri II persistant opiniâtrément dans ses prétentions, le Pape lui écrivit, en 1169, des lettres très-pressantes, pour l'obliger à se réconcilier avec l'archevêque de Cantorbéry. Le roi protesta d'abord avec serment, en présence des légats du Pape, qu'il n'en feroit rien, et menaça même de se porter à de nouveaux excès. Un des légats lui répondit aussitôt avec douceur : « Seigneur, ne faites point de menaces : nous ne les craignons point, parce » que nous sommes d'une cour qui a coutume » de commander aux empereurs et aux rois. » Alors le roi s'étant radouci, parut disposé à se réconcilier avec l'archevêque, et prit à témoin plusieurs barons et ecclésiastiques de sa chapelle, pour montrer les avances qu'il avoit déjà faites dans cette vue (4). La réponse du légat renfermoit évidemment une menace d'excommunication et de déposition, semblables à celles dont le Pape avoit frappé l'empereur, quelques années auparavant; et il résulte clairement de ce récit, que le roi d'Angleterre, loin de contester, à cet égard, le pouvoir du Pape, fut intimidé par les menaces du légat, et se mit en devoir de satisfaire le souverain Pontife, pour prévenir les suites fâcheuses que sa résistance auroit pu entraîner.

L'histoire d'Angleterre fournit encore, vers le même temps, une autre preuve de la persuasion générale dont nous parlons. Richard Ier, roi d'Angleterre, ayant été réduit en captivité, au retour de la Terre-Sainte, par l'empereur d'Allemagne, Henri VI, en 1192, la reine Eléonore, mère du roi, écrivit plusieurs fois au pape Célestin III, pour obtenir, par son intervention, la délivrance de son fils. Parmi les considérations pressantes dont elle appuie sa demande, elle représente au Pontife, que, pour obtenir la délivrance de Richard, il lui suffit de faire usage *de l'autorité que Dieu lui a donnée sur tous les royaumes et sur toutes les puissances de la terre,* par le moyen de l'excommunication. » Quelle excuse, lui dit-elle, pourroit pallier » votre négligence, puisqu'il est connu de tout » le monde, que vous avez le pouvoir de délivrer mon fils, si vous en aviez la volonté? » *Dieu n'a-t-il pas donné à saint Pierre, et à* » *vous en sa personne, la puissance de gouverner* » *tous les royaumes? Il n'y a ni roi, ni empereur,* » *ni duc, qui soit exempt du joug de votre juridiction.* Où est donc le zèle de Phinées? » Qu'il paroisse que ce n'est pas en vain que » l'on *vous a mis en main, à vous et à vos co-* » *évêques, des glaives à deux tranchans* (5).....

(1) Cette sentence d'excommunication et de déposition fut prononcée d'abord en 1160, dans le concile d'Anagni, et renouvelée en 1167, dans un concile de Latran. C'est par erreur que Bossuet la recule jusqu'à l'an 1168. Voyez, à ce sujet, les *Annales* de Baronius; année 1168, n. 32. — Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XV, liv. LXX, n. 43.— Bianchi, *Della Potesta della Chiesa;* tom. II, lib, V, § 14, n. 2.

(2) Jean de Sarisb. *Epistola* 210, *ad Wilhelmum, subpriorem Cantiæ.* (*Biblioth. Patrum*; t. XXIII.) — *Epistol. S. Thomæ Cantuar.* lib. II, Epist. 89. — *Baronii Annales*; tom. XII; anno 1668, n. 53.

(3) Lingard, *Hist. d'Anglet.* tom. II, pag. 333, etc. — Alban Butler, *Vies des Pères*; 29 déc. — Noël Alex. *Dissert.* 10 *in hist. Eccl. sæc.* XII.

(4) S. Thomas de Cantorb. *Epistol.* lib. III, Ep. 61.— Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XV, liv. 72, n. 7.

(5) Pierre de Blois, *Epist.* 145. (*Oper.* pag. 228, col. 2.) Ces paroles font allusion à l'*allégorie des deux glaives*, souvent employée par les écrivains de cette époque, pour exprimer la

» Vous me direz que cette puissance vous a été » donnée sur les ames, et non sur les corps. Je » le veux; mais il nous suffit que vous ayez la » puissance de lier les ames de ceux qui tien- » nent mon fils en prison, pour qu'il vous soit » facile de le délivrer; faites seulement que la » crainte de Dieu chasse en vous la crainte des » hommes. Rendez-moi mon fils, ô homme de » Dieu; si toutefois vous êtes l'homme de » Dieu, et non pas un homme de sang (1). » Ces paroles supposent évidemment que, *d'après la persuasion alors universelle*, le Pape pouvoit, au moyen des peines spirituelles et des effets civils qu'elles entraînoient, gouverner les royaumes, et contenir les souverains dans le devoir. Ce langage de la reine d'Angleterre est d'autant plus digne d'attention, que, pour écrire au Pape les lettres que nous venons de citer, elle employa la plume de Pierre de Blois, un des hommes les plus distingués de cette époque, par son savoir et sa vertu, et alors attaché à la reine en qualité de secrétaire.

32. — La persuasion générale dont nous parlons, n'étoit pas moins établie en France que dans les autres Etats, sous la seconde race de nos rois, et au commencement de la troisième. Lothaire le Jeune, roi de Lorraine, fils de l'empereur Lothaire Ier, et petit-fils de Louis le Débonnaire, ayant répudié Teutberge, son épouse légitime, et pris en sa place une concubine, nommée Valdrade; le pape Nicolas Ier, un des plus savans et des plus sages pontifes qui aient occupé le saint-siége, menaça d'abord de l'excommunier, s'il ne renonçoit à son mariage adultère (2). Bientôt après, (en 866), il excommunia Valdrade, et fit assez entendre que, s'il n'infligeoit pas encore la même peine à Lothaire, c'étoit uniquement par ménagement pour ce prince, qu'il espéroit amener, par cette modération, à une conduite plus chrétienne. Lothaire effrayé écrivit au Pape une lettre très-soumise, dans laquelle il promettoit de satisfaire à l'Eglise, et conjuroit le Pape « *de n'élever au-dessus de lui, et de n'établir* » *sur ses Etats, aucun de ses égaux* (c'est-à-dire, » de ses proches parens); de peur de donner » lieu à ceux-ci, de former contre lui des en- » treprises qu'il ne pourroit supporter, et qui » causeroient entre eux de scandaleuses divi- » sions (3). » Ce langage de Lothaire suppose assez clairement qu'il reconnoissoit, dans le Pape, le pouvoir de le dépouiller de ses Etats, par le moyen de l'excommunication. Quelques auteurs, il est vrai, à la suite de Fleury, supposent que l'excommunication de Lothaire n'eût été qu'*un prétexte* employé par ses oncles, pour lui ôter la couronne; mais cette supposition est bien difficile à concilier avec la lettre de Lothaire, qui conjure le Pape, en termes si soumis, *de n'élever au-dessus de lui, et de n'établir sur ses Etats, aucun de ses égaux.*

33. — Mais quel qu'ait été, à cet égard, l'usage de la France, sous la seconde race de nos rois, il est solidement établi, pour le commencement de la troisième, par la conduite des papes Grégoire VII et Urbain II envers Philippe Ier, et par le témoignage de plusieurs écrivains, même françois, au sujet du mariage scandaleux de ce prince avec Bertrade.

Les lettres de Grégoire VII, aussi bien que les autres monumens de l'histoire contemporaine, nous représentent Philippe Ier, comme un des princes les plus scandaleux de cette époque, par le déréglement de ses mœurs, et par le honteux trafic qu'il faisoit des évêchés et des abbayes (4). Grégoire VII, si zélé pour la réforme de l'Eglise et des mœurs publiques, l'ayant inutilement sollicité de changer de conduite, crut enfin devoir le menacer d'excommunication et de déposition, s'il persistoit dans ses désordres. Voici en quels termes il en écrivit à l'évêque de Châlons, en le chargeant d'avertir le roi : « Faites savoir à ce prince, que » nous ne souffrirons pas plus longtemps ses » entreprises contre l'Eglise; car, ou il renon- » cera au trafic honteux de la simonie; ou les » François, frappés d'un anathême général, » *refuseront désormais de lui obéir*, s'ils n'ai- » ment mieux renoncer au christianisme (5). » Grégoire VII répète ces menaces, dans une lettre adressée, vers le même temps, aux évêques de France, qu'il accusoit de fomenter par leur foiblesse, et par un lâche silence, les désordres du roi. Il leur enjoint en conséquence, de s'as-

réunion de la puissance spirituelle et de la temporelle, entre les mains du Pape. Nous expliquerons plus bas le sens de cette allégorie. (Ci-après, 3e prop. n. 67, pag. 419.)

(1) Idem, *Epist.* 146. (*Operum* pag. 230, col. 2.)

(2) Voyez, pour les détails de ce fait, Baronius, *Annales*; anno 866, n. 24, etc. — Fleury, *Hist. Eccles.* tom. XI, liv. L, n. 43. — *Hist. de l'Eglise Gall.* tom. VI, années 866 et 867.

(3) *Lotharii Epistola ad Nicolaum I.* (*Baronii Annales*; anno 866, n. 44.)

(4) Ives de Chartres, *Epistolæ* 35, 66, etc. Remarquez les notes de Juret sur ces lettres. — Guibert, abbé de Nogent, confirme les reproches qu'on a faits à Philippe Ier sur l'article de la simonie, en le caractérisant par ces mots si expressifs : *Hominem in Dei rebus venalissimum.* Guib. *Monodiarum, sive de Vita sua*; lib. III, cap. 2. (*Rec. des Hist. de France*; tom. XII, pag. 241.) — Fleury, *Hist. Eccles.* tom. XIII, liv. LXII, n. 6, 16 et 20. — *Hist. de l'Eglise Gall.* tom. VII; année 1073; pag. 504, etc. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs eccles.* tom. XX, pag. 618 et 626.

(5) Greg. VII *Epistol.* lib. I, Epist. 35. (Labbe, *Conciliorum*; tom. X, pag. 34.)

sembler, afin de concerter entre eux les moyens de l'obliger à rétablir dans ses Etats la justice et les bonnes mœurs; ajoutant que, « s'il per- » siste dans ses déréglemens, il emploiera, » avec l'aide de Dieu, tous les moyens de lui » *ôter la possession de son royaume* (1). » Les moyens dont parle ici le Pape, sont expliqués dans sa lettre à Guillaume, comte de Poitiers, qu'il invite à se joindre aux évêques et aux seigneurs de France, pour obliger le roi à se corriger, et à cesser enfin les violences qui le rendoient également odieux aux François et aux étrangers. « S'il persiste dans ses déréglemens, » continue le Pape, nous le séparerons de la » communion de l'Eglise, dans le prochain » concile de Rome, *lui et tous ceux qui lui ren-* » *dront honneur et obéissance* (2). » Ce langage suppose clairement, que les effets civils de l'excommunication, par rapport aux souverains, n'étoient pas moins reconnus en France, que dans les autres Etats de l'Europe. Comment croire, en effet, que Grégoire VII, à qui ses adversaires eux-mêmes ne peuvent refuser beaucoup de lumières, de pénétration, et de talens pour le gouvernement, eût employé avec tant de confiance un pareil langage, dans des lettres adressées aux évêques et aux seigneurs de France, si les effets civils de l'excommunication n'eussent été admis dans ce royaume, comme dans tous les autres?

34. — Le pape Urbain II, dont tous les historiens s'accordent à louer la prudence et les lumières, étoit, à cet égard, dans les mêmes sentimens que Grégoire VII. C'est ce qui résulte clairement de la conduite qu'il tint envers Philippe I[er], en 1095, dans le concile de Clermont, un des plus nombreux qui aient été tenus en France, et auquel assistèrent une multitude d'évêques et de seigneurs, de toutes les provinces du monde chrétien (3). Le roi ayant été excommunié, l'année précédente, par le légat du Pape, dans le concile d'Autun, pour son mariage illégitime avec Bertrade, avoit obtenu du souverain Pontife, dans le concile de Plaisance, un délai pour plaider sa cause; mais, comme il n'avoit donné, depuis ce temps, aucune espérance de conversion, le Pape confirma, dans le concile de Clermont, la sentence d'excommunication déjà portée contre lui, et décerna la même peine « contre ceux qui le » reconnoîtroient pour roi ou seigneur, et qui » lui obéiroient, ou même lui parleroient, sinon » pour le faire rentrer en lui-même (4); » ce sont les propres expressions de Guillaume de Malmesbury, auteur contemporain, dont le récit est expressément confirmé par la *Chronique* de Gui, chanoine de Châlons-sur-Marne, écrite vers la fin du douzième siècle, et par celle d'Albéric, moine des Trois-Fontaines, qui écrivoit au treizième siècle (5). Il est vrai que Bossuet et quelques autres écrivains modernes contestent la vérité de ce fait, sous prétexte que Guillaume de Malmesbury, le plus ancien auteur qui en parle, étoit un étranger, peu au fait de ce qui se passoit en France, et qu'il semble réfuté par le silence des auteurs françois du même temps (6). Mais il semble difficile de contester l'autorité de Guillaume de Malmesbury, sur un événement si important, arrivé dans un concile si célèbre, et dans un temps où les relations entre la France et l'Angleterre étoient si fréquentes. Il est encore plus difficile de supposer que deux auteurs françois, Gui et Albéric, eussent rapporté le fait avec tant de confiance, aux douzième et au treizième siècles, si la tradition ne s'en étoit conservée en France. Au reste, il est à remarquer que Bossuet, et la plupart des auteurs modernes qui ont contesté ce fait, ignoroient absolument les témoignages de Gui et d'Albéric, sur cette matière.

Mais ce qui résulte du moins évidemment du témoignage de ces deux auteurs, c'est qu'ils regardoient les effets civils de l'excommunication, par rapport aux souverains, comme un point de droit, aussi bien reconnu en France que dans les autres Etats de l'Europe, au douzième siècle. Assurément il est bien plus naturel de s'en rapporter, sur un fait de cette importance, à des auteurs si anciens, et si voisins du règne de Philippe I[er], qu'à des auteurs modernes, qui n'opposent au récit des anciens, aucun témoignage positif.

(1) Greg. VII *Epist.* lib. II, Epist. 5, pag. 74.

(2) Idem, *Epist.* lib. II, Epist. 18, pag. 84.

(3) *Hist. de l'Eglise Gallicane*; tom. VIII, liv. XXII, pag. 50, 51, 76, etc. — Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIII, liv. LXIV, n. 21, 22, 29, 37, etc.

(4) Guill. Malmesb. *De Gestis Anglorum*; lib. IV, cap. 2. (*Recueil des Historiens de France*; tom. XV, p. 6; et *Préf.*; p. 5.)

(5) Albéric des Trois-Fontaines, *Chron.* anno 1095. (Leibniz, *Accessiones historicæ ad Scriptores rerum German. Hanoveræ*, 1700, *in-4°*; tom. II, pag. 144.) Albéric lui-même, dans le passage que nous venons de citer, rapporte le fait dont il s'agit, d'après Gui, chantre de l'église de Saint-Etienne de Châlons, mort en 1203, et auteur d'une *Chronique* qui renferme un abrégé d'histoire universelle, depuis le commencement du monde, jusqu'au temps où l'auteur écrivoit. La *Préface* de l'ouvrage de Leibniz, renferme de plus amples détails sur la *Chronique* d'Albéric, et sur les anciens auteurs d'après lesquels il a écrit. Voyez aussi l'*Hist. littéraire de la France*; tom. XVI, p. 132, *et alibi passim*.

(6) Bossuet, *Defens. Declar.* lib. III, cap. 1, pag. 621. — *Recueil des Hist. de France;* tom. XV, *ubi suprà;* tom. XVI, *Préface*; pag. LXX.

35. — En supposant même que le témoignage de ces auteurs pût laisser quelques doutes sur ce point, ils seroient pleinement dissipés par le témoignage d'Ives de Chartres, un des prélats françois les plus distingués par ses lumières et sa piété, sous le règne de Philippe Ier (1). Consulté vers ce temps, et vraisemblablement à l'occasion de l'excommunication de Philippe, sur la conduite à tenir envers les excommuniés, l'évêque de Chartres rappelle d'abord les règles établies ou renouvelées, sur ce sujet, par Grégoire VII (2); il insiste en particulier sur la défense faite aux excommuniés, *d'accuser et de se défendre en justice;* il ajoute que *les lois divines et humaines l'ont ainsi établi, pour obliger les excommuniés à rentrer en eux-mêmes, et à se repentir de leurs péchés* (3).

Plusieurs autres lettres, écrites par le même prélat, à l'occasion du mariage scandaleux de Philippe, supposent que les effets civils de l'excommunication n'étoient pas alors moins reconnus en France, par rapport aux souverains, que par rapport aux simples particuliers. En effet, ce prince étant menacé d'excommunication (en 1092), pour le mariage dont il s'agit, l'évêque de Chartres lui écrivit, à diverses reprises, pour le faire rentrer en lui-même; et parmi les motifs d'amendement qu'il lui donne, il lui représente surtout, *le péril extrême auquel il expose sa couronne et le royaume entier, et la perte qu'il doit craindre de son royaume temporel, aussi bien que du royaume éternel,* s'il persiste opiniatrément dans son péché (4). Le pape Urbain II ayant adressé, vers le même temps, une lettre circulaire à tous les archevêques et évêques de France, pour les autoriser à contraindre le roi, par les voies canoniques, à se séparer de Bertrade, l'évêque de Chartres *obtint,* par son ascendant sur l'esprit des évêques, *que cette lettre demeurât quelque temps secrète, afin d'empêcher, autant qu'il étoit en lui, le soulèvement du royaume contre le roi* (5). Enfin ce prince, après plusieurs alternatives d'amendement et de rechutes, d'excommunications et d'absolutions, ayant été de nouveau excommunié en 1100, dans le concile de Poitiers, par les légats du pape Paschal II, l'évêque de Chartres engagea ce pontife à user de condescendance envers le roi, *pour délivrer le royaume du danger auquel il étoit exposé, par l'anathème de ce prince* (6). Il est impossible, à ce qu'il nous semble, de ne pas reconnoître, dans ces différentes lettres, une allusion aux effets civils que l'excommunication entraînoit alors après elle, d'après l'usage et la persuasion générale de la France, comme des autres États catholiques de l'Europe.

Quelques auteurs, il est vrai, ont prétendu que l'évêque de Chartres, en parlant ainsi, ne faisoit pas allusion à ces effets, mais au prétexte que plusieurs seigneurs mécontens du roi pouvoient prendre de son excommunication, pour soulever le royaume contre lui (7). Mais rien de plus invraisemblable que cette explication; car 1° l'évêque de Chartres suppose que le roi est exposé, par son excommunication, à voir soulever contre lui, non un certain nombre de seigneurs, mais *le royaume entier;* ce qui n'eut pas été à craindre, dans le cas où l'excommunication du roi n'eût été qu'un prétexte de révolte, pour un certain nombre de seigneurs; 2° en admettant même que le danger ne fût venu que d'un certain nombre de seigneurs, les lettres du prélat supposent du moins, que la révolte de ces seigneurs eût été puissamment secondée par l'opinion publique, sur les effets civils de l'excommunication; autrement il est tout-à-fait incroyable, que leurs intrigues, pour détrôner le roi, eussent été aussi à craindre que le supposent les lettres que nous venons de citer. Au reste, le sens que nous attachons à ces lettres, est confirmé par l'idée que les historiens nous donnent généralement de la disposition des esprits en France, à l'époque dont nous parlons. Le roi, malgré les promesses réitérées qu'il avoit faites de renvoyer Bertrade, l'ayant reprise en 1098, et ayant été excommunié, pour cette raison, dans le concile de Poitiers, crut devoir, dans une conjoncture si critique, associer à la couronne son fils Louis, âgé seulement de dix-neuf ou vingt ans. Le motif de cette association, selon le sentiment commun des historiens, fut que l'excommunication du roi *étoit un prétexte plausible, aux plus puissans vassaux, de se ré-*

(1) Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIII, liv. LXIV, n. 6. — Daniel, *Hist. de France*; tom. III; année, 1092, etc.—*Hist. de l'Eglise Gall.* tom. VIII, *ibid.*

(2) Ci-dessus, n. 18, pag. 383, etc.

(3) Ives de Chartres, *Epist.* 186 *ad Laurent.* (*Oper.* part. 2, pag. 78, col. 2.) Cette lettre manque, dans le *Recueil des Hist. de France* de D. Bouquet.

(4) Idem, *Epist.* 15. (Duchesne, *Historiæ Francorum Scriptores*; tom. IV.) Voyez aussi la lettre 13. Ces lettres sont les 5e et 7e, dans le *Recueil des Hist. de France* de D. Bouquet; tom. XV.

(5) Idem, *Epist.* 23 (alias 14), *ad Widonem dapiferum.*

(6) Idem, *Epist.* 144 (alias 89), *ad Paschalem papam II.*

(7) Blondel, *De formula, Regnante Christo.* Amstelodami, 1646, in-4°; sect. 2, § 15. — *Hist. de l'Eglise Gall.* tom. VIII, pag. 43.

volter (1). Un pareil motif suppose clairement que la révolte des vassaux, dans ces conjonctures, eût été puissamment secondée par la persuasion générale, qui attachoit à l'excommunication la perte de toute dignité, même temporelle.

36. — Il y a tout lieu de croire que cette persuasion existoit encore en France, comme dans les autres états de l'Europe, long-temps après le règne de Philippe Ier. Il est certain, en effet, que les plus célèbres écrivains du douzième et du treizième siècles, dans ce royaume comme ailleurs, continuoient de soutenir, comme un principe généralement admis, la subordination de la puissance temporelle envers la spirituelle, en ce sens, que les souverains pouvoient être jugés et même déposés, en certains cas, par l'autorité de l'Eglise ou du saint-siége (2). Il paroît même que la crainte de ces terribles effets de l'excommunication, fut le principal motif qui empêcha Philippe-Auguste de soutenir aussi ouvertement qu'il l'eût souhaité, les prétentions de Louis son fils au trône d'Angleterre, contre celles de Jean *sans Terre*, abandonné par le plus grand nombre de ses barons (3).

37. — Peut-être opposera-t-on à notre sentiment, sur la persuasion générale dont il s'agit, la conduite de plusieurs souverains, qui, malgré la sentence d'excommunication dont ils avoient été frappés, continuoient de gouverner leurs états, et d'y être reconnus comme souverains légitimes. S'il faut en croire Fleury, Bossuet et quelques autres écrivains, Philippe Ier, roi de France, Frédéric Ier, empereur d'Allemagne, et plusieurs autres souverains, quoique excommuniés, ne perdirent rien de leur autorité, et ne furent point regardés comme déchus de leurs droits (4).

Les bornes qui nous sont prescrites, ne nous permettent pas d'examiner en détail tous les faits qu'on invoque à l'appui de cette difficulté (5); nous nous contenterons d'y opposer quelques observations, qui suffisent pour la résoudre, et qui renversent en particulier la difficulté tirée des exemples de Philippe Ier et de Frédéric Ier.

Observons d'abord que, d'après l'usage dont nous parlons, la sentence d'excommunication n'entraînoit point *par elle-même* la perte des droits civils; elle n'avoit cet effet, qu'au bout d'un certain temps, qui étoit beaucoup plus long par rapport aux souverains, que par rapport aux simples particuliers (6). C'est ce que Bossuet lui-même reconnoît expressément, en disant que les Papes distinguoient très-bien l'*excommunication* de la *déposition*, et *les séparoient souvent l'une de l'autre* (7). Il n'est donc pas étonnant, qu'un prince excommunié continuât souvent de gouverner ses états, et d'y être reconnu pour légitime souverain.

Observons, en second lieu, qu'indépendamment de ce délai, accordé aux excommuniés par l'usage ordinaire, avant d'encourir la perte de leurs droits civils, ils obtenoient quelquefois un délai plus considérable, soit par des appels, soit par des promesses de soumission, soit par des négociations qu'ils prolongeoient adroitement, pour éluder une sentence définitive. C'est ainsi que Philippe Ier, excommunié dans le concile d'Autun en 1094, obtint un sursis, l'année suivante, au concile de Plaisance, et ne fut définitivement excommunié que dans le concile de Clermont, tenu vers la fin de l'année 1095 (8).

Observons, en troisième lieu, que le Pape, auquel il appartenoit, d'après l'usage et la persuasion universelle, de prononcer la sentence de déposition contre les souverains qui persévéroient opiniâtrément dans l'excommunication, différoit souvent de la prononcer, soit par ménagement pour les princes, soit par l'espérance de leur amendement, soit dans la crainte des funestes effets qui pouvoient résulter de la sentence. Ce fut ce dernier motif, selon Bossuet, qui empêcha les papes Grégoire VII et Urbain II de prononcer contre Philippe Ier une sentence de déposition (9). Cette conjecture de l'évêque de Meaux est sans doute sujette à contestation, dans le cas particulier dont il parle; mais elle peut servir à expliquer d'autres faits du même genre.

Observons enfin, que les souverains, comme les particuliers, ont pu quelquefois s'attribuer,

(1) Daniel, *Hist. de France*, *ubi suprà*; pag. 398 et 613. — Velly, *Hist. de France*; tom. II, pag. 425. — *Biographie universelle*; art. *Philippe Ier*.

(2) Voyez, à ce sujet, le *Pouv. du Pape*; 2e part. n. 194, etc.

(3) Lingard, *Hist. d'Angleterre*; tom. III; années 1215 et 1216. — *Hist. de l'Egl. Gall.* tom. X. — *Hist. d'Innocent III*, par Hurter; tom. I, pag. 747, 760, etc. — Daniel, *Hist. de France*; tom. IV; année 1216.

(4) Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIII, liv. LXIV, n. 21 et 29; tom. XV, liv. LXX, n. 43; liv. LXXIII, n. 6. — Bossuet, *Defens. Declar.* lib. III, cap. 10, 19, 20.

(5) Pour l'éclaircissement de ces faits, on peut consulter Bianchi, *Della Potesta e della Politia della Chiesa.* Roma, 1745, 5 vol *in*-4°. Voyez principalement le tom. II.

(6) Voyez ci-dessus, n. 18 et 27; page 384, 389, etc. et ci-après n. 51, p. 411.

(7) Bossuet, *Defens. Declar.* lib. III, cap. 19, pag. 654. Voyez aussi le chap. 10 du même livre, dernier alinéa.

(8) Voyez Fleury et Bossuet, *ubi suprà.*

(9) Bossuet, *Def. Declar.* lib. III, cap. 10.

malgré les censures de l'Eglise, les droits spirituels ou temporels dont ils étoient réellement dépouillés. De tout temps, on a vu des coupables faire peu de cas de la sentence qui les condamnoit, et affecter même de la mépriser. Les souverains surtout, ne manquent pas ordinairement de moyens pour soutenir leurs prétentions, en pareils cas, et pour intéresser à leur cause une partie de leurs sujets, souvent même des princes étrangers. Mais il est évident qu'on ne doit pas alors juger du *droit* par les *faits*, qui peuvent être dignes de blâme ; on doit au contraire juger *des faits* par *le droit*, surtout quand celui-ci est d'ailleurs établi par la persuasion générale des princes et des peuples, et par les propres aveux des souverains, dans un temps où ils n'étoient pas intéressés à le contester (1).

38. — II. Indépendamment des faits qui établissent la persuasion générale des princes et des peuples catholiques de l'Europe, au moyen âge, sur les effets civils de l'hérésie et de l'excommunication par rapport aux souverains, l'histoire de plusieurs Etats en particulier, fournit des preuves évidentes de la persuasion qui subordonnoit, en bien des cas, le pouvoir du souverain à l'autorité du Pape et du concile.

Pour parler d'abord du royaume des Francs, on ne peut douter que cette persuasion n'y ait longtemps subsisté, au moins sous la seconde race de nos rois ; on peut même avancer avec confiance, que ce royaume est un de ceux où l'on trouve de plus anciens vestiges de cette persuasion (2). Il est certain en effet que, sous les successeurs de Charlemagne, le monarque étoit généralement regardé comme *justiciable du concile*, qui pouvoit déposer un prince indigne du trône. L'histoire nous montre les souverains eux-mêmes, prenant alors cette opinion pour base de leur conduite (3). C'est ce qu'on vit en particulier, pendant les funestes divisions qui s'élevèrent entre les enfans de Louis le Débonnaire, à l'occasion du partage de ses Etats (4). Un des principaux moyens que chacun d'eux employa contre son rival, fut de le faire déposer dans un concile. C'est ainsi que Lothaire fut déposé, en 842, par le concile d'Aix-la-Chapelle, assemblé contre lui par ses deux frères, Charles le Chauve, roi de France, et Louis, roi de Bavière. Les évêques de ce concile, après avoir prononcé contre Lothaire une sentence de déposition, déclarèrent aux princes ses frères, qu'ils ne leur permettroient point de se mettre en possession de ses Etats, à moins qu'ils ne promissent de se conduire, dans leur gouvernement, selon la loi et les ordres de Dieu. *Nous le promettons*, répondirent les deux rois ; alors le président de l'assemblée leur dit, au nom de tous les prélats : « Recevez le royaume, » par l'autorité de Dieu ; et gouvernez-le selon » sa divine volonté ; nous vous en avertissons, » nous vous y exhortons, nous vous le commandons (5). »

Quelques années après, Charles le Chauve ayant été déposé, par les intrigues de Venilon, archevêque de Sens, dans le concile d'Attigny (en 857), ne trouva pas de moyen plus efficace, pour soutenir ses droits, que de présenter au concile de Savonnières (en 859), une requête contre la sentence qui l'avoit dépouillé de ses Etats. Mais, dans cet acte même, où il se plaint hautement de l'injustice de la sentence portée contre lui par Venilon, il reconnoît expressément la compétence du tribunal. « Personne, dit-il, n'a pu m'ôter ma consécration, » et me renverser du trône, au moins sans » l'avis et le jugement des évêques, par le ministère desquels j'ai été consacré roi, qui sont » appelés les *trônes de Dieu*, sur lesquels Dieu » est assis, et par lesquels il prononce ses jugemens. J'ai toujours été disposé, et je le suis » encore, à me soumettre à leurs corrections » paternelles, et aux châtimens qu'ils voudroient m'imposer (6). »

Frappé de ces exemples, et du langage uniforme de nos anciens auteurs, un des écrivains modernes qui ont plus approfondi, et traité avec plus de développement, l'histoire des premiers temps de la monarchie françoise, résume en ces termes les principes généralement admis

(1) A l'appui de ces observations générales, on peut voir dans le *Pouvoir du Pape* (*ubi suprà*, n. 116, etc.) quelques observations particulières, relativement aux exemples de Philippe Ier et de Frédéric Ier.

(2) Voyez, à ce sujet, le *Pouvoir du Pape* ; 2e part. chap. 2, n. 127, etc. On verra bientôt, que cette persuasion étoit beaucoup plus ancienne en Espagne, où elle étoit autorisée par une *loi fondamentale* du royaume des Goths.

(3) Fleury, *Hist. Eccles.* t. XIII ; 3e *Discours* ; n. 10 ; t. XIX ; 7e *Discours* ; n. 5. — *Hist. de l'Egl. Gall.* tom. XVII ; *Discours prélim.* page XLVI — Daniel, *Hist. de France* ; tom. II, p. 335, 388, 393, etc. *édition du P. Griffet.* — Velly et Garnier, *Hist. de France* ; tome II, pages 60 et 81 ; tome XXI, page 189. — Moreau, *Discours sur l'Histoire de France* ; tome II, pag. 22-30. — Bossuet, *Defens. Declar.* lib. II, cap. 43. — Montesquieu, *Esprit des Lois* ; liv. XXXI, chap. 23, dernière page.

(4) Nithard, *De Dissensionibus filiorum Ludovici Pii* ; lib. IV. (Labbe, *Concilior.* tom. VII, pag. 1782) — Fleury, *Hist. Eccles.* tome X, liv. XLVIII, n. 11 ; liv. XLIX, n. 46. — Daniel, *ubi suprà* ; pag. 335.

(5) Nithard, *ubi suprà.*

(6) *Libellus proclamationis domini Caroli adversùs Venilonem* ; n. 3. (Labbe, *Conciliorum*, tom. VIII, pag. 679.) — Daniel, *ubi suprà* ; pag. 393. — Bossuet, *ubi suprà.*

sur cette matière, sous la seconde race de nos rois, et même au commencement de la troisième : « Sous la seconde race, dit-il, *les » grands, les laïques et les ecclésiastiques partent du même principe ;* ils supposent la même » vérité, mais ils en abusent. Le roi, disent » les évêques, n'a d'autre supérieur que Dieu : » il est le magistrat dépositaire du pouvoir de » l'Eternel, qui seul a droit de lui demander » compte de ses actions; mais ce juge souverain » des rois nous a établis ses vicaires et ses représentans ; nous composons sa cour, comme » les magistrats qui environnent le trône, forment la cour du monarque : nous avons droit » de juger celui-ci, au nom et par l'autorité » de Dieu même ; et comme il destitue ses officiers, sur le procès qu'il fait instruire contre » eux, Dieu dépose également le prince contre » lequel nous avons prononcé, dans le concile, la sentence qui le déclare indigne du » trône (1). »

Il est vrai que cet auteur, et quelques autres, tout en reconnoissant le fait de la persuasion générale, qui regardoit alors le roi comme *justiciable du concile*, la représentent comme *une erreur, introduite et propagée par la politique de Pepin et de ses successeurs*, dans le dessein de rendre leur autorité plus respectable aux yeux des peuples (2). Mais en admettant même cette supposition, qu'en pourroit-on conclure contre le fait de la persuasion générale, qui est, en ce moment, l'unique objet de nos recherches? Il ne s'agit point ici d'examiner l'origine et les fondemens de cette persuasion; cet examen sera l'objet de la seconde partie de notre proposition ; il nous suffit, en ce moment, de montrer qûe les Papes et les conciles du moyen âge, qui se sont attribué un si grand pouvoir sur les souverains, n'ont fait que suivre des principes alors généralement admis, et reconnus par les souverains eux-mêmes.

39. — La persuasion générale des princes et des peuples attribuoit au souverain Pontife un pouvoir beaucoup plus étendu, sur les souverains *feudataires du saint-siége* (3). Il étoit généralement reconnu, que le Pape avoit le droit, non-seulement de les juger et de les déposer en certains cas, mais encore de disposer de leurs Etats, en faveur d'un autre prince; et les souverains eux-mêmes entretenoient cette persuasion par leur conduite. Voici quelques exemples, choisis parmi un grand nombre d'autres, qu'on pourroit citer à l'appui de cette assertion.

Le pape Innocent III ayant prononcé, en 1211, une sentence de déposition contre Jean sans Terre, roi d'Angleterre, et donné son royaume à Philippe-Auguste, roi de France ; celui-ci ne fit pas difficulté d'accepter cette donation, et se disposa aussitôt à soutenir, par la force des armes, les droits qu'il tenoit uniquement de la concession du Pape (4).

Les droits du saint-siége sur la Sicile, ne furent pas moins solennellement reconnus en France, sous le règne de saint Louis (5). Le Pape ayant donné le royaume de Sicile à Charles d'Anjou, frère du saint roi, celui-ci, pour diverses raisons politiques, et peut-être aussi par délicatesse de conscience, parut d'abord craindre de donner les mains à cette élection ; cependant il y consentit enfin, en 1265, et autorisa même la levée d'une décime sur le clergé, pour aider le comte d'Anjou à se mettre en possession du trône de Sicile.

Quelques années après (en 1282), Philippe le Hardi se montra beaucoup plus facile à condescendre à de pareilles offres (6). Le pape Martin IV ayant excommunié Pierre III, roi d'Aragon, usurpateur de la Sicile, le priva, non-seulement de ce dernier royaume, mais encore de l'Aragon, qu'il donna à Philippe le Hardi, pour un de ses fils. Aussitôt le roi de France, non content d'accepter cette donation, se mit à la tête d'une armée, pour faire valoir ses droits.

Enfin, il est constant que, sous Philippe le Bel, celui de tous nos rois qui a soutenu avec plus d'éclat l'indépendance de la couronne de France, on ne contestoit point, dans ce royaume, les droits du saint-siége sur plusieurs autres Etats catholiques, et particulièrement sur l'Empire (7). Les sentimens de Philippe le Bel, à

(1) Moreau, *ubi suprà ;* pag. 22-26.

(2) Moreau, *ibid.* — Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. x, liv. XLIX, n. 46; tom. XIII; 3e *Discours ;* n. 10; tom. XIX; 7e *Discours;* n. 5. — Daniel, *Hist. de France ;* tom. II, pag. 335, 388, 393. — Garnier, *Hist. de France;* tom. XXI, pag. 189, etc. — Berthier, *Hist. de l'Egl. Gall.* t. XVII ; *Discours prélim.* pag. XLV, etc. — Sismondi, *Hist. des François*; tom. II, pag. 172, etc.

(3) Voyez, ci-dessus, la note 4 de la page 374.

(4) Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XVI, liv. LXXVII, n. 5 et 23. — Daniel, *Hist. de France* ; tom. III; année 1211. — Velly, *Hist. de France*; tom. III, pag. 468.

(5) Daniel, *Hist. de France*; tom. IV; années 1264 et 1265. Ce fait important est reconnu par Velly, Michaud, et plusieurs autres écrivains, d'ailleurs très-peu favorables aux prétentions du Pape sur la Sicile. Voyez Velly, *Hist. de France*; tom. v, p. 328. — Michaud, *Hist. des Crois.* tom. v, pag. 42.

(6) Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XVIII, liv. LXXXVIII, n. 10 et 19. — Daniel, *Hist. de France* ; tom. IV ; année 1283.—Velly, *Hist. de France* ; tom. VI, pag. 386, etc.

(7) Daniel, *Hist. de France*; tom. v; année 1303. — Velly, *Hist. de France ;* tom. VII, pag. 207, etc. — *Hist. de l'Eglise Gallic.* tom. XII; année 1302, pag. 325, 334, etc. — Bossuet, *Def. Declar.* lib. III, cap. 24 ; lib. IV. cap. 9, vers la fin.

cet égard, étoient si bien connus, que, dans le temps même où il poursuivoit avec plus de chaleur la mémoire de Boniface VIII (en 1311), le pape Clément V ne s'adressoit pas à lui avec moins de confiance qu'aux autres souverains catholiques, pour lui demander son secours contre le doge et la république de Venise, dépouillés, par le saint-siége, de leurs droits temporels, en punition de leur félonie (1).

40. — Le pouvoir du Pape sur l'empereur d'Occident, n'étoit guère moins étendu, d'après la persuasion générale des princes et des peuples, à cette époque.

Depuis le dixième siècle au moins (2), il étoit universellement reconnu, *que l'Empire étoit un fief du saint-siége*, sinon dans le sens rigoureux de ce mot, du moins en ce sens *que l'autorité de l'empereur étoit, à certains égard, subordonnée à celle du saint-siége; que l'empereur étoit l'homme du Pape; que les électeurs tenoient du saint-siége le pouvoir de choisir l'empereur; et que celui-ci pouvoit, en certains cas, être déposé par le Pape.* L'histoire du moyen âge nous offre une multitude de faits, à l'appui de ces assertions. Nous rappellerons seulement ici quelques-uns des plus remarquables (3).

On a déjà vu les princes saxons, de concert avec plusieurs autres seigneurs allemands, s'adresser au Pape, comme à leur unique refuge, comme à celui qui possédoit la principale autorité, pour rétablir l'ordre troublé dans l'Empire, par les excès et le despotisme du roi de Germanie (4). Le langage des princes allemands suppose évidemment, selon la remarque de Bossuet, la persuasion générale qui attribuoit au souverain Pontife *un droit particulier pour le choix de l'empereur, et même le droit de le déposer*, pour l'infraction des conditions apposées à son élection (5). Aussi est-il à remarquer que les partisans de Henri, et ce prince lui-même, ne contestoient point ces principes, mais se bornoient à faire au Pape des représentations pour l'adoucir, et pour lui faire différer l'exécution des mesures qu'il se montroit disposé à prendre contre le roi de Germanie.

41. — La même persuasion est établie, de la manière la plus décisive, par l'histoire du second concile de Lyon, convoqué en 1245, pour juger la cause de Frédéric II (6). On sait que cette cause fut examinée et discutée dans le concile, en présence des ambassadeurs des princes, et de ceux même de l'Empereur, sans que personne songeât à contester la compétence du tribunal. Les réclamations de quelques ambassadeurs avoient uniquement pour but, d'adoucir l'esprit du Pape, et de l'engager à différer la sentence, jusqu'à de nouvelles informations. Le Pape accorda en effet le délai demandé par les ambassadeurs; après quoi, jugeant la cause suffisamment instruite, il prononça enfin contre Frédéric une sentence de déposition, le 17 juillet 1245.

Il résulte évidemment de ce fait, que le pouvoir du Pape et du concile sur l'Empereur, étoit alors généralement reconnu par les souverains eux-mêmes. Comment supposer, en effet, qu'un pape aussi éclairé qu'Innocent IV, et un concile général, composé d'un si grand nombre de prélats, eussent pu avoir la pensée de délibérer sur la déposition de l'Empereur, en présence des ambassadeurs des princes, et de ceux même de Frédéric, si l'usage et la persuasion universelle ne leur eussent attribué ce droit? Comment croire que ce droit, s'il eût été sujet à contestation, n'eût pas été contesté dans le concile, par les ambassadeurs des princes, et surtout par ceux de l'Empereur? N'est-il pas évident que, dans aucun temps, un tribunal quelconque, n'a pu exercer aussi librement le droit de juger un souverain, sans avoir, au défaut de la force matérielle, un droit universellement reconnu?

Croira-t-on éluder la force de ce raisonnement, en disant que, d'après le titre même de la sentence prononcée par le pape Innocent IV contre Frédéric, elle fut rendue *en présence du saint concile*, mais non *avec son approbation* (7)? Rien de plus faible que cette difficulté; car 1° bien que les actes du concile ne fassent pas une mention expresse de l'ap-

(1) Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIX, liv. XCI, n. 33.—Raynaldi, *Annales*; anno 1309, n. 7 et 8.

(2) Je dis, *au moins depuis le dixième siècle*; parce que l'origine de ce pouvoir remonte, à vrai dire, jusqu'au temps de Charlemagne. C'est ce qui résulte clairement de plusieurs documens que nous aurons bientôt occasion de citer, (ci-après, n. 51, pag. 409, etc.)

(3) On peut consulter, sur ce sujet, les ouvrages suivans. Noel Alexandre, *Dissert.* 2 *in Hist. Eccl. sæculi* XI, art. 9, versus finem. — Chrét. Loup, *Decreta et Canones*; t. IV, p. 457, etc. — Bossuet, *Defens. Declar.* lib. IV, cap. 9. — Jager, *Introduction à l'Histoire de Grégoire VII*; pag. 26, etc. — Montagne, *Appendix de Conciliis*; pag. 287; ad calcem *Prælect. theol. de Opere sex dierum.* Parisiis, 1743, *in*-12. — De Maistre, *Du Pape*; liv. II, chap. 10. pag. 335, etc.

(4) Ci-dessus, pag. 387, etc.

(5) Bossuet, *Defens. Declar.* lib. IV, cap. 9.

(6) Voyez les auteurs cités dans la note 4e de la page 385.

(7) Cette réponse est plus ou moins ouvertement supposée ou insinuée par plusieurs auteurs modernes. Voyez, entre autres, Bossuet, *Defens. Declar.* lib. IV, cap. 8. — Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XVII, liv. LXXXII, n. 29.) Elle est solidement refutée par le P. Roncaglia, *Animadvers. in Hist. Eccl. Nat. Alex.* à la suite de la 2e *Dissert. du P. Alexandre*, sur l'*Hist. Eccl. du onzieme siecle.* (§ 3, vers la fin.)

probation donnée par les évêques à la sentence du Pape, cette approbation est suffisamment manifestée par les circonstances, c'est-à-dire, par le silence des prélats, convoqués précisément pour examiner avec le Pape la cause de Frédéric, et présents à tous les détails de cette discussion, aussi bien qu'à la fulmination de la sentence. Qui ne sait, en effet, que les membres d'un tribunal sont toujours censés adhérer à la sentence prononcée en leur présence par le président, à moins qu'ils ne manifestent expressément leur opposition? 2° L'adhésion des évêques à la sentence du Pape, dans le concile de Lyon, est positivement exprimée par plusieurs auteurs contemporains. Matthieu Pàris, entre autres, parlant de cette sentence, dit que « le Pape et les évêques, portant des cierges » allumés, lancèrent contre l'Empereur cette » sentence foudroyante, qui couvrit de confu- » sion ses ambassadeurs (1). Un autre historien du temps, Nicolas de Curbio, confesseur d'Innocent IV, et témoin oculaire des faits qu'il raconte, ajoute que « la sentence de déposition, » prononcée par le Pape contre Frédéric, *fut » approuvée par tous les évêques présens au » concile, comme chacun peut s'en convaincre » par leurs souscriptions, et par leurs sceaux » attachés à cette sentence* (2). »

42. — Au reste, la conduite et les propres aveux des empereurs, si intéressés à maintenir leur indépendance, suffiroient pour établir la persuasion générale du moyen âge, sur la subordination de l'Empire à l'égard du Pape. Il est certain, en effet, que, depuis l'origine de cet empire, aucun des successeurs de Charlemagne n'a pris le titre et les insignes de la dignité impériale, qu'après avoir été reconnu et couronné par le Pape, et lui avoir prêté un *serment de fidélité*, qui exprimoit une dépendance particulière de l'empereur à l'égard du saint-siége. On peut s'en convaincre par les termes de ce serment, et par la manière dont les historiens en parlent (3).

Le plus ancien monument qui en fasse mention, est le *Sacramentaire de saint Grégoire*, en usage à Rome et en France, au neuvième siècle (4). Il est marqué, dans ce *Sacramentaire*, que l'empereur élu, étant entré dans l'église pour la cérémonie de son couronnement, prête le serment suivant, en mettant la main sur l'Evangile : « Moi, N, roi des Romains, par la » grâce de Dieu futur empereur, promets et » jure, devant Dieu et saint Pierre, d'être dé- » sormais protecteur et défenseur du souverain » Pontife et de la sainte Eglise romaine, dans » toutes ses nécessités et ses besoins, gardant » et conservant ses possessions, ses honneurs » et ses droits, autant que je le saurai et le » pourrai, avec le secours de Dieu, en pure et » bonne foi. Qu'ainsi Dieu m'aide, et ces saints » Evangiles. »

On retrouve ce serment, à peu près dans les mêmes termes, dans plusieurs autres *Sacramentaires* et *Ordres Romains*, d'une date plus récente (5). Mais, indépendamment du témoignage des livres liturgiques, l'usage de ce serment, pendant toute la suite du moyen âge, est attesté par un grand nombre de monumens, d'une autorité irrécusable.

Le pape Jean XII ayant appelé en Italie, en 960, le roi de Germanie, Othon Ier, pour la délivrer de la tyrannie de Bérenger, lui offrit la couronne impériale, en reconnoissance de ses services (6). Mais pour mieux assurer l'exécution de ses promesses, il recommanda à ses légats, de lui faire prêter, avant son entrée en Italie, le serment suivant, en présence de la vraie croix et des saintes reliques : « Moi Othon, » roi de Germanie, promets avec serment au » seigneur Jean, souverain Pontife, au nom du » Père, du Fils et du Saint-Esprit, par ce bois » sacré de la croix et par les saintes reliques » ici présentes, que si je viens à Rome, avec la » permission de Dieu, j'exalterai de tout mon » pouvoir la sainte Eglise romaine, et vous » qui êtes son chef; et que jamais je ne contri- » buerai, par ma volonté, mon conseil, mon » consentement ou mes exhortations, à vous » nuire dans votre vie, vos membres, et votre » honneur; que je ne ferai dans Rome, sans » votre conseil, aucun règlement et aucune » ordonnance, sur les choses qui regardent » votre personne ou le peuple romain; que je » vous rendrai toutes les terres de saint Pierre, » qui tomberont en mon pouvoir; enfin, que » j'obligerai celui à qui je donnerai le royaume » d'Italie, à promettre avec serment de vous

(1) Matt. Pàris, *Hist. Anglic.* anno 1245. (Labbe, *Concil.* tom. XI, 1 part. pag. 665.)

(2) Nicol. de Curbio, *Vita Innocentii IV*; n. 19. (Muratori, *Scriptores rerum Ital.* tom. III, parte 1, pag. 592.—Roncaglia, *ubi suprà.*)

(3) Cenni, *Monumenta*, etc. tom. II, *Dissert.* 1, n. 21-24, 39-52; *Dissert.* 6, n. 13, etc.

(4) *Sacramentar. Gregor. De Coron. Imper.*; dans le recueil de Muratori, *Liturgia Rom. vetus*; Venetiis, 1748, 2 vol. *in-fol.* Voir le tome II, page 455.

(5) *Ordo Romanus ad benedicendum Imperat.* apud Hittorpium, *De Divinis Officiis*; page 153. — *Idem*, apud Mabillon, *Musæum Italic.* tom. II, pag. 216.

(6) *Baronii Annales*; tom. X; anno 960; n. 1.—Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XII, liv. LVI, n. 1.

» aider, de tout son pouvoir, à défendre le territoire de saint Pierre. Qu'ainsi Dieu me soit » en aide, et ces saints Evangiles. »

Cette formule a depuis été insérée dans le *Corps du Droit*, et suivie quelquefois, en de pareilles circonstances, par les successeurs d'Othon, comme on le verra bientôt (1). Les termes du *Serment de fidélité*, qu'ils avoient coutume de prêter au Pape, à l'époque de leur couronnement, ont pu varier avec le temps; mais il est certain que, pendant toute la suite du moyen âge, ils ont continué de le prêter. On les vit bien quelquefois élever des contestations, sur le sens et les conséquences de ce serment; mais ils ne faisoient aucune difficulté de le prêter, et se montroient même très-empressés de le faire, pour obtenir le consentement du Pape à leur élection. L'histoire de l'empereur Henri VII offre, à ce sujet, un exemple remarquable (2). Le pape Clément V, voulant procurer la paix, ou du moins une trève, entre ce prince et le roi de Naples, en 1312, prétendit les y obliger, en vertu du *serment de fidélité* qu'ils avoient tous deux prêté au saint-siége. L'empereur refusa absolument d'accéder aux désirs du Pape, soutenant *qu'il n'étoit obligé à personne, par serment de fidélité*. Le Pape, justement surpris de cette prétention, la condamna par une Bulle, publiée l'année suivante, et insérée depuis dans le *Corps du Droit*. Il rappelle, dans cette Bulle, que Henri, à l'exemple de ses prédécesseurs, lui a prêté *serment de fidélité*, soit avant son couronnement, soit à l'époque même de son couronnement; qu'avant son entrée en Italie (en 1311), il avoit d'abord prêté ce serment, suivant la formule marquée dans le *Décret de Gratien*, que nous venons de rapporter; et qu'à l'époque de son couronnement (en 1312), il l'avoit renouvelé, suivant la formule du *Pontifical romain*, conçue en ces termes : « Moi Henri, roi des Romains, et par » la permission de Dieu, *futur empereur* (3); » promets et jure, devant Dieu et saint Pierre, » d'être dorénavant protecteur et défenseur du » souverain Pontife et de la sainte Eglise romaine, dans toutes ses nécessités et ses intérêts; gardant et conservant ses possessions, » ses priviléges et ses droits, autant que Dieu » me permettra de le faire, selon mes connoissances et mon pouvoir, en pure et bonne foi. » Qu'ainsi Dieu me soit en aide, et ces saints » Evangiles. » Il y a sans doute lieu de s'étonner que l'empereur ne voulût pas reconnoître ici un véritable *serment de fidélité*, et que plusieurs écrivains modernes aient cru pouvoir élever des doutes, sur ce point. Mais, *tout le monde convient*, dit Bossuet, *que ce serment marquoit au moins une grande soumission* (4). La suite des faits que nous avons exposés, montre d'ailleurs assez clairement, que les empereurs ne pouvoient contester leur dépendance à l'égard du saint-siége, sans contredire tout à la fois leurs propres aveux, et les principes universellement reconnus. Aussi un célèbre écrivain protestant du dernier siècle, après avoir montré que la conduite de Grégoire VII envers le roi de Germanie, étoit une conséquence nécessaire des principes alors généralement admis, sur les effets temporels de l'excommunication par rapport aux souverains, ajoute qu'*elle étoit favorisée par la persuasion où l'on étoit, que l'Empire étoit un fief du saint-siége; persuasion que les empereurs eux-mêmes favorisoient, par la délicatesse singulière qu'ils avoient, de ne prendre le nom d'empereur, qu'après avoir été sacrés et couronnés une seconde fois, par les souverains Pontifes* (5). Tout lecteur impartial s'étonnera sans doute avec nous, de voir attribuer à une *délicatesse singulière des empereurs*, cette conduite qui leur étoit rigoureusement prescrite par l'usage, et même par *la Constitution de l'Empire*, comme on le verra bientôt (6); mais les aveux de cet auteur n'en sont pas moins importans, pour établir la persuasion générale des empereurs eux-mêmes, à cette époque, sur leur dépendance particulière à l'égard du saint-siége.

43. — *Conséquences remarquables des faits que nous venons d'exposer.*

La suite des faits que nous venons d'exposer, ne sert pas seulement à établir la persuasion universelle du moyen âge, qui attribuoit au Pape et au concile un si grand pouvoir sur les souverains; mais elle fournit encore l'éclaircissement de quelques difficultés, relatives à l'origine et au fondement de cette persuasion. Il résulte en effet de tous ces faits : 1° que la persuasion

(1) *Corpus Juris canonici*; *Decreti* parte primâ, dist. 63, cap. 33, *Tibi Domino*.

(2) Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIX, liv. XCI, n. 48; liv. XCII, n. 1 et 8 — *Corpus Juris can. Clementinarum* lib. II, tit. 9, *De Jurejurando*.

(3) *Corpus Juris*, *ubi supra*; pag. 120. Dans cette formule de serment, Henri ne prend que le titre de *futur empereur*, parce que, d'après l'usage et la constitution de l'empire, il ne pouvoit prendre le titre d'*empereur*, qu'après avoir reçu du saint-siége l'onction et la couronne impériale. Nous rapporterons ailleurs le texte du *Droit de Souabe*, sur ce sujet. (Ci-après, page 410.)

(4) Bossuet, *Defens. Declar.* lib. IV, cap. 9, *versus medium*.

(5) Pfeffel, *Nouvel Abregé de l'histoire d'Allemagne*; année 1106, édition in-4°, tom. I, pag. 228 et 229.

(6) Voyez plus bas, n. 51, pag. 410.

universelle du moyen âge, qui attribuoit à l'Église et au souverain Pontife un si grand pouvoir sur les souverains, n'avoit pas été introduite par Grégoire VII, comme le supposent ou l'insinuent plusieurs écrivains modernes (1). On a vu au contraire que, dans les principaux Etats de l'Europe, et spécialement en Allemagne, cette persuasion étoit fondée sur des maximes bien antérieures à Grégoire VII (2). Il est vrai que ce Pontife et ses successeurs ont fait une application plus rigoureuse de ces maximes, qu'on ne l'avoit fait avant eux ; mais il demeure constant que, longtemps avant Grégoire VII, les maximes qu'il invoquoit à l'appui de sa conduite envers les souverains, étoient admises dans les principaux Etats de l'Europe, et surtout en Allemagne.

44. — 2° Il résulte également des faits que nous venons d'exposer, que le pouvoir exercé sur les souverains, par les Papes et les conciles du moyen âge, ne peut être considéré comme une *usurpation criminelle* de la puissance ecclésiastique, sur les droits des souverains. Il est certain, en effet, que les Papes et les conciles qui ont exercé ce pouvoir, n'ont fait que suivre et appliquer des maximes alors universellement admises, non-seulement par le peuple crédule et ignorant, mais *par les hommes pieux et éclairés*, et par les souverains eux-mêmes, si intéressés à contester ces maximes (3). En faut-il davantage, pour justifier pleinement les Papes et les conciles, du reproche d'usurpation, aux yeux d'un esprit impartial? Un pareil reproche ne seroit-il pas aussi mal fondé, que celui qu'on se permettroit à l'égard d'un juge, qui prend pour base de ses arrêts, les principes de jurisprudence universellement reconnus de son temps? Est-ce la faute du juge, si la jurisprudence qu'il trouve établie est imparfaite? Bien plus, n'est-il pas de son devoir, de la suivre dans ses décisions, tant qu'elle n'est pas réformée par l'autorité compétente?

Dira-t-on que les Papes et les conciles du moyen âge ne pouvoient, sans une *erreur grossière*, s'attribuer un pouvoir si prodigieux? Je réponds qu'en supposant même ici une erreur dans les Papes et les conciles, jamais erreur ne fut aussi excusable et aussi innocente que la leur. Quelle erreur, en effet, pourra jamais paroître excusable, sinon celle qui est universellement adoptée, pendant plusieurs siècles, par les princes et les peuples, par les personnages les plus éclairés et les plus vertueux, et même par les plus intéressés à contester les principes généralement admis? Si l'erreur dont il s'agit étoit aussi grossière qu'on le suppose, comment croire qu'elle eût été si universellement admise par les souverains eux-mêmes, pendant plusieurs siècles? Qu'on exagère, tant qu'on voudra, l'ignorance du moyen âge; il répugnera toujours de supposer que tous les souverains, pendant plusieurs siècles, aient assez oublié leurs intérêts, pour adopter unanimement une *erreur grossière,* et subversive de leur autorité; qu'ils ne l'aient pas seulement reconnue en spéculation, mais qu'ils en aient formellement approuvé l'application, en bien des cas, quoiqu'il leur fût si aisé de voir qu'on pouvoit leur appliquer le même principe, en d'autres circonstances. Au reste, l'erreur du moyen âge, sur ce sujet, en la supposant réelle, ne semblera pas si grossière, si l'on fait attention qu'elle a été admise de bonne foi, jusque dans ces derniers temps, par de très-grands hommes, et même par des écrivains peu favorables d'ailleurs à l'autorité des Papes et des conciles. Le passage suivant de Leibniz suffiroit pour établir ce que nous avançons : « Le Pape, dit ce grand » philosophe, a-t-il le pouvoir de déposer les » rois, et d'absoudre leurs sujets du serment » de fidélité? C'est un point qu'on a souvent » mis en question; et les argumens de Bellar» min, qui, de la supposition que les Papes » ont la juridiction sur le spirituel, infère qu'ils » ont une *juridiction au moins indirecte sur le* » *temporel*, n'ont pas paru méprisables à Hobbes » même. Effectivement, il est certain que celui » qui a reçu une pleine puissance de Dieu, » pour procurer le salut des ames, a le pouvoir » de réprimer la tyrannie et l'ambition des » grands, qui font périr un si grand nombre » d'ames (4). »

45. — Mais pour examiner plus à fond la difficulté qu'on nous oppose, est-il vrai que la conduite des Papes et des conciles du moyen âge, à l'égard des souverains, suppose nécessairement une erreur? S'il y a ici une erreur, en quoi la fera-t-on consister? Sera-ce dans la fausse politique, qui mettoit la couronne à la disposition du Pape et des évêques? Sans

(1) Sismondi, *Hist. des Rép. Ital.* t. I, chap. 3, p. 180, etc. — Michaud, *Hist. des Croisades*; 4e édition; tom. I, pag. 87; tom. IV, pag. 162, etc. tom. VI, pag. 260. — Voigt, *Hist. de Grég. VII*; 2e édition; pag. 171, etc. 605, etc.

(2) Remarquez en particulier les n. 28 et 30; ci-dessus, page 390, etc.

(3) Remarquez, à ce sujet, les aveux de Bossuet, Fleury, etc. ci-dessus, n. 18 et 30, pages 384 et 391.

(4) Leibniz, *De jure Suprematûs.* (*Oper.* tom. IV, part. 3, pag. 401.)—*L'Esprit de Leibniz*; édit. *in*-12; tome II, pag. 22.

doute cette politique eût pu être fausse, en d'autres circonstances; mais l'étoit-elle dans les circonstances où se trouvoit alors la société? Dans un temps où les seigneurs laïques étoient, pour la plupart, si ambitieux et si remuants; où le clergé formoit le premier corps de l'Etat, et occupoit, en cette qualité, le premier rang dans toutes les assemblées politiques; où il étoit, de tous les corps de l'Etat, le plus éclairé, le plus respecté, le plus fidèle au roi; n'étoit-il pas naturel, que les souverains s'efforçassent d'accroître son autorité, pour servir de contre-poids à celle des seigneurs laïques, et cherchassent, dans son influence, le plus ferme appui qu'ils pussent donner à leur trône? L'erreur des souverains, sur ce point, est si peu évidente, que plusieurs même des auteurs qui attribuent à l'ignorance du moyen âge, la persuasion générale dont nous parlons, conviennent que cette persuasion a été très-avantageuse à la société (1). Pour ce qui regarde la France en particulier, il est de fait, que la plupart des écrivains qui blâment si hautement le grand pouvoir des évêques, sous la seconde race de nos rois, ne peuvent s'empêcher de reconnoître les heureux effets qu'il a produits. Le P. Berthier, entre autres, après avoir représenté ce pouvoir, comme fondé sur une erreur et une prétention insoutenable du clergé, ne fait pas difficulté de dire, avec l'abbé Dubos, « que la grande puissance » des ecclésiastiques, fut ce qui conserva la mo- » narchie, sous les derniers rois de la seconde » race. Tandis que les seigneurs laïques, ajoute- » t-il, usurpoient le domaine de la couronne, » les évêques et les abbés, qui vouloient, après » tout, maintenir la constitution de l'état, s'op- » posèrent, en plusieurs endroits, à ces usur- » pations, et prirent toujours soin de faire re- » connoître un maître et un souverain; ce » qui, peu à peu, rétablit l'ordre, et fit que » les rois de la troisième race recouvrèrent, » avec le temps, les provinces, les villes et » droits dont leurs prédécesseurs avoient été » dépouillés (2). »

Dira-t-on que l'erreur du moyen âge consistoit à attribuer au Pape et au concile un si grand pouvoir, dans l'ordre temporel, en vertu de la prétendue *Donation de Constantin*? Il est vrai que, depuis l'insertion de cet acte dans le recueil des *Fausses Décrétales*, au neuvième siècle, il a été regardé comme authentique par un grand nombre d'auteurs: mais il est également certain, qu'il n'a pas servi de fondement au pouvoir du Pape et des conciles sur les souverains. En effet, il est à remarquer que ce pouvoir étoit déjà universellement reconnu sous Grégoire VII, c'est-à-dire, à une époque où l'authenticité de la *Donation de Constantin* n'étoit pas, à beaucoup près, généralement admise. Quelques auteurs, il est vrai, la citoient avec confiance; mais un grand nombre d'autres la regardoient comme une pièce d'une autorité douteuse. On n'en trouve aucune mention dans plusieurs écrivains du dixième et du onzième siècles, qui ne pouvoient l'ignorer, ni la passer sous silence, supposé que son autorité leur eût paru bien établie. Luitprand, évêque de Crémone, n'en dit rien, dans un discours adressé, en 968, à l'empereur grec Nicéphore, où il fait une longue énumération des libéralités de Constantin envers l'Eglise romaine (3). L'empereur Henri II n'en parle pas davantage, dans son *Diplôme*, donné en 1020, pour confirmer les *donations faites au saint-siége, par Pepin, Charlemagne, Louis le Débonnaire, Othon Ier et Othon II* (4). La *Donation de Constantin* est également omise dans le *Décret*, ou recueil de canons, composé au commencement du onzième siècle, par Burchard, évêque de Worms. Enfin, Grégoire VII lui-même, si soigneux de recueillir toutes les raisons et les autorités propres à établir le pouvoir temporel du saint-siége, n'a jamais invoqué la *Donation de Constantin*, à l'appui des droits qu'il croyoit avoir sur les souverains (5). Aussi, l'opinion qui regarde cette pièce apocryphe, comme le fondement du pouvoir que les Papes et les conciles du moyen âge se sont attribué sur les souverains, est-elle généralement abandonnée par les auteurs modernes.

Dira-t-on enfin que l'erreur du moyen âge consistoit à donner pour fondement à ce pouvoir, le *système théologique*, qui attribue à l'Eglise et au souverain Pontife une *juridiction au moins indirecte sur les choses temporelles, d'après l'institution divine*? Nous aurons bientôt occasion de montrer que cette supposition est contraire à l'histoire (6). Nous remarquerons seulement ici, en passant, que la plupart des auteurs qui proposent cette difficulté, ne peu-

(1) Voyez ci-après, *quatrième Prop.*

(2) Berthier, *Hist. de l'Egl. Gall.* t. XVII. *Disc. prélim.* pag. XLVI.—Dubos, *Hist. crit. de la monarch. Franç.* t. III. p. 384.

(3) *Baronii Annales*; anno 968; n. 27.— Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XII, liv. LVI, n. 20.

(4) Cenni, *Monumenta Dominationis Pontif.* tom. II, p. 187. — *Baronii Annales*, anno 1014.— Fleury, *Hist. Eccles.* t. XII, liv. LVIII, n. 46.

(5) On peut voir de plus amples développemens, sur ce point, dans le *Pouvoir du Pape*, n. 5 des *Pièces justific.*

(6) Voyez ci-après la 3e *Prop.* page 411, etc.

vent le faire sans tomber en contradiction avec eux-mêmes. En effet, cette difficulté ne peut être proposée, que par les défenseurs du sentiment qui regarde le *système théologique du droit divin,* comme une erreur contraire à la doctrine de l'antiquité, sur la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances ; or il est constant que la plupart des défenseurs de ce sentiment ne peuvent, sans se contredire eux-mêmes, regarder l'erreur dont il s'agit, comme le fondement du pouvoir que les Papes et les conciles se sont attribué sur les souverains ; car ils reconnoissent, d'un côté, que Grégoire VII, en s'attribuant ce pouvoir, s'est fondé sur des *maximes généralement admises de son temps* (1) ; et, d'un autre côté, ils enseignent que l'*opinion théologique du droit divin* ne s'est accréditée dans les Ecoles, qu'à une époque bien postérieure à Grégoire VII (2). Cette opinion n'étoit donc pas encore l'erreur commune du moyen âge, sous le pontificat de Grégoire VII ; et les maximes sur lesquelles il s'est fondé, ne peuvent être confondues avec cette erreur accréditée plus récemment.

46. — *Seconde partie.* Le Pape et les conciles, en s'attribuant un si grand pouvoir sur les souverains, au moyen âge, ne suivoient pas seulement des principes autorisés par la *persuasion universelle ;* mais ils suivoient le *Droit public* alors en vigueur (3).

Pour le développement de cette seconde partie, il ne sera pas inutile de rappeler ici, en peu de mots, la véritable notion du *Droit public*, et le sens que nous attachons à ce mot. Nous ne pouvons mieux l'expliquer, qu'en résumant, avec le célèbre Domat, la doctrine commune des jurisconsultes sur ce point. « Pour » ce qui regarde, dit-il, la partie de l'ordre de la » société, qui est bornée aux personnes unies » dans un Etat, sous un même gouvernement ; » les matières qui naissent de cet ordre sont de » deux sortes, qu'il est nécessaire de distin- » guer. La première, est de celles qui se rap- » portent à l'ordre général de l'Etat : comme » celles qui regardent le gouvernement, l'auto- » rité des puissances, l'obéissance qui leur est » due, etc. La seconde sorte, est de celles qui » regardent ce qui se passe entre les parti- » culiers, leurs divers engagemens, soit par » convention ou sans convention.... La pre- » mière sorte de matières, se rapportant à » l'ordre général d'un Etat, est l'objet du *droit* » *public ;* et la seconde, ne regardant que ce » qui se passe entre les particuliers, est l'objet » de cette autre partie du droit qui est appelée, » par cette raison, *droit privé.* Pour les lois de » ces deux espèces, il y en a de deux sortes, » dont on a l'usage dans toutes les nations du » monde. L'une est de celles qui sont de *droit* » *naturel ;* et l'autre est des lois propres à » chaque nation, telles que sont les *coutumes* » *qu'un long usage a autorisées*, et les lois que » ceux qui gouvernent peuvent établir (4). Ainsi, dans le sentiment de Domat, comme de tous les jurisconsultes, le *droit public* d'une société quelconque, est celui qui a pour objet l'ordre général de cette société, particulièrement son gouvernement, l'autorité du prince, l'obéissance qui lui est due, etc. Le *droit privé* regarde uniquement les rapports des particuliers entre eux, et leurs mutuelles obligations.

L'un et l'autre est fondé en partie sur le *droit naturel,* et en partie sur le *droit humain positif,* qui se connoît non-seulement par les *lois écrites*, mais encore par les *coutumes qu'un long usage a autorisées.* C'est ce que le même auteur explique ailleurs, en ces termes : « Les » *lois* ou *règles*, dit-il, sont de deux sortes : » l'une, de celles qui sont du *droit naturel*, » et l'autre, de celles qui sont du *droit positif*, » qu'on appelle autrement des *lois humaines* et » *arbitraires*, parce que les hommes les ont » établies.... *Les lois arbitraires* sont de deux » sortes : l'une, de celles qui, dans leur ori- » gine, ont été établies, écrites et publiées par » ceux qui en avoient l'autorité, comme sont » en France les ordonnances des rois ; et l'autre, » de celles dont il ne paroît point d'origine et » de premier établissement, mais qui se trou- » vent reçues par *l'approbation universelle et* » *l'usage immémorial qu'en a fait le peuple ;* et » ce sont ces lois ou règles, qu'on appelle *Cou-* » *tumes.* Les *coutumes* tirent leur autorité du » consentement universel du peuple qui les a » reçues, lorsque c'est le peuple qui a l'autorité, » comme dans les républiques. Mais, dans les » Etats sujets à un souverain, les *coutumes* ne

(1) Bossuet, *Def. Decl.* lib. I, sect. 2, cap. 24, p. 348.—Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XIII ; 3e *Disc.* n. 10 et 18 ; tom. XIX ; 7e *Disc.* n. 5.

(2) C'est ce que Bossuet, en particulier, établit fort longuement, dans le IIIe livre de la *Défense de la Déclaration*, où il explique le langage des principaux docteurs des onzième et douzième siècles, dans un sens contraire à l'*opinion théologique du droit divin.* Nous verrons bientôt, que Fleury admet sans balancer, les mêmes explications. (Voyez ci-après, 3e *Prop.*)

(3) *Pouv. du Pape* ; 2e part. chap. 3, art. 2.

(4) Domat, *Droit public* ; *Préface* ; pag. 15 et 16. On peut voir, à l'appui de ces notions, le *Traité des Lois* de Suarez, non moins estimé des jurisconsultes que des théologiens, et généralement regardé comme « le plus clair, le plus complet et le » plus profond qui ait été écrit sur cette matière. » (*Christian. de Bacon ; Discours prélim.* pag. LXIV.) Voyez aussi les *Conférences d'Angers*, *Traité des Lois.* — Zallinger, *Institut. Juris nat.* lib. III, cap. 4, n. 211.

» s'établissent ou ne s'affermissent, en force de » lois, que de son autorité. Ainsi, en France, » les rois ont fait arrêter et rédiger par écrit, » et ont confirmé en lois, toutes les *coutumes*, » conservant aux provinces les lois qu'elles » tiennent, ou de l'ancien consentement des » peuples qui les habitoient, ou des princes » qui y gouvernoient (1). » Le même auteur conclut, un peu plus bas, de ces principes, que « si les difficultés qui peuvent arriver dans » l'interprétation d'une *loi* ou d'une *coutume*, se » trouvent expliquées par un *ancien usage*, qui » en ait fixé le sens, et qui se trouve confirmé par » une suite perpétuelle de jugemens uniformes, » il faut s'en tenir au sens déclaré par *l'usage*, » *qui est le meilleur interprète des lois* (2). »

Ces notions étant supposées, il est aisé de montrer, que le pouvoir du Pape et du concile sur les souverains, au moyen âge, étoit la conséquence naturelle d'un point de *droit public, purement humain et arbitraire*, qui faisoit alors partie de la *constitution* ou de la *loi fondamentale* de tous les Etats catholiques de l'Europe. Nous voulons parler de la condition alors mise à l'élection des souverains, par la constitution même de leurs Etats; condition en vertu de laquelle un souverain notoirement hérétique ou rebelle envers l'Eglise, encouroit la peine de déposition. Ce point de *droit public* est clairement établi, soit par la *constitution* alors *commune à tous les Etats catholiques de l'Europe*, soit par la *constitution particulière de certains Etats*.

47.— I. Pour connoître, sur ce point, la constitution commune à tous les Etats catholiques de l'Europe, au moyen âge, il suffit de rapprocher ces deux faits, que nous avons établis, en développant notre *première proposition*.

1° Que, dans toutes les monarchies du moyen âge, du moins pendant les premiers siècles de cette période, l'autorité du souverain étoit modérée par l'assemblée générale de la nation, qui, d'après la nature du gouvernement électif, pouvoit mettre des conditions à l'élection du souverain, le rendre responsable de ses actes, et même le déposer, en certains cas, pour l'infraction des conditions mises à son élection (3).

2° Que, depuis le dixième siècle au moins, il fut généralement reconnu, que les souverains ne recevoient l'autorité suprême, que sous la *condition expresse* de leur soumission à l'Eglise et à la foi catholique; en sorte qu'ils encouroient, par l'hérésie et par l'excommunication, la peine de la déposition (4). Cette condition, mise à l'élection des souverains, étoit notoire, comme on l'a vu, d'après l'usage et la persuasion universelle, et par conséquent d'après le droit public alors en vigueur, comme il résulte clairement des notions de ce droit généralement admises. Prétendre éluder la force de cette persuasion universelle, sous prétexte qu'elle étoit fondée sur une erreur, c'est, comme on l'a vu, opposer à un fait incontestable, une supposition tout-à-fait gratuite et invraisemblable (5).

Le *droit public* dont nous parlons, étant une fois établi, il est aisé de voir, que sa conséquence naturelle étoit de donner au Pape et au concile un très-grand pouvoir sur les souverains, et même, en certains cas, le pouvoir de les déposer. En effet, le Pape et le concile étant les juges naturels de toutes les questions relatives à la foi, aux mœurs, et à la discipline ecclésiastique, c'étoit à eux qu'il appartenoit de déclarer, et de faire connoître aux peuples, les souverains qui étoient tombés dans le cas de l'hérésie ou de l'excommunication; et ils ne pouvoient faire cette déclaration, sans signaler ces princes comme déchus de leurs droits, d'après l'usage et la constitution même de leurs Etats. Pour prononcer cette déchéance, le Pape et le concile n'avoient besoin que du *pouvoir directif*, dans le sens où nous l'avons expliqué plus haut (6); pouvoir généralement reconnu de nos jours, et à plus forte raison dans ces anciens temps, où le Pape et le concile étoient universellement regardés comme le tribunal suprême, où devoit se juger la cause des souverains qui encouroient la peine de déposition. Nous ferons seulement remarquer que, dans le principe, l'usage et la constitution des Etats ne réservoient point à l'Eglise ou au Pape ce jugement, qui pouvoit être prononcé par l'assemblée générale de la nation (7). Mais il est certain que, depuis le dixième siècle au moins (8), ce jugement fut réservé au Pape ou

(1) Domat, *Lois Civiles*, *Livre prélim.* tit. 1, sect. 1, n. 2, 3, 4, 10, 11.

(2) *Ibid.* sect. 2, n. 19.

(3) Ci-dessus, n. 8, page 376.

(4) *Ibid.* n. 22, page 385, etc.

(5) *Ibid.* page 402, etc.

(6) *Ibid.* n. 5, page 374.

(7) On verra plus bas, que, dès le septième siècle, le *droit public* du royaume des Goths excluoit du trône les princes hérétiques. Mais on ne voit pas que le jugement d'un prince hérétique ait été dès lors, ni même long-temps après, réservé au Pape ou au concile général.

(8) Il est à remarquer que les évêques du concile de Troyes, tenu en 867, écrivant au pape Nicolas Ier, reprochent aux enfans de Louis le Débonnaire, d'avoir *privé leur père de l'Empire, sans l'avis et le consentement du pape Grégoire*. (Labbe, *Concil.* tom. VIII, pag. 871.) Ces paroles supposent assez clairement, que la cause d'un empereur qui encouroit la déposition, étoit des

au concile général, par un usage universel, dans l'intérêt même des souverains et de la société tout entière. Il importoit, en effet, au bien de la société, que le jugement d'une cause si importante, ne fût pas laissé au peuple, toujours facile à égarer, ni à des seigneurs particuliers, souvent ambitieux et insubordonnés. Les souverains eux-mêmes durent naturellement désirer, que ce jugement fût réservé au tribunal du Pape ou du concile général, beaucoup plus éclairé, plus libre et plus désintéressé que celui du peuple et des seigneurs. Il fut donc insensiblement établi, que le jugement des souverains qui encouroient la peine de déposition, pour cause de rébellion contre l'Eglise, étoit réservé au saint-siége ou au concile général. Au moyen de ce tempérament, les princes vicieux demeuroient à couvert contre les révoltes, dont leurs désordres eussent pu devenir le prétexte; et cependant ils étoient puissamment excités à s'amender, par la crainte de la terrible sentence, que le Pape et le concile pouvoient prononcer contre eux.

18.— II. Mais indépendamment de la constitution commune à tous les Etats catholiques de l'Europe, au moyen âge, le *droit public* dont nous parlons, est clairement établi par la *constitution particulière de plusieurs Etats*. Le développement de cette preuve nous donnera lieu de remarquer, que ce *droit public* ne s'établit pas simultanément dans tous les Etats catholiques de l'Europe, mais qu'il s'y établit successivement, depuis le sixième siècle.

1º Dès le septième siècle, on trouve des restrictions importantes, mises au pouvoir du roi des Visigoths d'Espagne, dans une assemblée générale de la nation (1). Les évêques et les seigneurs, auxquels appartenoit l'élection du roi, d'après la constitution de l'Etat, *décidèrent d'un commun accord*, dans le sixième concile de Tolède (en 638), « qu'à l'avenir, aucun roi » ne monteroit sur le trône, avant d'avoir » promis avec serment, *entre autres conditions*, » celle de ne point souffrir d'hérétiques dans » ses Etats (2). » On voit par le texte et les circonstances de ce décret, et de quelques autres semblables, qu'on remarque dans les conciles tenus à Tolède vers le même temps, que le principal motif de cette disposition, étoit d'assurer la tranquillité de l'Etat, en y maintenant l'unité de religion. Mais quel qu'ait été le motif de ces décrets, il résulte clairement de celui que nous venons de citer, que, d'après la constitution du royaume des Visigoths, le souverain ne devoit être élu, que sous la *condition expresse*, de maintenir dans ses Etats l'unité de la foi catholique; en sorte qu'un prince notoirement hérétique, ou fauteur des hérétiques, encouroit la perte de ses droits, comme infracteur d'une condition expresse de son élection, et pouvoit, en conséquence, être déposé par l'assemblée générale de la nation, c'est-à-dire, par les *conciles*, ou *assemblées mixtes*, dans lesquels se traitoient les grandes affaires de la nation, et où les évêques avoient la principale autorité.

Cette condition et quelques autres, imposées aux rois goths, dans les conciles de cette époque, n'ont rien d'étonnant, si l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut, sur la nature de la monarchie des Goths d'Espagne, qui étoit élective, et sur l'autorité des Etats généraux, dans cette espèce de gouvernement (3). « Il ne » faut pas s'étonner, dit à ce sujet un auteur » judicieux, que l'on imposât, dans les con- » ciles, des lois et des conditions nouvelles aux » rois goths.... Dans ces conciles, tous les » grands du royaume s'y trouvoient : c'étoit » comme une espèce d'*Etats*. Il est vrai que » les évêques seuls y régloient les affaires ecclé- » siastiques; mais, quand il étoit question des » affaires civiles, les seigneurs y avoient leurs » voix et leurs suffrages, aussi bien que les » prélats (4). »

Au reste, il est à remarquer que la plupart des conditions imposées au souverain dans ces conciles, particulièrement celles de professer la religion catholique, et de maintenir parmi ses sujets l'unité de religion, ont été constamment en usage dans la monarchie espagnole, pendant toute la suite du moyen âge (5). Tous les rois, dans la cérémonie de leur inauguration, faisoient serment d'observer ces conditions. Ce

lors considérée, en France, comme une *cause majeure*, dont le jugement étoit réservé au saint-siége.

(1) Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. VIII, lib. XXXVIII, n. 14.— Mariana, *Hist. d'Espagne*; liv. I, n. 32. — Ferreras, *Hist. d'Espagne*; tom. II, pag. 312. — Perez Valiente, *Apparatus Juris publici Hispanici*; tom. II, cap. 6, n. 38-40; cap. 7, n. 17.

(2) « Quisquis succedentium temporum, regni sortitus fuerit » apicem, non ante conscendat regiam sedem, quam, *inter re-* » *liqua conditionum sacramenta*, pollicitus fuerit, non per- » missurum eos *(subditos)*, violare fidem *(catholicam.)* » *Concil. Tolet.* VI, cap. 3. (Labbe, *Concil.* tom. V.)

Au lieu de ces mots : *inter reliqua conditionum sacramenta, pollicitus fuerit*; une autre leçon porte : *inter reliquas conditiones, sacramento pollicitus fuerit*; ce qui offre absolument le même sens.

(3) Ci-dessus, n. 8, page 375, etc.

(4) Note du P. Charenton, Jésuite, sur l'*Hist. d'Espagne*, par Mariana; liv. I, n. 32.

(5) Perez Valiente, *Apparatus Juris publici Hispanici*; tom. II, cap. 7, n. 18.

n'est guère que depuis le quatorzième siècle, que l'usage de ce serment est peu à peu tombé en désuétude ; vraisemblablement, dit un célèbre jurisconsulte espagnol, parce qu'il n'étoit plus nécessaire, pour assurer l'attachement des princes et des sujets à l'Eglise catholique (1).

49. — 2° L'histoire d'Angleterre, depuis le dixième siècle, fournit une preuve remarquable des progrès de cet ancien *droit public*, en vertu duquel un prince rebelle envers Dieu ou envers l'Eglise, encouroit la perte de ses droits. Le quatorzième article des *Lois de saint Edouard*, publiées par Guillaume le Conquérant et ses successeurs, décide formellement, que le roi qui refuse à l'Eglise le respect et la protection qu'il lui doit, *perd le titre de roi*. Voici le texte de cet article : « Le roi (2), qui tient ici-bas la » place du roi suprême, est établi pour gou- » verner le royaume terrestre et le peuple du » Seigneur, et surtout pour honorer la sainte » Eglise, pour la défendre contre ses ennemis, » pour arracher de son sein, détruire et perdre » entièrement les malfaiteurs. *S'il ne le fait,* » *il ne remplit pas son titre de roi ; mais, comme* » *l'atteste le pape Jean, il perd ce titre in-* » *juste* (3). » Dans la suite de cet article, après une exposition détaillée des principaux devoirs du roi envers ses sujets et envers l'Église, il est statué, que « le roi, en sa propre personne, » mettant la main sur les saints Évangiles, de- » vant les saintes reliques, en présence de l'as- » semblée générale du royaume, des prêtres et » du clergé, fera serment d'observer toutes ces » choses, avant d'être couronné par les arche- » vêques et évêques du royaume. »

Il résulte clairement de cet article des *Lois de saint Edouard*, que, d'après la *constitution* ou la *loi fondamentale* du royaume d'Angleterre, dont le roi juroit l'observation avant de recevoir la couronne, un prince rebelle envers Dieu et envers l'Eglise, pouvoit être déposé.

Quelques lecteurs seront peut-être tentés de croire, que cet article doit être expliqué dans un sens très-différent de celui que nous lui donnons, et qu'il ne signifie pas nécessairement, que le roi dont il s'agit, *perd ses droits au trône*, mais seulement qu'il *mérite de les perdre*, et qu'il est *indigne de porter le nom de roi*. Cette explication paroît inconciliable avec le sens naturel du texte ; car il ne dit pas seulement, que le roi dont il s'agit, *est indigne de son titre* et qu'il ne le *remplit pas*, mais, qu'*il le perd en effet :* ce qui indique assez clairement la perte de la dignité royale, et des droits qui y sont attachés. D'ailleurs, si le texte avoit quelque chose d'ambigu, il seroit naturel de l'expliquer d'après l'usage et le *droit public* de l'Europe catholique, à cette époque (4).

50. — 3° Le pouvoir attribué au Pape et au concile sur les souverains, au moyen âge, par les principes de *droit public* alors communs à

(1) Perez Valiente, *ibid.*

(2) « Rex autem, qui vicarius summi regis est, ad hoc est con- » stitutus, ut regnum terrenum, et populum Domini, et super » omnia sanctam veneretur Ecclesiam ejus, et regat, et ab inju- » riosis defendat, et malefficos ab eà evellat et destruat, et penitus » disperdat. *Quod nisi fecerit, nec nomen regis in eo consta-* » *bit, verum, testante papâ Joanne, nomen regis perdit.* » *Leges Eduardi regis*, art. 17 (alias 15) ; apud Wilkins, *Leges Anglo-Saxonicæ*, Londini, 1721, *in-fol.* Cette édition, beaucoup plus complète que toutes les autres, a été fidèlement reproduite dans le Recueil de Canciani, *Barbarorum Leges antiquæ* ; Venetiis, 1781-1792, 5 vol. *in-fol.* (Tom. IV, pag. 337.)

On est étonné de ne pas retrouver la dernière phrase du texte que nous citons, dans l'édition des *Lois de saint Edouard*, qui fait partie du Recueil de Houard, *Traités sur les Coutumes Anglo-Normandes* ; Paris, 1776, 4 vol. *in-4°*. (Voyez le tome I de ce Recueil, p. 167.) Cette suppression est d'autant plus étonnante, que l'éditeur n'en donne aucune raison ; qu'il fait même profession de suivre exactement le texte de Wilkins, (*Préface*, pag. 7) ; enfin, que le passage dont il s'agit, se trouve dans toutes les éditions que nous avons pu consulter des *Lois de saint Edouard.* (Voyez en particulier, Spelman, *Concilia, Decreta, Leges, Constitutiones orbis Britannici* ; Londini, 1639, *in-fol.* pag. 622. — Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ* ; Londini, 1737 ; tom. I, pag. 312. — Hardouin, *Concil.* tom. IV, pag. 988. — Labbe, *Concil.* tom. IX, pag. 1023.)

Il est difficile d'attribuer à une pure distraction de l'éditeur la suppression d'un passage si important, dans le Recueil de Houard. Peut-être cette suppression fut-elle exigée, dans le temps, par les censeurs ; peut-être aussi eut-elle pour cause, l'embarras que l'éditeur éprouvoit, pour concilier cet article des *Lois de saint Edouard*, avec les vrais principes sur l'indépendance réciproque des deux puissances. Son embarras, sur ce point, devoit être d'autant plus grand, qu'il se montre fort attaché, dans cet ouvrage, aux principes alors si répandus parmi les jurisconsultes, généralement portés à étendre l'autorité du prince, aux dépens de celle de l'Eglise. (Voyez, en particulier, tom. I, pag. 49, 58, etc.) Mais quelle que soit la véritable cause de la suppression du passage en question, on conviendra qu'elle est bien difficile à excuser.

(3) Les éditeurs des différentes collections que nous venons de citer, ne disent pas quel est le pape Jean, dont l'article cité des *Lois Angloises* invoque ici l'autorité. Le texte de cet article suppose que ce Pape, est celui que Pepin et les seigneurs françois consultèrent, au sujet de la déposition de Childéric, en 752, mais cette supposition renferme un grossier anachronisme ; car aucun Pape, contemporain de Pepin, n'a porté le nom de Jean, et l'on sait que la consultation relative à la déposition de Childéric, fut adressée au pape Zacharie. Il y a tout lieu de croire que le pape Jean, dont il est question dans l'article cité des *Lois Angloises*, est Jean VIII, à qui le *Décret de Gratien* attribue un règlement assez semblable à celui dont il est ici question. (*Decretum Gratiani* ; parte 2, causâ 23, quæst. 5, cap. 26, *Administratores.*) Il y a cependant une grande différence entre cet article du *Decret de Gratien*, et celui des *Lois Angloises*. Le premier frappe seulement d'*excommunication* les princes temporels, qui, après trois monitions de l'évêque, refusent de remplir leurs devoirs envers l'Eglise et envers les pauvres, et de réprimer les malfaiteurs. Les *Lois Angloises* vont plus loin, et ôtent, en ce cas, au souverain son *titre de roi*. Cette différence si remarquable paroît être une conséquence de l'usage introduit depuis le pape Jean VIII, et reconnu des souverains eux-mêmes, depuis le dixième siècle, sur *les effets civils de l'excommunication*, comme on l'a vu plus haut. (n. 24, page 387, etc.)

(4) Voyez, à l'appui de ces observations, l'*Hist. de l'Eglise* de M. l'abbé Receveur ; tom. V, pag. 127.

tous les Etats catholiques de l'Europe, étoit beaucoup plus étendu, à l'égard de plusieurs souverains, qui avoient librement conféré au saint-siége un *droit de suzeraineté* sur leurs Etats (1). Rien n'est mieux établi par l'histoire, que ces actes solennels, par lesquels des souverains, d'ailleurs indépendans du saint-siége dans l'ordre temporel, se déclaroient librement ses *feudataires,* en lui faisant hommage de leurs Etats. Il ne s'agit point ici d'examiner, quels ont pu être les motifs de ces actes de dépendance, qui nous semblent aujourd'hui si extraordinaires; on a vu plus haut que, dans les circonstances où se trouvoit alors la société, ils étoient fondés, non-seulement sur des motifs de religion, mais encore sur de puissans motifs d'intérêt public (2). Mais quelle qu'ait pu être la force de ces motifs, il nous suffit, pour le moment, d'établir le fait de cette dépendance, que la plupart des princes catholiques de l'Europe s'imposèrent librement à l'égard du saint-siége, depuis le dixième siècle.

Le premier exemple qu'on en trouve dans l'histoire, est celui de Robert Guiscard, fondateur du royaume de Naples en 1059 (3). Voici la formule du *serment de fidélité* qu'il prêta au Pape, en recevant de lui l'investiture de ses Etats, et que Baronius rapporte dans ses *Annales,* d'après les archives du Vatican, où on la conservoit encore de son temps. « Moi Robert, » *par la grâce de Dieu et de saint Pierre, duc* » *de Pouille et de Calabre,* et, par la même » protection, bientôt duc de Sicile; je serai » fidèle, dès aujourd'hui et dans la suite, à la » sainte Eglise romaine, et à vous, mon sei- » gneur, pape Nicolas. Je n'aurai part à aucun » conseil ni action contre votre vie, vos mem- » bres, ou votre liberté. Je ne manifesterai » point sciemment, à votre dommage, les des- » seins que vous m'aurez confiés, et que vous » me défendrez de manifester. J'aiderai en tous » lieux, et de tout mon pouvoir, la sainte Eglise » romaine, envers et contre tous, à conserver » et acquérir les biens et les domaines de saint » Pierre; je vous aiderai à conserver avec hon- » neur et sûreté la papauté romaine, le terri- » toire et la principauté de saint Pierre; je ne » chercherai point à envahir, acquérir, ou en- » lever, sans votre permission et celle de vos » successeurs dans la dignité de saint Pierre, » d'autres possessions que celles qui me seront » accordées par vous ou par vos successeurs. Je » m'efforcerai, de bonne foi, de payer annuel- » lement à l'Eglise romaine, la redevance qui a » été statuée, *sur la terre de saint Pierre que je* » *possède maintenant, ou que je posséderai dans* » *la suite.* Je remettrai entre vos mains toutes » les églises de mes domaines, avec leurs dé- » pendances, et je les maintiendrai dans la fidé- » lité à la sainte Eglise romaine. Si vous ou vos » successeurs mourez avant moi, j'aiderai à » choisir un Pape et un digne successeur de » saint Pierre, selon les avis qui me seront » donnés par les meilleurs cardinaux, clercs et » laïques romains. J'observerai de bonne foi, » envers l'Eglise romaine et envers vous, toutes » les choses susdites; et je garderai la même » fidélité à vos successeurs dans la dignité de » saint Pierre, qui me confirmeront *l'investiture* » *que vous m'avez accordée* (4). »

Plusieurs lettres de Grégoire VII supposent qu'avant son pontificat, le saint-siége avoit acquis un pareil *droit de suzeraineté* sur d'autres Etats; car en soutenant ses droits sur l'Espagne, la Hongrie et quelques autres royaumes, il se fonde principalement sur *une ancienne coutume, reconnue des souverains eux-mêmes* (5). Il est vrai que l'origine de cette coutume, et les titres des différentes concessions invoquées par Grégoire VII, ne nous ont pas été conservés; mais ils pouvoient exister encore, ou du moins être connus avec assurance, au temps de ce pontife: la manière même dont il s'exprime, ne permet pas de douter qu'ils ne le fussent; et il est tout-à-fait incroyable, qu'il les eût invoqués avec tant de confiance, s'ils n'eussent été regardés alors comme incontestables (6).

Depuis le pontificat de Grégoire VII, plusieurs autres souverains firent également hommage de leurs états au saint-siége. Nous remarquerons en particulier, Godefroy de Bouillon, roi de Jérusalem, en 1099 (7); Roger, fondateur du royaume de Sicile, en 1130, et Charles Ier,

(1) Voyez la note 4 de la page 374.

(2) Ci-dessus, n. 12, page 380.

(3) Leon d'Ostie, *Chronic. Cassin.* lib. III, cap. 12, etc.—*Baronii Annales*; tom. XI; anno 1039, n. 67, etc. — Fleury, *Hist. Ecclés.* t. XIII, liv. LX, n. 39. — Voigt, *Hist. de Grégoire VII*; liv. I et XII, page 19, etc, 549, etc.

(4) *Baronii Annales*; *ubi suprà.*

(5) Grégoire VII, *Epist.* lib. I, Epist. 7. — Idem, lib. II, Epist. 13, etc. Voyez quelques autres lettres du même Pape, citées par Bossuet, *Defensio Declar.* lib. I, sect. 1, cap. 12, 13 et 14. — Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIII, lib. LXXIII, n. 11. — D. Ceillier, *Histoire des Aut. ecclésiast.* tom. XX, pag. 662. — Voigt, *Hist. de Grégoire VII*; liv. V, pag. 184; liv. X, p. 442.

(6) On doit corriger, d'après ces observations, un grand nombre d'auteurs modernes, qui reprochent assez durement à Grégoire VII et à ses successeurs, leurs prétentions sur l'Espagne, la Hongrie et plusieurs autres Etats. Voyez, à l'appui de nos observations, les notes de M. l'abbé Jager sur l'*Hist. de Grégoire VII*; *ubi suprà.*

(7) Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIII, liv. LXIV, n. 67; liv. LXV, n. 2. — Michaud, *Hist. des Croisades*; tom. II, pag. 10.

roi de Sicile, en 1276 (1); Pierre II, roi d'Aragon, en 1204 (2); enfin, les rois d'Angleterre, Henri II, en 1172; Jean sans Terre, en 1213, et Henri III, en 1216 (3). Tous ces états, et quelques autres dont nous ne parlons point ici, étoient alors universellement regardés comme des *fiefs de l'Eglise romaine ;* et les souverains eux-mêmes le reconnoissoient hautement par leur conduite, comme on l'a vu plus haut (4).

Un des principaux effets de cette dépendance féodale, étoit de donner au Pape, sur les souverains qui s'y étoient soumis, des droits beaucoup plus étendus que ceux dont il jouissoit à l'égard des autres souverains : ce n'étoit plus un simple *pouvoir directif,* mais un vrai *pouvoir de juridiction, dans l'ordre temporel ;* c'étoit une véritable souveraineté, fondée sur la constitution même des Etats, et sur de légitimes conventions. D'après les principes du gouvernement féodal, la révolte du *feudataire* contre son *suzerain,* faisoit encourir au premier la perte de ses droits, qui étoient alors dévolus au *seigneur suzerain.* En vertu de ces principes, le Pape avoit manifestement le droit de prononcer la déchéance d'un prince *feudataire du saint-siége,* qui, par sa persévérance opiniâtre dans l'hérésie ou dans l'excommunication, se rendoit coupable de félonie envers son *seigneur suzerain.*

On doit cependant remarquer que, dans le temps même où la plupart de souverains de l'Europe se reconnoissoient *feudataires du saint-siége*, le roi et les seigneurs françois tenoient à honneur de conserver la couronne de France, exempte de toute *dépendance féodale;* et cette indépendance étoit hautement reconnue par le saint-siége lui-même (5). Les sentimens des François, à cet égard, se manifestèrent avec beaucoup d'éclat, à l'époque de l'élévation de Hugues Capet au trône de France. Le principal motif qu'il fit valoir, pour attacher à son parti les seigneurs du royaume, fut la lâcheté du duc de Lorraine, son compétiteur, qui n'avoit pas eu honte de se reconnoître vassal de l'empereur (6). Plusieurs événemens postérieurs, montrèrent combien ces sentimens étoient profondément enracinés dans le cœur des François. C'est ce qu'on vit en particulier sous le règne de Philippe-Auguste, à l'occasion de la déposition du roi d'Angleterre, Jean sans Terre, en 1213 (7); et sous le règne de Philippe le Bel, à l'occasion de ses démêlés avec Boniface VIII, en 1302 (8). Cette disposition n'étoit pas particulière à la France : elle lui étoit commune avec l'empire d'Allemagne (9); mais elle n'empêchoit pas que, dans ces deux Etats, comme dans tous les autres, on ne reconnût d'autres principes, qui subordonnoient, en certains cas, le pouvoir temporel au spirituel (10).

51. — 4° *Les droits du Pape sur le nouvel empire d'Occident*, sans être proprement de la nature des *droits de suzeraineté,* étoient néanmoins fort étendus, d'après la constitution même de l'Empire, et par une suite naturelle des circonstances qui avoient accompagné son établissement. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler la grande part qu'eut le Pape à l'élection de Charlemagne, et à celle de ses successeurs, dans la suite du moyen âge. Il est certain en effet, que Charlemagne ne dut son titre d'*Empereur* qu'à l'élection du Pape, considéré comme chef et représentant du peuple romain. Il est également certain, que le Pape, en donnant à Charlemagne le titre d'*Empereur,* ne prétendit pas le mettre à perpétuité dans la famille de ce prince, ni se priver, pour l'avenir, de son droit d'élection. Sous les empereurs Carlovingiens, et même sous les premiers empereurs allemands, le Pape exerçoit habituellement par lui-même, ce droit qui fut dévolu, dans la

(1) Fleury, *Hist. Eccles.* tom. XIII et XVIII, liv. LVIII, n. 3 et 57 ; liv. LXXXV, n. 35 ; liv. LXXXVII, n. 2. — Daniel, *Hist. de France*; tom. IV ; année 1261

(2) Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XVI, liv. LXXVI, n. 10.

(3) Lingard, *Histoire d'Angleterre* ; tom. II ; année 1176 ; pag. 427, note ; tom. III, pag. 13 et 107.

(4) Ci-dessus, n. 39, pag. 398, etc.

(5) Le pape Innocent III, en particulier, reconnoît expressément cette indépendance féodale du roi de France, dans la *Decrétale, Per Venerabilem*, adressée, vers l'an 1201, à Guillaume, comte de Montpellier, et depuis insérée dans le *Corps du Droit canonique.* Le Pape établit clairement, dans cette lettre, cette différence essentielle entre le roi de France et le comte de Montpellier, que le premier *ne reconnoît point de supérieur dans l'ordre temporel*, tandis que le second, comme vassal du Pape, *lui est également soumis pour le spirituel et pour le temporel.* (Baluz, *Epistol. Innocentii III* ; tom. I, pag. 675 ; 2e col. — *Corpus Juris Canon. Decretal.* lib. IV, tit. 17, cap. 13. Sur l'occasion et le sujet de cette *Decrétale*, voyez Fleury, *Hist. Eccles.* tom. XVI, liv. LXXV, n. 42. — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs ecclés* tom. XXIII, pag. 441. — De Marca, *De Concordiâ* ; lib. II, cap. 3.) Cette lettre d'Innocent III est d'autant plus digne d'attention, que le Pontife, selon la remarque de Fleury lui-même, *y reconnoît et y marque nettement la distinction des deux puissances.* (Voyez, à ce sujet, le *Pouvoir du Pape*, 2e part. chap. 3, n. 205, etc.)

(6) Daniel, *Hist. de France* ; tom. III ; année 987 ; pag. 265. — Velly, *Histoire de France* ; tom. II, pag. 262. — *Histoire de l'Eglise Gall.* tom. VI, pag. 567 et 575 ; tom. VII, pag. 2.

(7) Fleury, *Hist. Eccles.* tom. XVI, liv. LXXVII, n. 60. — Daniel, *Histoire de France* ; tom. IV ; année 1216 ; pag. 236.

(8) Voyez, à ce sujet, Daniel, *Hist. de France* ; tom. V ; année 1303. — Velly, *Hist. de France* ; tom. VII, pag. 207, etc. — *Hist. de l'Eglise Gall.* tom. XII ; année 1302 ; pag. 325, 334, etc. — Bossuet, *Defens. Declar.* lib. III, cap. 24 ; lib. IV, cap. 9, *versus finem.*

(9) *Pouv. du Pape*, 2e part. chap. 2, n. 142 et 161.

(10) Voyez ci-dessus, n. 22, 38 et 40, pag. 385, 397, et 399.

suite, aux électeurs de l'Empire; et depuis que ce nouveau mode d'élection eut été introduit, le Pape continua longtemps encore d'y avoir une très-grande part; on étoit même généralement persuadé, que ce mode d'élection ne s'étoit établi, qu'avec l'autorisation du saint-siége, et sauf le droit que le Pape s'étoit réservé, de confirmer le choix des électeurs, pour le rendre définitif. Les bornes de cet *Eclaircissement* ne nous permettent pas d'exposer ici en détail, les preuves de ces différentes assertions, que nous avons solidement établies ailleurs (1). Nous remarquerons seulement que cette influence du Pape dans l'élection de l'empereur, lui donnoit naturellement le droit d'imposer certaines conditions à l'*empereur élu*, et par conséquent de le déposer, dans le cas où il les violeroit (2).

Mais quelle qu'ait été l'origine de la dépendance particulière de l'empereur d'Occident à l'égard du Pape, cette dépendance est clairement établie, par les plus anciens monumens du *Droit germanique*, c'est-à-dire, par le *Droit de Saxe*, et le *Droit de Souabe*, rédigés au treizième siècle, *d'après les anciennes coutumes de l'Empire* (3). Il est expressément statué, dans le *préambule* de ce dernier code, que l'empereur, aussi bien que tous les autres princes et magistrats séculiers, doit employer son pouvoir, à faire rendre au Pape l'obéissance qui lui est due. Voici les propres expressions de ce *préambule :* « L'épée du jugement ecclésiastique a été donnée au Pape, afin qu'il prononce ses jugemens, au temps convenable, » assis sur un cheval blanc (en signe de sa » prééminence). L'empereur doit alors tenir » l'étrier au Pape, afin que la selle ne bouge » pas. Cela signifie, que si quelqu'un résiste au » Pape, et que celui-ci ne puisse le contraindre » à l'obéissance, par le jugement ecclésiastique, » *l'empereur, ainsi que les autres princes et juges* » *séculiers, doivent l'y contraindre, par la proscription* (*civile*) (4). »

Plusieurs articles du même code entrent, sur ce sujet, dans un détail remarquable. Voici les principales dispositions relatives à l'élection de l'empereur : « Le choix du *roi* (*des Romains*) » appartient aux Germains..... *Il reçoit le pouvoir et le nom de roi*, lorsqu'il est consacré » (couronné), et placé sur le trône, à Aix-la-Chapelle, du consentement de ceux qui l'ont » choisi; mais *quand le Pape l'a consacré* (*et* » *couronné*), *alors il reçoit la pleine puissance de* » *l'Empire, et le nom d'empereur* (5)... Les princes » (électeurs) ne doivent pas élever à la dignité » royale, un homme difforme, lépreux, *excommunié, proscrit ou hérétique*. S'ils choisissent » un roi qui ait quelqu'un de ces défauts, les » autres princes (de l'Empire) ont droit de le » rejeter, dans le lieu où s'assemble la cour » impériale, pourvu que le prince élu soit » convaincu, comme cela doit être, d'un seul » de ces défauts (6). »

Le chapitre 29e détermine les cas où l'empereur peut être excommunié. « Le Pape seul » peut *bannir* (c'est-à-dire *excommunier*) l'empereur; cependant il ne le peut, que pour ces » trois causes : l'une, si l'empereur doutoit de » la foi catholique; l'autre, s'il quittoit son » épouse légitime; la troisième, s'il détruisoit » les églises (ou d'autres lieux saints). Le Pape » a ce droit sur l'empereur, après son couronnement. Si, avant cette cérémonie, l'empereur se conduit d'une manière répréhensible, » envers un évêque ou quelque autre personne, » la plainte doit être portée d'abord au *comte* » *palatin du Rhin* (7), qui la portera lui-même » à son archevêque; alors celui-ci peut *bannir* » (ou *excommunier*) le roi (8). »

Pour bien comprendre le sens et les conséquences de cet article, il faut remarquer, en

(1) *Pouv. du Pape*; 2e part. chap. 3, n. 257, etc.

(2) Ci-dessus, n. 8, pag. 376, etc.

(3) Voyez le préambule du *Droit de Souabe*. (Senckenberg, *Corpus Juris Germ.* tom. II, pag. 1.)

(4) Senckenberg, *ubi suprà;* pag. 6. etc.

On remarque ici une différence importante, entre le texte du *Droit de Souabe* et celui du *Droit de Saxe*. Voici ce qu'on lit dans le premier : « Dieu, qui est le prince de la » paix, a laissé, en montant au ciel, deux épées sur la terre, » pour la défense de la chrétienté. *Il les a confiées toutes* » *deux à saint Pierre*, l'une pour le jugement temporel, » l'autre pour le jugement ecclésiastique...... Le Pape donne » à l'empereur l'épée du jugement séculier; l'épée du jugement ecclésiastique a été donnée au Pape, etc. » Le *Droit de Saxe* est conçu en termes bien différens : « Dieu, dit-il, a » laissé deux épées sur la terre, pour protéger la chrétienté : *au* » *Pape, l'épée spirituelle; à l'empereur, l'épée temporelle*. Il » est aussi permis au Pape de monter, au temps déterminé, sur » un cheval blanc; et l'empereur doit lui tenir l'étrier, afin » que la selle ne bouge pas : cela signifie que, etc. » (*Specul. Saxon.* lib. I, art. 1.) Ce dernier texte suppose clairement deux puissances distinctes, et immédiatement établies de Dieu. Le *Droit de Souabe*, au contraire, paroît les confondre, en supposant que Jésus-Christ les a données toutes deux immédiatement à saint Pierre, chargé de transmettre la puissance temporelle aux princes séculiers. La diversité même de ces textes montre que le système du *Droit divin* n'étoit pas universellement admis, au treizième siècle; et que ceux mêmes qui ne l'admettoient pas, ne laissoient pas de reconnoître la subordination de la puissance temporelle envers la spirituelle, et le pouvoir qu'avoit le Pape de déposer l'empereur, en certains cas : nous ne voyons en effet, sur ces deux points, aucune différence entre le *Droit de Saxe* et le *Droit de Souabe*.

(5) *Jus Alamann.* cap. 18, n. 1, 2, 3.

(6) *Ibid.* cap. 22, n. 8 et 9.

(7) D'après le chap. 21 du *Droit de Souabe, le comte Palatin du Rhin étoit le juge ordinaire de l'empereur*.

(8) *Jus Alamann. seu Suev.* cap. 29.

premier lieu, que le *Droit de Souabe* distingue, en plusieurs endroits, deux sortes de *bans*, savoir : le *ban ecclésiastique* ou *l'excommunication*, qui prive le fidèle des biens spirituels : et le *ban séculier* ou *la proscription*, qui entraîne la perte des droits civils (1). Le *ban* dont il est question dans le chapitre 29e, étant prononcé par un évêque ou par le Pape lui-même, est proprement le *ban ecclésiastique* ou *l'excommunication*. Mais il faut remarquer, en second lieu, que, d'après le droit alors en vigueur dans tous les États catholiques de l'Europe, et spécialement en Allemagne, l'excommunication entraînoit régulièrement, au bout d'un certain temps, la proscription civile ; comme celle-ci entraînoit régulièrement, au bout d'un certain temps, l'excommunication (2). D'après le *Droit de Souabe*, cet intervalle de temps étoit de six semaines pour les simples particuliers ; mais, *d'après les anciennes coutumes de l'Empire*, ce temps étoit, pour l'empereur, d'une année entière. Telle étoit déjà la loi ou la coutume, longtemps avant la rédaction du *Droit de Souabe*, au témoignage des auteurs contemporains de Grégoire VII, comme on l'a vu plus haut (3). Le langage de ces auteurs, confirmé par les propres aveux des empereurs, nous autorise à dire, avec un célèbre critique du dix-septième siècle, que la peine de la déposition, pour un empereur qui persévéroit une année entière dans l'excommunication, *étoit fondée sur une ancienne loi de l'Empire, quoique nous ne puissions en assigner l'origine précise* (4).

Enfin, le chapitre 351 du *Droit de Souabe*, qui traite *Des hérétiques*, renferme les dispositions suivantes : « Tout prince laïque qui ne » punit point les hérétiques, mais les défend » et les protége, doit être excommunié par le » juge ecclésiastique ; et s'il ne s'amende point » dans l'année, l'évêque qui l'avoit excommunié, doit le dénoncer au Pape, et exposer » en même temps à celui-ci, pendant combien » de temps le coupable est demeuré dans l'excommunication lancée contre lui, en punition de son crime. Après cela, *le Pape doit » priver le prince de son emploi et de tous ses » honneurs*. C'est ainsi qu'il faut juger les grands, » aussi bien que les pauvres. Aussi lisons-nous » que le pape Innocent III a déposé de l'Empire, » l'empereur Othon IV pour d'autres crimes. » C'est avec raison que les pontifes agissent » ainsi ; car Dieu dit à Jérémie : *Je vous ai » établi pour juger tous les hommes et tous les » royaumes* (5). »

Il résulte clairement de ces dispositions, que la sentence du Pape qui déposoit l'empereur, ne le privoit pas seulement du *titre d'empereur*, mais de *tous ses emplois, et de tous ses honneurs*, et par conséquent *du titre et des droits de roi de Germanie* ; en sorte que les électeurs étoient autorisés, par cette sentence, à élire un autre roi, qui devoit ensuite s'adresser au Pape, pour obtenir le *titre d'empereur*, avec la couronne impériale. Ces dispositions du *Droit germanique*, au moyen âge, étonneront sans doute aujourd'hui bien des lecteurs ; et il est à regretter, que la plupart des auteurs modernes, qui ont écrit sur l'histoire de cette époque, aient ignoré cette ancienne jurisprudence, dont la simple exposition répand un si grand jour sur l'histoire des fâcheux démêlés, qui ont si long-temps divisé le sacerdoce et l'empire.

Nous n'entrons pas ici dans le détail des difficultés qu'on peut opposer à la seconde partie de notre proposition. Le développement de la proposition suivante nous fournira l'occasion naturelle de les éclaircir.

52. — TROISIÈME PROPOSITION.

Il ne paroit pas que les Papes et les conciles, qui se sont attribué un si grand pouvoir sur les souverains, dans l'ordre temporel, se soient principalement fondés sur le Système théologique du Droit divin. (6).

53. — Avant d'exposer les preuves de cette proposition, il importe d'en bien déterminer le sens et les limites. Nous ne prétendons pas établir ici, que le Pape et les évêques, *considérés comme Docteurs particuliers*, n'aient jamais admis le *système théologique du Droit divin*. Nous sommes persuadés au contraire, que plusieurs d'entre eux, au moins depuis le douzième siècle, ont partagé, à cet égard, l'opinion commune de leur temps (7). Mais quelle que fût, sur ce point, leur opinion particulière, il nous paroît tout-à-fait invraisemblable qu'ils aient regardé cette opinion comme le principal, et surtout comme l'unique fondement du pouvoir

(1) *Jus Alamann. seu Suev.* cap. 1. 2. 3, 127.

(2) *Ibid.*

(3) Voyez ci-dessus, n. 27, etc. page 389, etc.

(4) Christ. Lupus, *Decreta et Canones*, tom. IV, *Scholia in Gregorii VII Dictatus*, can. 12, pag. 457.

(5) *Jus Alamann. seu Suev.* cap. 351.

(6) *Pouv. du Pape*, 2e part. chap. 3, art. 1er.

(7) L'opinion des papes Jean XXII et Sixte V, en particulier, ne paroît pas douteuse. Sur l'opinion de Jean XXII, voyez *Extravag.* lib. V. — Sur l'opinion de Sixte V, voyez le *Pouvoir du Pape*, *Pièces justific.* n. 8 (page 713, note 3).

qu'ils s'attribuoient sur les souverains; tandis qu'ils avoient un motif beaucoup moins sujet à contestation, dans le *Droit public* ou les *lois fondamentales* de tous les Etats catholiques de l'Europe. En s'appuyant sur ce *Droit public*, ils partoient d'un principe reconnu, sans contestation, par tous leurs contemporaiens, même par les défenseurs de l'opinion théologique du *Droit divin* ; tandis que cette dernière opinion, quoique très-accréditée depuis le douzième siècle, étoit un grand sujet de contestation parmi les théologiens, dont les uns admettoient le *pouvoir direct* de l'Eglise et du Pape sur les choses temporelles, les autres le *pouvoir* seulement *indirect*, d'autres enfin le simple *pouvoir directif*, très-différent des deux premiers (1).

L'unique objet de notre *troisième proposition* est donc, de montrer que les Papes et les conciles, en supposant même qu'ils aient adopté, à certaines époques, l'*opinion théologique du Droit divin*, ne l'ont jamais regardée comme le principal fondement du pouvoir qu'ils s'attribuoient sur les souverains, dans l'ordre temporel.

Pour mettre dans tout son jour la vérité de cette proposition, nous l'examinerons successivement par rapport à deux époques principales, l'une antérieure, et l'autre postérieure au douzième siècle.

54. — I°. Il paroît certain, qu'avant le douzième siècle, les Papes et les conciles n'ont jamais regardé l'*opinion théologique du Droit divin*, comme le principal, et bien moins encore comme l'unique fondement du pouvoir qu'ils s'attribuoient sur les souverains, dans l'ordre temporel. En effet, on ne peut supposer, avec tant soit peu de vraisemblance, qu'ils aient regardé comme le principal fondement de ce pouvoir, une opinion qui n'existoit pas encore, ou du moins, qui avoit à peine quelques partisans; or il paroît clairement établi par l'histoire, qu'avant le douzième siècle, l'*opinion théologique du Droit divin* n'existoit pas encore, ou du moins, avoit à peine quelques partisans; bien plus, il paroît certain que, depuis l'origine de l'Eglise jusqu'au douzième siècle, le principe de la distinction et de l'indépendance réciproque des deux puissances étoit généralement reconnu dans l'Eglise, et expressément enseigné par les souverains Pontifes eux-mêmes, sans en excepter Grégoire VII (2).

Les bornes de cet *Eclaircissement* ne nous permettant pas d'exposer ici en détail, les preuves de cette assertion, il nous suffira de rappeler les principaux témoignages, propres à l'établir (3).

55. — Un des plus célèbres est celui du pape Gélase, dans une lettre écrite en 493 à l'empereur Anastase, protecteur déclaré des Eutychiens. Le Pape voulant faire comprendre à ce prince l'irrégularité de sa conduite, lui parle en ces termes : « Ce monde, auguste empereur, » est gouverné par deux puissances, celle des » pontifes et celle des rois; entre lesquelles la » charge des prêtres est d'autant plus grande, » qu'ils doivent rendre compte à Dieu, dans » son jugement, de l'ame des rois. Vous savez, » mon très-cher fils, qu'encore que votre di- » gnité vous élève au-dessus des autres hommes, » cependant vous vous humiliez devant les évê- » ques, chargés de l'administration des choses » divines. Vous vous adressez à eux, pour être » conduit dans la voie du salut; et dans tout ce » qui concerne la réception et l'administration » des sacremens, vous reconnoissez que, bien » loin de pouvoir leur commander, vous êtes » obligé de leur obéir. Vous savez, dis-je, que, » sur tout cela, vous dépendez de leur juge- » ment, et vous n'avez pas droit de les assu- » jettir à votre volonté; *car si les ministres de* » *la religion obéissent à vos lois, dans tout ce qui* » *concerne l'ordre temporel, parce qu'ils savent* » *que vous avez reçu d'en-haut votre puissance*, » avec quelle affection, je vous prie, devez- » vous obéir à ceux qui sont chargés de dis- » penser nos augustes mystères (4) ? » Il est impossible assurément, d'exprimer en termes plus clairs, la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances; car elles sont ici représentées comme ayant, chacune en particulier, leur objet propre et leurs fonctions distinctes, d'après l'institution divine; bien plus, comme étant également souveraines en tout ce qui est de leur compétence, puisqu'elles sont également soumises l'une à l'autre, en tout ce qui concerne leur autorité respective. Comment seroient-elles véritablement *souveraines*, chacune dans son ressort, comment leurs fonctions

(1) *Pouvoir du Pape*; *Ibid.* page 743, etc.

(2) Bossuet lui-même, aussi bien que Fleury, et la plupart des auteurs françois, ne font pas difficulté d'expliquer les plus célèbres auteurs des douze premiers siècles, dans le sens modéré du *pouvoir directif*, ou dans un autre sens, tout-à-fait étranger à l'opinion théologique du *droit divin*. (*Defens. Declar.* lib. II, lib. III; cap. 13-18.) Grégoire VII, selon le sentiment commun des auteurs François, en s'attribuant un si grand pouvoir sur les souverains, s'écarta également de la doctrine de l'antiquité et du sentiment commun de ses contemporains. (*Ibid.* lib. I, sect. 1, cap. 7 et 8; lib. III, cap. 3.)

(3) On trouvera cette matière traitée plus à fond dans le *Pouvoir du Pape*; 2e part. chap. 3, art. 1er.

(4) *S. Gelasii Papæ. Epist. ad Anast. Aug.* (Labbe, *Concil.* tom. IV, p. 1182.)—Fleury, *Hist. Eccl.* tom. VII, liv. XXX, n. 31. Pour plus ample développement de ce passage, voyez Bossuet, *Def. Decl.* lib. I, sect. 2, cap. 33, etc.

seroient-elles véritablement *distinctes*, si l'une des deux pouvoit régler les objets qui appartiennent à la juridiction de l'autre, annuler ses actes, et même la destituer, *en vertu d'une juridiction supérieure, directe ou indirecte?* Il est vrai que, dans les principes du pape Gélase, la puissance spirituelle est supérieure, en un sens, à la temporelle; savoir, en ce sens que *les pontifes doivent rendre compte à Dieu, dans son jugement, pour l'ame des rois;* mais il est clair, que cette supériorité ne donne pas à la puissance spirituelle, le droit de régler les objets soumis à la juridiction de la puissance temporelle, bien moins encore le droit de la destituer; un pareil droit seroit manifestement incompatible avec la distinction de deux puissances souveraines, chacune dans son ressort. La supériorité de la puissance spirituelle se réduit donc, dans les principes du pape Gélase, à diriger la puissance temporelle par de sages conseils, par des avis paternels, et s'il le faut, par l'usage des peines spirituelles.

L'opiniâtreté de l'empereur à soutenir l'hérésie, obligea, quelques années après, le pape Symmaque, à lui rappeler cette doctrine fondamentale. Nous croyons inutile de rapporter ici les paroles de ce Pontife, qui ne sont guères que la répétition et le développement de celles du pape Gélase (1).

56. — Un siècle plus tard, on trouve une preuve non équivoque de l'attachement de saint Grégoire le Grand à cette doctrine, dans sa conduite envers l'empereur Maurice, à l'occasion d'une loi de ce prince, qui excluoit des monastères, tous ceux qui occupoient des emplois civils, ou qui étoient engagés dans la milice (2). La dernière partie de cette loi étoit, au jugement de saint Grégoire, contraire au bien de la religion, en ce qu'elle fermoit, pour ainsi dire, le chemin du ciel, à des hommes qui pouvoient avoir un besoin pressant de la retraite, pour opérer leur salut. Toutefois, l'empereur lui ayant adressé cette loi, selon l'usage (3), pour la publier dans les provinces de l'Occident, le saint Pape ne fit aucune difficulté de l'envoyer dans ces provinces, *pour obéir aux ordres du prince;* il se contenta de lui adresser de sages remontrances, pour l'engager à modifier ou à retirer sa loi (4). « Etant soumis à vos ordres, » dit-il, j'ai envoyé votre loi dans les diverses » parties du monde; mais comme elle ne s'ac» corde pas avec la loi du Dieu tout-puissant, » j'ai cru qu'il étoit de mon devoir, de vous » faire des remontrances. *J'ai rempli en cela un » double devoir :* d'un côté, en obéissant à l'em» pereur; et de l'autre, en lui faisant connoître » mes pensées, pour l'honneur de Dieu (5). »

Saint Grégoire se fut-il exprimé de la sorte, s'il eût cru avoir, *de droit divin, une juridiction directe ou indirecte sur les choses temporelles,* c'est-à-dire, s'il eût cru avoir le droit de régler par lui-même ces sortes d'objets, pour le plus grand bien de la religion? Avec de pareils principes, se fut-il cru obligé en conscience, d'obéir à l'empereur, en publiant lui-même une loi qu'il jugeoit contraire aux intérêts de la religion?

Pour éluder la force de ce raisonnement, quelques auteurs modernes ont prétendu, que saint Grégoire, en promulguant la loi dont il est ici question, la modifia, ou du moins ordonna d'en suspendre l'exécution (6). D'autres soutiennent que *l'obéissance de saint Grégoire* en cette occasion, n'étoit pas *une obéissance de droit,* à laquelle il se crut obligé par le précepte divin; mais *une obéissance de fait,* à laquelle il se détermina, contre son inclination, dans la crainte des troubles que sa résistance eût pu occasionner (7). Ces différentes explications paroissent également inconciliables avec le texte de saint Grégoire. En effet, ce texte suppose clairement que le Pontife, malgré sa répugnance, se crut obligé en conscience à

(1) *Symmachi Papæ Apologia ad Anastas.* (Labbe, *Concil* tom. IV, pag. 1298) — Fleury, *ibid* n. 55. — Bossuet. *ibid.* lib. II, cap. 7.

(2) Fleury, *Hist. Eccles.* tom VIII, liv. XXXV, n. 31. — Bossuet *Defens. Declar* lib. II, cap. 8 — *Sancti Gregorii Papæ vita recens adornata*; lib. II, cap. 10, n. 1-4.

(3) L'usage des Empereurs, depuis Justinien, étoit d'adresser les lois concernant des matières ecclésiastiques, aux Patriarches, qui devaient les faire passer aux évêques, par le canal des métropolitains. (*Justiniani Novella VI*; *in Epilogo.* — De Marca, *De concordiâ*; lib. II, cap. 11. n. 9; cap. 15, n. 2.)

(4) Il paroît en effet que l'Empereur ne tarda pas à modifier cette loi, d'après les représentations de saint Grégoire. St. Grég. *Epistol.* lib. III, Epist. 65 *et* 66 (alias 62 et 65.) — Fleury, *Hist Eccles.* tom. VIII. lib. XXXV, n. 35 et 50.

(5) St. Grég. *ibid.* Epist. 65 (alias 62.)

(6) *Baronii Annales;* ad annum 593. — De Marca, *De concordiâ*; lib. II, cap. 11, n. 9. — Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline*; tom. Ier, liv. III, chap. 61, n. 12. — Rohrbacher, *Des rapports naturels entre les deux puissances*; tom. Ier, chap. 19. Les défenseurs de ce sentiment s'appuient principalement sur une lettre de St. Grégoire, à plusieurs évêques et métropolitains de l'Occident, qui apporte en effet quelques modifications à la loi dont il est ici question. (*Epistol.* lib. VIII, Epistol. 5.) Mais en lisant attentivement cette lettre, on voit que St. Grégoire ne modifie pas la loi, de sa propre autorité, mais au nom de l'Empereur lui-même, qui avoit accordé ces modifications à la prière du Pontife. C'est ainsi que la lettre de St. Grégoire est généralement entendue par les critiques, et particulièrement par les derniers éditeurs de St. Grégoire. (*Vita S. Greg recens adornata; ubi supra.* — D. Ceillier, *Hist. des Auteurs eccles.* tom XVII, pag. 280)

(7) Bellarmin, *De potestate summi Pontif. adversus Barcleium*, cap. III, n, 10. (*Oper* tom. VII.) — Mamachi, *Origines et antiquit. Christianæ*; tom. IV, pag. 125; *texte et note.*

publier la loi, telle qu'il l'avoit reçue de l'empereur, par conséquent sans aucune modification, et sans en diminuer aucunement l'autorité. Le même texte suppose que son obéissance fut véritablement *une obéissance de droit*, fondée sur le précepte naturel et divin, qui oblige tous les sujets, et les Pontifes eux-mêmes, à obéir à leur souverain légitime, en tout ce qui regarde l'ordre temporel (1).

57. — Le pape Grégoire II s'exprime, sur ce sujet, d'une manière également forte et précise, dans ses lettres à Léon l'Isaurien, pour la défense du culte des saintes images; car il y reconnoît expressément, *que le Pontife n'a pas plus le droit de s'ingérer dans le gouvernement temporel, que l'empereur dans le gouvernement ecclésiastique.* « Vous savez, Seigneur, dit-il (2), » que la décision des dogmes de la foi n'appar- » tient point aux empereurs, mais aux évêques, » qui, chargés de ce sacré dépôt, le transmettent » à leurs successeurs dans toute sa pureté. C'est » pourquoi, *comme les évêques préposés au gou-* » *vernement de l'Eglise, n'ont pas droit de s'im-* » *miscer dans les affaires publiques, ainsi les* » *empereurs doivent s'abstenir des affaires ecclé-* » *siastiques, et se borner à celles qui leur sont* » *confiées*..... Apprenez donc, Seigneur, la dif- » férence qui se trouve entre les palais des » princes et les églises, entre l'empire et le sa- » cerdoce; apprenez-le, pour votre salut; et ne » vous livrez pas opiniâtrément à la dispute..... » *Comme l'évêque n'a pas droit d'étendre son in-* » *spection sur les palais, et de donner les dignités* » *royales; ainsi l'empereur ne doit pas étendre* » *la sienne sur les églises*, ni s'ingérer de faire » les élections dans le clergé, de consacrer et » d'administrer les sacremens, ou même d'y » participer, sans le ministère du prêtre. *Il faut* » *que chacun demeure dans l'état auquel Dieu l'a* » *appelé.* »

On retrouve les mêmes principes, et presque les mêmes expressions dans une lettre du pape Nicolas Ier à l'empereur Michel, en 865, et dans celle du pape Etienne V à l'empereur Basile, en 885 (3).

58. — Ces principes si constamment soutenus par le saint-siége, n'étoient pas moins ouvertement professés, à cette époque, par les évêques et les conciles. Le sixième concile de Paris, tenu en 829, fournit, à ce sujet, un témoignage remarquable. « Nous savons, dit- » il (4), par la tradition des Pères, que le corps » entier de la sainte Eglise est soumis à deux » autorités excellentes, savoir, l'autorité sacer- » dotale, et l'autorité royale. Gélase, vénérable » évêque de l'Eglise romaine, écrivant sur ce » sujet à l'empereur Anastase, s'exprime ainsi : » *Ce monde, auguste empereur, est gouverné* » *par deux puissances, celle des pontifes et celle* » *des rois; entre lesquelles celle des pontifes est* » *d'autant plus grande, qu'ils doivent rendre* » *compte à Dieu, dans son jugement, pour les* » *rois eux-mêmes* (5). Saint Fulgence, dans » son traité *Sur la vérité de la Prédestination* » *et de la Grâce*, s'exprime ainsi : *Il n'y a point* » *ici-bas, dans l'Eglise, de dignité supérieure* » *à celle de l'empereur* (6). » Il est à remarquer, que ce canon du sixième *concile de Paris*, a été depuis inséré dans les *Capitulaires*, qui ont fait, pendant si long-temps, le fond de la législation, en France, en Italie, et en Allemagne (7); d'où il suit que la doctrine de l'antiquité, sur la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances, étoit expressément reconnue et professée, dans ces divers Etats, au neuvième siècle, et même long-temps après. Il est également certain, que ces principes, sur la distinction des deux puissances, n'étoient pas une vaine spéculation, mais une règle généralement suivie dans la pratique; en effet, Hincmar de Reims, qui écrivoit au neuvième siècle, nous apprend que, dans les *assemblées mixtes*, alors si fréquentes, les évêques, d'après l'ancien usage de la nation françoise, traitoient séparément les affaires de la religion, et se réunissoient aux seigneurs laïques, pour traiter des affaires temporelles (8).

La même doctrine est clairement énoncée ou supposée, dans plusieurs *conciles* ou *assemblées mixtes*, tenus en Angleterre, aux septième et huitième siècles. Le concile de Bécancelde,

(1) On peut voir dans le *Pouvoir du Pape*, (2e part. chap. 2, n. 127, etc.) comment cette doctrine de St. Grégoire se concilie avec les actes du même Pontife, qui déclarent déchus de leurs dignités, tous les laïques, même les rois et autres seigneurs, qui oseroient violer certains priviléges, accordés au monastère et à l'hôpital d'Autun.

(2) Greg. II, *Epist.* 1a et 2a, *ad Leonem Imper.* Apud Labbe, *Concil.* tom. VII, pag. 18 et 26. — *Baronii Annales*; anno 726; n. 28, etc.

(3) Labbe, *Concil.* tom. VIII, pag. 324, B. tom. IX, pag. 366. — Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XI, liv. L, n. 41; liv. LIII; n. 49.

(4) *Concil. Paris.* VI; lib. I, cap. 3. (Labbe, *Concil.* tom. VII, pag. 1599.) — Fleury, *Hist. Eccl.* tom. X, liv. XLVII, n. 24. — *Capitular.* lib. V, cap. 319. (Baluze, *Capitular.* tom. I, pag. 890.)

(5) Voyez ci-dessus, la note 4 de la page 412.

(6) S. Fulg. Rusp. *De verit. Prædest.* lib. II, cap. 22.

(7) Baluze, *Capitularia Reg. Franc. Præf.* n. 35, etc. — Bernardi, *De l'Origine et des Progrès de la Législation françoise*; liv. II, chap. 1.

(8) Hincmar, *Epistola* 14 (alias 13), *ad proceres regni*; cap. 35. — Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline*; I. II, liv. III, chap. 47, n. 1; chap. 51, n, 12. — De Marca, *De Concordia*; lib. VI, cap. 25, n. 4.

assemblé en 694, pour confirmer les immunités des églises et des monastères, défend aux laïques, et aux rois eux-mêmes, d'intervenir, en aucune manière, dans l'élection des abbés et des abbesses, et veut qu'on laisse entièrement à l'évêque la direction et la surveillance de ce choix : « Car, ajoute-t-il, comme il appartient » au roi d'établir des princes, des gouverneurs » et des ducs séculiers; de même il appartient à » l'évêque de gouverner les églises, de choisir et » d'établir des abbés, des abbesses, des prêtres » et des diacres (1). « Le concile de Calcuth, tenu un siècle plus tard (en 782), n'est pas moins formel : « De même, dit-il, que la dignité des » rois est élevée au-dessus de toutes les autres » (dans l'ordre temporel); de même celle des » évêques est élevée au-dessus de toutes les au- » tres, *en ce qui regarde le culte de Dieu* (2). »

Les nombreux conciles tenus en Espagne vers le même temps, particulièrement ceux de Tolède, qui étoient, pour la plupart, des *Etats généraux de la nation*, supposent évidemment les mêmes principes; car on y voit les évêques, régler seuls tout ce qui concerne le gouvernement ecclésiastique; tandis qu'ils ne règlent les objets temporels, que de concert avec les seigneurs laïques, *du consentement* et même *à la prière du roi* (3).

59. — Nous ne connoissons aucun écrivain de quelque autorité, qui ait contredit ces principes, avant le pontificat de Grégoire VII. Nous croyons même pouvoir avancer avec confiance, qu'ils étoient encore généralement reconnus, au temps de ce pontife. C'est ce qui résulte assez clairement, du langage de saint Pierre Damien, dans la conclusion de sa *Dispute synodale* contre l'antipape Cadaloüs (4), où il exhorte les représentans de l'empereur et ceux du Pape, à conspirer tous ensemble, pour l'union du sacerdoce et de l'empire. Il enseigne expressément, à cette occasion, que *le genre humain est gouverné par deux puissances, qui président également aux choses humaines, l'une pour le spirituel, et l'autre pour le temporel;* et que *toutes deux sont souveraines*, chacune dans son ressort: d'où il conclut qu'elles *doivent s'unir étroitement, comme étant alliées et amies*, mais non comme assujetties l'une à l'autre, dans les matières de leur compétence; que s'il est permis au prince, de faire des ordonnances *qui tendent au salut des âmes*, ce n'est qu'en *faisant exécuter les saints canons, de concert avec les évêques;* que, si le Pape *réprime les criminels*, par des peines temporelles, ce n'est qu'en se servant *de la loi du prince*, et non en vertu de la puissance attachée à son caractère sacré; enfin, que le Pape, comme père, doit avoir seulement *la prééminence due à ce titre auguste;* prééminence qui ne suppose aucunement le droit de régler les choses temporelles, puisque, dans les principes du même auteur, Dieu a réservé ce droit à la puissance temporelle (5).

60. — Grégoire VII lui-même, que plusieurs écrivains modernes regardent comme le premier auteur du *Système théologique du droit divin*, n'avoit pas là-dessus d'autres sentimens que ses prédécesseurs; car dans une de ses *Lettres à Herman, évêque de Metz*, où il soutient avec force la légitimité de la sentence de déposition, qu'il a prononcée contre le roi de Germanie (Henri IV), il rappelle et adopte expressément la doctrine du pape Gélase, qui enseigne si clairement la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances (6). Est-il vraisemblable que, dans le temps même où il soutenoit formellement cette doctrine, il ait adopté ou supposé le *système théologique du droit divin?* Assurément il n'auroit pu le faire, sans tomber dans une contradiction manifeste; et on ne voit rien, dans ses écrits, qui autorise à lui attribuer une pareille contradiction.

Il est vrai que, dans les deux sentences de déposition, prononcées (en 1076 et 1080),

(1) *Concilium Becanceldense*. (Labbe, *Concil.* tom. VI, pag. 1357.) — Fleury, *Hist. Eccles.* tom. IX, liv. XLI, n. 4.

(2) *Concilium Calchutense*; can. 11. (Labbe, *ibid.* pag. 1866.) Voyez, à l'appui de ces principes, Lingard, *Antiquités de l'Eglise Anglo-Saxonne*; chap. 5, pag. 224, note 2.

(3) *Concil. Tolet.* XVII, cap. 1. — Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline*; tom. II, liv. III, chap. 47; et 50, n. 10. — Perez Valiente, *Apparatus Juris publici Hispanici*; tom. II, cap. 6, n. 31.

(4) La doctrine de saint Pierre Damien, sur ce sujet, est examinée avec soin par Bossuet, *Defensio Declar.* lib. II, cap. 28 et 29.

Cadaloüs, évêque de Parme, fut élu Pape, en 1061, sous le nom d'Honorius II, par la faction du roi de Germanie (Henri IV). Il fit différentes tentatives pour s'emparer de Rome; mais toutes furent inutiles. L'affaire des deux Papes fut discutée dans un concile tenu à Mantoue (en 1064 ou 1067); on y reconnut Alexandre II pour pape légitime; et par suite de cette décision, Cadaloüs fut abandonné par les évêques du parti de Henri. Bientôt après, Cadaloüs mourut misérablement, sans avoir voulu renoncer au titre de pape. (*Baronii Annales*, tom. XI; an. 1061 et suiv.) — Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XIII, liv. LX, n. 47 etc. liv. LXI, n. 11. L'ouvrage de saint Pierre Damien, dont il est ici question, fut composé à l'occasion d'un concile convoqué à Osbor en Saxe, par saint Annon, archevêque de Cologne, qui rendit en cette occasion, comme dans plusieurs autres, des services importans à l'Église. Il est probable que l'ouvrage de saint Pierre Damien fut lu dans ce concile. Le P. Labbe l'a inséré dans le tome IX de sa collection des *Conciles*.

(5) S. Pierre Damien, *Opuscul.* IV. (*Oper.* tom. III) pag. 30. Voyez aussi *Epistol.* lib. VII, Ep. 3. (*Oper.* tom. I) — Fleury, *Hist. Eccles.* tom. XIII, liv. LX, n. 49.

(6) Greg. VII. *Epistol.* lib. VIII, Ep. 21.

contre le roi de Germanie, il invoque uniquement, à l'appui de sa conduite envers ce prince, le *pouvoir divin de lier et de délier*, sans faire aucune mention du *droit public* alors en vigueur (1). Mais l'exposition que nous avons faite plus haut, de la conduite de Grégoire VII, dans toute la suite de cette affaire, nous fournit l'explication et le correctif du langage qu'il tient dans ses deux sentences (2). On a vu en effet que, dans sa lettre aux seigneurs allemands, il invoque expressément, à l'appui de sa première sentence, les *lois divines et humaines*. On a vu aussi que, dans sa persuasion, comme dans celle de ses contemporains, la déposition d'un prince excommunié n'étoit pas une conséquence nécessaire de l'excommunication, et ne résultoit pas du seul *pouvoir divin de lier et de délier*, mais d'une disposition particulière des *lois humaines*, et principalement des *anciennes lois de l'Empire*, qui déclaroient déchu du trône, le prince opiniâtre dans l'excommunication, pendant une année entière.

Ces faits importans une fois établis, il est aisé de comprendre, que Grégoire VII a pu invoquer, à l'appui de ses deux sentences d'excommunication et de déposition contre Henri, le *pouvoir divin de lier et de délier*, quoiqu'il ne le regardât pas comme l'unique fondement de sa conduite. On conçoit, en effet, que, dans un temps où le *droit public* attachoit à l'excommunication et à l'hérésie la peine de déposition, la sentence de déposition prononcée par le Pape, contre un prince hérétique ou excommunié, étoit fondée tout à la fois sur le *droit divin* et sur le *droit humain*. Elle étoit fondée sur le *droit divin*, non-seulement en tant qu'elle déclaroit le prince, hérétique ou excommunié; mais encore, en tant qu'elle éclairoit la conscience de ses sujets, sur l'étendue et les bornes de leurs obligations, relativement au *serment de fidélité* qu'ils lui avoient prêté. Elle étoit en même temps fondée sur le *droit humain*, en tant qu'elle déclaroit le prince déchu de ses droits, en punition de sa persévérance opiniâtre dans l'hérésie ou dans l'excommunication. On conçoit également, pourquoi la *sentence* du Pape ne faisoit mention que du *pouvoir divin de lier et de délier;* c'étoit en effet sur le *droit divin* qu'étoit fondée la sentence, considérée dans son *objet principal, direct et immédiat*; puisque la déposition ne s'opéroit, que par le moyen de l'excommunication, dont elle étoit, en certains cas, une conséquence naturelle, d'après le *droit public*, alors en vigueur. Le langage de Grégoire VII, dans ses deux sentences de déposition, ne suppose donc pas nécessairement le *système théologique du droit divin;* il suppose uniquement le *droit public*, alors en vigueur dans l'Empire, et qui déclaroit déchu du trône un prince opiniâtre dans l'excommunication, pendant une année entière.

Cette explication de la doctrine de Grégoire VII, renferme tous les principes nécessaires, pour éclaircir celle des principaux auteurs du siècle suivant, particulièrement celle du B. Ives de Chartres, et celle même de Gratien, à qui l'on attribue communément l'*opinion théologique du droit divin.* Il est à remarquer en effet, que ces deux auteurs, aussi bien que Grégoire VII, adoptent expressément la doctrine du Pape Gélase, sur la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances (3). Ce qui a donné lieu de leur attribuer d'autres sentimens, c'est l'insertion qu'ils ont faite dans leurs *Décrets*, ou recueils de Canons, d'un

(1) Voici les termes de la première sentence, prononcée en 1076 par Grégoire VII, contre le roi de Germanie. « Beate Petre, » apostolorum princeps; credo quòd mihi, tuâ gratiâ, est *potestas à Deo data ligandi atque solvendi in cœlo et in terrâ.* » Hâc itaque fiduciâ fretus, pro Ecclesiæ tuæ honore et defensione, ex parte omnipotentis Dei Patris, et Filii, et Spiritûs » sancti, per tuam potestatem et auctoritatem, Henrico regi, » filio Henrici imperatoris, qui contra tuam Ecclesiam inauditâ » superbiâ insurrexit, totius regni Teutonicorum et Italiæ gubernacula contradico (i. e. *adimo*); et *omnes christianos à vinculo juramenti, quod sibi fecere vel facient, absolvo;* » et ut nullus ei sicut regi serviat, interdico. » (Labbe, *Concil.* tom. x, pag. 356.)

Dans la seconde sentence, prononcée en 1080, le Pape rappelle d'abord en détail, les principaux excès de Henri; après quoi il continue en ces termes : « Quapropter, confidens de judicio et » misericordiâ Dei, ejusque piissimæ matris semper virginis » Mariæ, fultus vestrâ auctoritate (*auctoritate* scilicet *beatorum Petri et Pauli*, quos Gregorius hic alloquitur), sæpe » nominatum Henricum, quem regem dicunt, omnesque fautores ejus, excommunicationi subjicio, et anathematis vinculis » alligo; et iterum regnum Teutonicorum et Italiæ, *ex parte Dei omnipotentis et vestrâ*, interdicens ei, omnem potestatem et dignitatem illi regiam tollo; et ut nullus christianorum » ei sicut regi obediat, interdico; omnesque qui ei juraverunt » vel jurabunt de regni dominatione, à juramenti promissione » absolvo. » (*Ibid.*, pag. 384.) — Voyez aussi Fleury, *Histoire Ecclésiastique*, tom. XIII, liv. LXII, n. 29; liv. LXIII, n. 1. — Voigt, *Histoire de Grégoire VII*, pag. 378, 525, etc.

On remarque une légère différence entre la première sentence, prononcée en 1076, et la seconde, prononcée en 1080. Dans la première, la déposition est énoncée avant l'excommunication; dans la seconde, au contraire, l'excommunication est énoncée avant la déposition. La dernière formule est sans doute plus exacte, puisque Grégoire ne prétendoit déposer l'empereur, que par le moyen et par suite de l'excommunication; mais le défaut d'exactitude de la premiere formule est d'autant moins important, que Grégoire, en la prononçant, ne prétendoit pas déposer Henri d'une manière *définitive*, mais seulement le menacer de déposition, dans le cas où il refuseroit opiniâtrément de s'amender. (Voyez ci-dessus, n. 27, pag. 389.)

(2) Ci-dessus, page 389, etc.

(3) Ives de Chartres, *Decret.* part. 5, cap. 378. — Gratien, *Decret.* part. 1. *Dist.* 96, cap. 10.

fragment de la lettre déjà citée de Grégoire VII à Herman, où il est dit, que le pape Zacharie *a substitué Pepin à Childéric, roi de France, et délié les François de leur serment de fidélité envers ce dernier* (1). Mais nous avons déjà remarqué, avec Bossuet et Fénelon, que ces paroles peuvent aisément s'expliquer dans le sens modéré du *pouvoir directif* (2); et il est difficile de comprendre comment l'évêque de Meaux qui les explique en ce sens, dans les auteurs plus anciens que Grégoire VII, a pu leur donner un autre sens, dans les écrivains plus récens, et particulièrement dans le *Décret de Gratien* (3).

61. — Nous n'ignorons pas, que plusieurs écrivains modernes, soit qu'ils n'aient pas fait assez d'attention aux témoignages de la tradition que nous venons de citer, soit que ces témoignages ne leur aient pas semblé décisifs, ont cru voir, à l'époque même dont nous venons de parler (c'est-à-dire, depuis le septième jusqu'au douzième siècle), des indices de l'opinion théologique du *droit divin*. On a cité, en preuves de cette supposition, 1° le mélange du spirituel et du temporel, si ordinaire, à cette époque, dans les actes de la législation ecclésiastique et civile (4); 2° les entreprises réciproques des deux puissances : on allègue en particulier, à l'appui de ce reproche, l'influence des rois et des seigneurs françois dans les élections ecclésiastiques, sous la première race de nos rois (5); la déposition de Vamba, roi d'Espagne, dans le douzième concile de Tolède, en 681; et celle de Louis le Débonnaire, dans le concile de Compiègne, en 833 (6); 3° la réponse du pape Zacharie aux François, sur la déposition de Childéric III; 4° la dignité de *Consul*, offerte à Charles Martel par le pape Grégoire III; celle de *Patrice*, conférée à Pepin par Etienne II; et celle d'*Empereur*, donnée à Charlemagne par Léon III (7); 5° le droit attribué aux évêques, en France, dès le neuvième siècle, de juger et même de déposer les rois, *au nom et par l'autorité de Dieu* (8); 6° enfin l'*allégorie des deux glaives*, employée par un grand nombre d'auteurs, depuis le dixième siècle, pour exprimer la réunion des deux puissances, dans les mains de l'Eglise et du souverain Pontife.

62. — Mais nous ne voyons rien, dans tous ces faits, qui suppose l'opinion théologique du *droit divin*. Pour ce qui regarde, en premier lieu, le *mélange du spirituel et du temporel*, dans les actes de la législation ecclésiastique et civile; il est vrai que ce mélange étoit très-ordinaire, à l'époque dont nous parlons, comme il a continué de l'être, pendant toute la suite du moyen âge. Plusieurs *Capitulaires* de nos rois, et une multitude de conciles, tenus vers le même temps, ont également pour objet le gouvernement de l'Eglise et celui de l'Etat, le maintien de l'ordre civil et celui de la discipline ecclésiastique (9). Mais ce mélange, quelque singulier qu'il puisse paroître, au premier abord, n'a plus rien d'étonnant, et se concilie facilement avec le principe de la distinction et de l'indépendance réciproque des deux puissances, lorsqu'on fait attention, que les décrets dont il s'agit, étoient le résultat du concours et de l'étroite union des deux puissances; qu'ils étoient autorisés par leur consentement exprès ou tacite, et ordinairement publiés dans ces *assemblées mixtes*, alors si fréquentes, qui avoient le double caractère de *conciles* et d'*assemblées politiques*, et où les deux puissances réunies régloient de concert, tout ce qui regardoit le bien de l'Eglise et celui de l'Etat (10). Quelque indépendantes que deux puissances soient naturellement l'une de l'autre, on conçoit qu'elles peuvent s'unir, pour leur intérêt commun, se protéger mutuellement comme deux puissances amies, et se faire l'une à l'autre des concessions, en vertu desquelles chacune des deux puissances pourra faire des règlemens, qui ne seroient pas naturellement de sa compétence. C'est d'après ces principes, que les auteurs même les plus attachés à la doctrine de l'indépendance réciproque des deux puissances, expliquent le mélange si fréquent du spirituel et du temporel, dans les actes de la législation ecclésiastique et civile, sous les empereurs chrétiens (11). Mais il est aisé

(1) Ives de Chartres, *ubi supra*.—Gratien, *ubi supra*; part. 2 causâ 15, quæst. 6. cap. 3.

(2) *Hist. Litt. de Fénelon*; 4e partie, n. 74 et 83.

(3) Bossuet, *Defens. Declar.* lib. III, cap. 14 et 15.

(4) Fleury, *Hist. Eccles.* tome XIII, 3e *Disc.* n. 9 et 10. tome XIX, 7e *Disc.* n. 5. — *Annales du moyen âge*, tome IV, page 223; tom. V, pag. 462-464.

(5) Fleury, *Hist. Eccles.* tom. XIII, 3e *Disc.* n. 10.—Thomassin, *Anc. et nouv. Discipl.* tome II, liv. III, chap. 11, etc.—De Héricourt, *Abrégé du même ouvrage*, 2e part. chap. 21.

(6) Voyez les auteurs cités plus haut, page 382, note 4.

(7) Le card. Bellarmin, et plusieurs autres défenseurs de l'opinion théologique du *droit divin*, citent ces faits à l'appui de leur sentiment.

(8) Voyez les détails que nous avons donnés plus haut, sur ce point, (n. 38 page 397, etc.)

(9) Voyez l'analyse des *Capitulaires*, dans l'*Hist. des Auteurs eccles.* par D. Ceillier, tom. XVIII, p. 380, etc. On trouve dans les tomes XIX et suivans du même ouvrage, l'analyse des *Conciles* du moyen âge. Ces analyses sont répandues dans les tomes IX, X et suivans, de l'*Hist. Eccles.*, de Fleury; et dans les tomes IV, V et suivans de l'*Hist. de l'Eglise Gallicane*.

(10) Voyez plus haut, n. 8, page 376, etc.

(11) Voyez, à ce sujet, le *Pouvoir du Pape, Introd.* n. 45. etc.

de voir, que cette explication doit s'appliquer, à plus forte raison, aux actes de la législation des Etats chrétiens de l'Europe, au moyen âge, où l'union des deux puissances étoit beaucoup plus étroite, qu'elle n'avoit jamais été sous les empereurs chrétiens. C'est ce que Fleury lui-même n'a pu s'empêcher de reconnoître, en plusieurs endroits de son *Histoire Ecclésiastique :* « Depuis l'établissement de la domination des Barbares en Occident, dit-il, les seigneuries temporelles devinrent aux évêques, une grande source de distractions. Les seigneurs avoient beaucoup de part aux affaires d'Etat, qui se traitoient, ou dans des assemblées générales, ou dans les conseils particuliers des princes ; et *les évêques, comme lettrés, y étoient plus utiles que les autres seigneurs....... Ces assemblées étoient essentiellement* Parlemens, *et* Conciles *par occasion*, pour profiter de la rencontre de tant d'évêques ensemble. *Le principal objet étoit donc le temporel, ou les affaires d'Etat ; et les évêques ne pouvoient se dispenser d'y prendre part, étant convoqués, pour cet effet, comme les autres seigneurs. De là vint ce mélange du spirituel et du temporel,* si pernicieux à la religion (1).... *Les derniers conciles d'Espagne, sous les Goths*, dit ailleurs le même écrivain, et *tous ceux de France sous la seconde race, étoient des assemblées mixtes*, où assistoient les Grands de l'Etat : ainsi il ne faut pas s'étonner, si les laïques semblent y ordonner sur le spirituel, et les ecclésiastiques sur le temporel ; mais ce mélange a produit, dans la suite, de mauvais effets (2). » Il ne s'agit point ici d'examiner quels ont été les résultats de ce mélange ; nous croyons avoir montré ailleurs, qu'il n'a pas été aussi pernicieux, que Fleury le suppose (3). Il suffit, en ce moment, de remarquer que, de son aveu, *les évêques ne pouvoient alors se dispenser de prendre part aux assemblées politiques*, dans lesquelles se traitoient les grandes affaires de l'Etat ; que leur présence y étoit *plus utile que celle des autres seigneurs ;* et que le *mélange du spirituel et du temporel*, dans leurs décrets, s'explique naturellement par ce concours des deux puissances dans les assemblées dont il s'agit.

63. — 2° Les entreprises réciproques des deux puissances ne prouvent pas davantage l'ignorance des vrais principes, sur leurs limites respectives. On a vu, de tout temps, de semblables entreprises, même dans les siècles les plus éclairés, et où les vrais principes, sur la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances, étoient mieux connus. On a vu les premiers empereurs chrétiens publier, malgré les réclamations de l'Eglise, des règlemens sur les matières ecclésiastiques, et même sur la doctrine, pour favoriser les hérésies (4). On a vu, dans le dernier siècle, et on voit encore de nos jours, des souverains et des magistrats, s'attribuer le droit de régler ce qu'il y a de plus spirituel dans la religion. Les innovations de Joseph II en Allemagne, les prétentions des Parlemens et la *Constitution civile du clergé* en France, offrent, en ce genre, des exemples assez remarquables. Tout ce qu'on peut conclure de ces abus, c'est que, de tout temps, on a vu des souverains, comme de simples particuliers, oublier dans la pratique, les principes les mieux établis ; souvent même contredire, par leur conduite, les principes qu'ils avoient eux-mêmes ouvertement professés, avant de lever l'étendard de la révolte contre l'Eglise.

Pour ce qui regarde en particulier la déposition de Vamba, roi d'Espagne, et celle de Louis le Débonnaire en France ; c'est bien à tort qu'on les cite, comme des entreprises de la puissance ecclésiastique, sur la puissance temporelle ; car il est certain que Vamba ne fut point déposé par le douzième concile de Tolède, mais se démit lui-même de sa dignité ; et que la déposition de Louis le Débonnaire ne fut pas proprement décrétée par le concile de Compiègne, qui se contenta d'approuver la déposition déjà opérée par Lothaire, dans l'assemblée des principaux seigneurs de son armée. Ajoutons que le douzième concile de Tolède, auquel on attribue la déposition de Vamba, et celui de Compiègne, auquel on attribue la déposition de Louis de Débonnaire, n'étoient pas des *assemblées purement ecclésiastiques*, mais des *assemblées mixtes*, qui avoient le double caractère de *parlement* et de *concile*, et dans lesquelles les évêques, en qualité de seigneurs temporels, pouvoient régler les affaires de l'Etat, de concert avec les autres seigneurs (5). En supposant donc que la conduite des évêques, dans ces assemblées, ait été répréhensible, on ne peut les accuser d'avoir usurpé le pouvoir de régler les affaires temporelles ; mais il faut dire seulement,

(1) Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIII ; 3e *Discours*, n. 9. Voyez aussi tom. XIX ; 7e *Discours*, n. 4.

(2) Fleury, *Nouveaux opuscules*, p. 193.

(3) Voyez ci-dessus, n. 11, p. 379 ; et ci-après, *Quatrième Prop.*

(4) Rien n'est plus célèbre, dans l'histoire de l'Eglise, que les troubles occasionnés par les édits de Constance en faveur des Ariens, par l'*Hénotique* de Zénon en faveur des Eutychiens, par l'*Ecthèse* d'Héraclius et le *Type* de Constant, en faveur des Monothélites, etc.

(5) Ci-dessus, page 382, *note* 4.

qu'ils ont abusé d'une autorité dont ils étoient réellement investis, par la constitution de l'Etat.

64. — 3° *La réponse du pape Zacharie aux François*, sur la déposition de Childéric III, ne suppose pas davantage l'opinion théologique du *droit divin*. On a vu plus haut, que cette réponse peut très-bien s'expliquer dans le sens modéré du *pouvoir directif* (1) ; on ne peut même pas l'expliquer autrement, sans attribuer au pape Zacharie, une doctrine diamétralement opposée à celle que le pape Grégoire II, à l'exemple de ses prédécesseurs, professoit ouvertement, quelques années auparavant, sur la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances (2).

65.— 4° On ne seroit pas mieux fondé à prétendre, que les souverains pontifes Grégoire III, Etienne II et Léon III, en donnant aux monarques françois les titres de *Consul*, de *Patrice des Romains* et d'*Empereur*, aient prétendu agir en vertu *d'un pouvoir de juridiction au moins indirecte sur les choses temporelles*, attaché, de *droit divin*, à leur caractère sacré. Il est certain, en effet, que ces Pontifes, en conférant aux princes françois, les titres dont il est ici question, n'ont jamais allégué ce pouvoir : mais uniquement celui qu'ils exerçoient, de concert avec les seigneurs de Rome, au nom et comme *représentans du peuple romain*, qui leur avoit librement confié ses intérêts temporel, dans des conjonctures difficiles (3).

66.— 5° Le droit attribué aux évêques françois, sous la seconde race de nos rois, de juger et même de destituer le roi, *au nom et par l'autorité de Dieu*, est facile à concilier avec le principe de la distinction et de l'indépendance réciproque des deux puissances, alors généralement reconnu en France, comme dans les autres états de l'Europe. Pour concilier ces deux choses, il suffit de remarquer, que les évêques, considérés comme *ministres de Dieu*, et comme exerçant un *pouvoir purement directif*, jugent *au nom et par l'autorité de Dieu*, qui les a établis pour éclairer et diriger les peuples, dans l'ordre du salut. Rien n'empêche d'expliquer en ce sens, le langage des anciens auteurs qu'on nous oppose ; et Bossuet lui-même, ne fait pas difficulté d'admettre cette explication (4). Elle semblera encore plus naturelle, si l'on se rappelle quelle étoit, à cette époque, la constitution de la monarchie françoise (5). D'après cette constitution, le clergé, comme premier corps de l'Etat, avoit le droit de prendre une part très-active à toutes les affaires publiques, même dans les assemblées générales de la nation, où se faisoit l'élection du souverain, et où l'on pouvoit mettre à son élection des conditions, dont l'infraction l'exposoit à la perte de ses droits. Il est aisé de comprendre que, sous un pareil gouvernement, malgré la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances, le jugement des évêques, qui jugent et destituent un souverain dans l'assemblée générale de la nation, peut être considéré comme le *jugement de Dieu, de qui émane tout pouvoir, et toute autorité*, dans les principes de la religion (6). C'est en vertu de ce principe, qu'un ancien roi de Juda, établissant des juges dans les principales villes de sa domination, leur donnoit cette admirable instruction : « Prenez bien garde à ce que vous » ferez dans l'exercice de votre emploi ; car ce » n'est pas la justice des hommes que vous exer- » cez, mais *celle de Dieu lui-même* (7). » Si l'on peut parler ainsi, des magistrats séculiers en général, à plus forte raison pouvoit-on dire la même chose des évêques, dans un temps où ils étoient investis, par la constitution de l'Etat, d'un si grand pouvoir temporel, reconnu par les souverains eux-mêmes, et fondé sur le profond respecte des prines et des peuples pour leur caractères acré.

67. — 6° Enfin, l'*allégorie des deux glaives*, employée par un grand nombre d'auteurs, depuis le dixième siècle, pour exprimer l'union des deux puissances dans les mains de l'Eglise et du souverain Pontife, ne prouve pas que le *Système théologique du droit divin* fût alors généralement admis. Quelques auteurs, il est vrai, entendirent en ce sens l'allégorie des deux glaives ; mais la plupart de ceux qui l'ont employée, peuvent très-bien s'expliquer dans le sens du *pouvoir purement directif* de l'Eglise, en matière temporelle. Tel est en particulier le sens de Geoffroy de Vendôme, contemporain d'Ives de Chartres, et généralement regardé comme le premier qui ait employé l'allégorie des deux glaives, pour marquer la distinction des deux puissances (8). Voici les

(1) Ci-dessus, page 417

(2) Voyez ci-dessus, pages 412, etc.

(3) Voyez les développemens que nous avons donnés sur ce point, dans le *Pouvoir du Pape*, 1re partie, chap. 1. n. 19, etc. ; chap. 2, n. 90.

(4) Bossuet, *Defens. Declar.* lib. II, cap. 43. — *Hist. litt. de Fen.* 1re part. n. 83. page 358.

(5) Voyez ci-dessus, n. 8, page 375. etc.

(6) « Non est potestas nisi a Deo » *Rom.* XIII, 1.

(7) *II Paralip.* XIX. 6.

(8) Bossuet suppose que saint Bernard est le premier qui ait employé, en cette matière, l'allégorie des deux glaives. (*Defens. Declar.* lib I, sect. 2, cap. 37, pag 392.) L'abbé Leroy a relevé avant nous cette légère méprise. (Note sur le chap. 16 du liv. III).

propres expressions de cet auteur, dans son *Quatrième opuscule, sur les Investitures :* « Jésus-Christ a voulu, dit-il, que le glaive spi» rituel et le glaive matériel fussent employés » pour la défense de l'Eglise. Si l'un des deux » émousse l'autre, c'est contre son intention : » c'est là ce qui éloigne tout à la fois la justice » de l'Etat et la paix de l'Eglise : de là viennent » les scandales et les schismes, d'où résulte » également la perte des ames et des corps ; et » tandis que le Sacerdoce et l'Empire se font la » guerre, ils sont tous deux exposés aux plus » grands périls (1). » L'auteur, comme on voit, se borne à établir ici les principes universellement admis, sur l'union des deux puissances, et sur la nécessité d'employer la puissance même temporelle, au bien de la religion. Il est vrai que, dans la suite du même opuscule, représentant les maux qui résultent de la division du Sacerdoce et de l'Empire, il compte parmi ces maux la déposition des souverains, excommuniés par l'Eglise : « Le roi, dit-il, est privé » tout à la fois de la communion ecclésiastique, » et *de sa dignité royale* (2). » Mais ces dernières paroles ne supposent pas nécessairement l'opinion théologique du *pouvoir direct ou indirect ;* elles supposent uniquement, ce que nous savons d'ailleurs, que le *Droit public* alors en vigueur, attachoit, en certains cas, à l'excommunication, la peine de déposition.

Vers le même temps, on trouve aussi l'allégorie des deux glaives employée par Hildebert, évêque du Mans, dans une lettre écrite du fond de la prison, où il étoit injustement retenu par le comte du Perche. Le but de cette lettre est d'engager Serlon, évêque de Séez, à frapper d'anathême le comte du Perche, pour l'obliger à rendre la liberté à l'évêque du Mans. « Vous » savez, dit ce prélat, qu'il y avoit deux glaives » entre les mains des apôtres, au moment de » la dernière cène... Ce n'étoit pas sans raison ; » car ces deux glaives se trouvent encore au» jourd'hui, parmi les membres du corps de » Jésus-Christ, le roi et le prêtre étant tous » deux membres de ce divin chef. Vous savez » quel est le glaive du roi, et quel est celui du » prêtre. Le glaive du roi, ce sont les peines » infligées par la cour du prince : le glaive du » prêtre, ce sont les peines infligées par les lois » ecclésiastiques. Si le glaive du roi venoit me » délivrer, je n'appellerois pas à mon secours » le glaive du prêtre (3). » Ce passage ne renferme rien qui ne se concilie parfaitement avec la distinction et l'indépendance réciproque des deux puissances : Hildebert se borne à établir qu'il y a deux glaives, ou deux puissances distinctes ; que l'une et l'autre appartiennent *aux membres de l'Eglise ;* et que le glaive du prince doit, en certains cas, venir au secours de l'Eglise ; mais il ne dit pas un seul mot, qui donne lieu de supposer qu'il fût imbu de l'opinion théologique du *droit divin*, ou qu'il inclinât seulement à cette opinion.

Il seroit aisé de montrer que la plupart des auteurs qui ont employé, en cette matière, l'allégorie des deux glaives, l'ont entendue dans le sens modéré que nous venons d'expliquer. Tel est en particulier le sens de cette allégorie, dans les actes émanés de l'autorité du saint-siége, et dont nous parlerons bientôt (4). Mais les exemples que nous venons de citer, suffisent pour montrer avec combien peu de fondement, Fleury et d'autres écrivains modernes blâment absolument et sans aucune exception, l'usage de cette allégorie, dans tous les auteurs du moyen âge (5). Fleury devoit, ce semble, être d'autant plus réservé sur ce point, qu'en plusieurs endroits de son *Histoire,* il n'ose condamner l'usage que saint Bernard a fait de cette allégorie, et explique dans le sens du *pouvoir directif,* le langage du saint docteur, en cette matière (6).

Concluons de ces explications, que l'opinion théologique du *droit divin* n'existoit pas encore, ou du moins qu'elle avoit à peine quelques partisans, avant le douzième siècle (7) ; que, par conséquent, elle n'a pu être le fondement de la *persuasion générale*, qui attribuoit dès lors au Pape et au concile un si grand pouvoir sur les souverains. Bien loin que ce pouvoir ait eu pour fondement l'opinion théologique dont il s'agit, peut-être pourroit-on soutenir, avec

Fleury avoit déjà remarqué, long-temps auparavant, que cette allégorie se trouvoit, pour la première fois, dans les écrits de Geoffroy de Vendôme. (Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIV, pag. 301 ; tom. XVII, pag. 41.)

(1) Geoffroy de Vendôme, *Opuscul.* IV. *Biblioth. Patrum* ; tom. XXI, pag. 61 ; 2e col. H.) — Fleury, *ubi suprà.*

(2) « Rex sacrosanctâ communione pariter et regiâ dignitate » privatur. » Geoffroy de Vendôme, *ubi suprà.*

(3) *Hildeberti Epist.* 40, *ad Serlonem, Sagiensem Episc.* — (*Hildeberti Opera* ; *Epistol.* lib. II, Epist. 18. — *Biblioth. Patrum* ; tom. XXI, pag. 186.)

(4) Voyez, un peu plus bas, l'examen de la doctrine de Boniface VIII, sur cette matière.

(5) Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XVII ; 5e *Discours* ; n. 12.

(6) Fleury, *ibid.* tom. XIV, liv. LXIX, n. 14 et 60. — Bossuet, *Defens. Declar.* lib. III, cap. 15 et 16.

(7) Jean de Sarisbéry, évêque de Chartres au douzième siècle, paroît être le premier auteur qui ait soutenu cette opinion ; mais il ne paroît pas avoir eu, dans le principe, beaucoup de partisans. Voyez, sur l'origine et les progrès de cette opinion, le *Pouv. du Pape* ; n. 8 des *Pièces justific.*

beaucoup de vraisemblance, que cette opinion s'est insensiblement répandue, par suite de l'établissement de ce pouvoir, dont quelques auteurs ont cru trouver le fondement dans le *droit divin*, comme on a cru y trouver le fondement de quelques autres priviléges et immunités, accordés à l'Eglise par la libéralité des princes (1).

68. — II. Mais quoi qu'il en soit de cette conjecture, nous croyons pouvoir avancer avec confiance que, depuis le douzième siècle même, les Papes et les conciles n'ont jamais regardé l'*opinion théologique du droit divin* comme le principal fondement du pouvoir qu'ils s'attribuoient sur les souverains, dans l'ordre temporel. Cette seconde partie de notre proposition semble, au premier abord, plus difficile à établir que la première: l'*opinion théologique du droit divin* s'étant insensiblement répandue dans les Ecoles de théologie, depuis le douzième siècle, il semble naturel de penser que les Papes et les conciles ont partagé, à cet égard, le sentiment de leurs contemporains; et que ce sentiment a dû beaucoup influer sur leur conduite à l'égard des souverains. Toutefois, quels qu'aient pu être, à cet égard, les sentimens particuliers des Papes et des évêques, il paroît certain qu'ils n'ont jamais regardé *l'opinion théologique du droit divin*, comme le principal fondement du pouvoir qu'ils s'attribuoient sur les souverains, dans l'ordre temporel. L'examen détaillé de tous les témoignages et de tous les faits qu'on peut opposer ici à notre sentiment, nous conduiroit sans doute beaucoup trop loin; il suffit à notre but, d'examiner ceux qu'on peut nous opposer avec plus de vraisemblance, et dont l'explication nous donnera lieu d'exposer les principes de solution nécessaires pour l'intelligence des autres (2).

69. — 1° Nous avons déjà éclairci la difficulté que peuvent présenter les décrets du troisième et du quatrième conciles de Latran, tenus en 1179 et 1215 (3). Les évêques décernent contre les hérétiques, des peines temporelles, parmi lesquelles on remarque même la perte des droits civils et des dignités temporelles, pour les seigneurs hérétiques ou fauteurs d'hérésie. Mais on a vu que ces deux conciles ne prétendoient pas décerner les peines temporelles, *de leur propre autorité*; ils ne les décernoient, qu'avec le consentement et *avec le secours des princes chrétiens*, qui assistoient à ces conciles, ou en personne, ou par leurs ambassadeurs. Ajoutons, qu'à l'époque où furent tenus ces conciles, les peines temporelles qu'ils décernent contre l'hérésie, étoient déjà établies par un usage universel, et appliquées aux souverains eux-mêmes, par la *constitution* ou le *droit public* de leurs Etats (4); en sorte que les conciles dont nous parlons, ne faisoient que confirmer, par leur autorité, un point de droit déjà établi et reconnu depuis longtemps, dans l'Europe catholique.

70. — 2° La sentence de déposition prononcée, contre l'empereur Frédéric II, par le pape Innocent IV, dans le premier concile général de Lyon, en 1245, s'explique naturellement, comme celle de Grégoire VII contre le roi de Germanie, au moyen du *droit public* alors en vigueur, et du *pouvoir directif* de l'Eglise et du Pape, en matière temporelle (5). Après une longue énumération des crimes de Frédéric, le Pape conclut en ces termes: « Pour » tous ces excès, et pour un grand nombre » d'autres, non moins horribles; après en avoir » soigneusement délibéré avec nos frères, et » avec le saint concile; *en vertu du pouvoir de* » *lier et de délier,* que Jésus-Christ nous a » donné dans la personne de saint Pierre, tout » indigne que nous sommes; nous déclarons » et dénonçons le susdit empereur, qui s'est » rendu si indigne de l'Empire, de tout hon- » neur et de toute dignité;......... nous le dé- » clarons, dis-je, et le dénonçons, au nom de » Dieu, lié pour ses péchés, rejeté et privé de » tout honneur et de toute dignité: et l'en pri- » vons néanmoins par cette sentence; absolvant » pour toujours de leurs serments, tous ceux » qui lui ont juré fidélité, etc. (6). »

Ce langage du Pape ne suppose aucunement qu'il s'attribue, de *droit divin*, un *pouvoir de juridiction direct ou indirect sur les souverains*, en matière temporelle. Il suppose uniquement que la déposition d'un souverain étoit alors une conséquence de l'excommunication, d'*après la persuasion universelle* et d'*après le droit public*

(1) Plusieurs théologiens ont regardé comme fondés sur le *Droit divin*, *naturel* ou *positif*, le précepte de la *dîme*, les *immunités* tant *réelles* que *personnelles* des clercs, et d'autres usages semblables, qui paroissent bien plutôt fondés sur le *Droit positif humain*. Voyez, à ce sujet, Bellarmin, *Controv. de Clericis*, cap. 25, 28, 29. (*Oper.* tom. II.) — *Pouvoir du Pape*; *Introd.* n. 93 et 107.

(2) Pour compléter cette partie de notre *Eclaircissement*, voyez le *Pouv. du Pape*; 2e part. chap. 3, n. 203, etc. On ne trouve cependant pas, dans ce dernier ouvrage, l'examen de la *Décrétale de Jean* XXII, que nous examinons ci-après, n. 73.

(3) Voyez ci-dessus, pag. 386, etc.

(4) Ci-dessus, pag. 405, etc.

(5) Voyez ci-dessus, pag. 416.

(6) *Concil. Lugd. I. Sententia contra Fridericum in concilio lata.* (Labbe, *Concil.* tom. XI, parte 1a, pag. 645.)

de l'Empire. Le pouvoir divin de lier et de délier, qu'il invoque à l'appui de sa sentence, est uniquement relatif au pouvoir d'excommunier les pécheurs obstinés; la déposition prononcée dans la même sentence, n'est qu'une conséquence de l'excommunication, fondée sur le *droit public* alors en vigueur; c'est une simple interprétation du serment de fidélité, donnée en vertu du *pouvoir directif* de l'Eglise et du Pape, en matière temporelle (1).

On demandera peut-être, pourquoi le pape Innocent IV ne fait aucune mention des *lois de l'Empire,* sur lesquelles étoit fondée sa sentence contre l'empereur? Nous avons déjà prévenu cette difficulté, en examinant la sentence de Grégoire VII contre le roi de Germanie. Nous avons fait remarquer, que la sentence du Pape ne déposant le souverain que par le moyen de l'excommunication, cette dernière peine étoit l'*objet principal, direct et immédiat de la sentence,* et par conséquent celui qu'il importoit surtout de motiver, comme étant le fondement de la déposition qui en résultoit, en certains cas, d'après la constitution de l'Empire. Ajoutons que, dans les tribunaux ecclésiatiques, aussi bien que dans les tribunaux civils, le juge ne se croit pas toujours obligé, d'exposer en détail tous les motifs de son arrêt, et se borne le plus souvent à exprimer les principaux. Les auteurs françois eux-mêmes ne font aucune difficulté d'appliquer ce principe à la sentence d'Innocent IV contre Frédéric; car ils reconnoissent qu'elle étoit fondée, en grande partie, sur la dépendance particulière de l'Empire à l'égard du saint-siége, à cette époque, bien que le Pape n'en fasse pas une mention expresse (2).

71. — 3° Parmi les actes émanés de l'autorité du saint-siége, sur le sujet qui nous occupe, le plus célèbre, sans contredit, et celui qui présente, au premier abord, plus de difficulté, est la Bulle de Boniface VIII, *Unam sanctam,* publiée par ce pontife, au mois de novembre 1302, à l'occasion des vifs démêlés qu'il avoit alors avec Philippe le Bel (3). On a prétendu que, dans cette constitution, Boniface VIII portoit le pouvoir du saint-siége, plus loin que n'avoit fait aucun de ses prédécesseurs, depuis Grégoire VII, et s'attribuoit ouvertement le droit de disposer, en monarque universel, de tous les royaumes du monde (4). Mais il s'en faut beaucoup, que cette explication de la Bulle *Unam sanctam,* soit à l'abri de toute contestation; Fénelon, à l'exemple du chancelier Gerson, n'hésite pas à expliquer cette Bulle dans le sens du *pouvoir directif* (5); et nous croyons en effet que tel est le sens naturel de cette *Bulle*, aux yeux d'un lecteur non prévenu. Voici le passage qui fait tout le sujet de la difficulté : « L'Evangile nous ap- » prend qu'il y a dans l'Eglise, et que l'Eglise » a en son pouvoir, deux glaives, le spirituel » et le temporel.... L'un et l'autre est au pou- » voir de l'Eglise; mais le premier doit être » tiré par l'Eglise, et par la main du Pon- » tife; le second, pour l'Eglise, par la main des » rois et des soldats, et à la sollicitation du » Pontife. Le glaive temporel doit être soumis » au spirituel, c'est-à-dire, le pouvoir tem- » porel au spirituel, selon cette parole de l'A- » pôtre : *Il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne* » *de Dieu;* et tout *pouvoir qui vient de Dieu est* » *bien ordonné par lui* (6) : or, les deux puis- » sances ne seroient pas bien ordonnées, si le » glaive temporel n'étoit soumis au spirituel, » comme l'inférieur au supérieur..... Il faut » reconnoître que la puissance spirituelle sur- » passe autant la temporelle en dignité, que » les choses spirituelles en général l'emportent » sur les temporelles..... C'est ce que prouve » clairement l'origine même de la puissance » temporelle;... car, selon le témoignage de la » vérité, il appartient à la puissance spirituelle » d'établir la temporelle, et de la juger, si elle » s'égare; c'est ainsi que se vérifie, par rap- » port à l'Eglise et à la puissance ecclésiastique, » cet oracle de Jérémie : *Je vous établis aujour-* » *d'hui sur les nations et les royaumes* (7). Si » donc la puissance temporelle s'égare, elle » sera jugée par la spirituelle; si la spirituelle » d'un rang inférieur, fait des fautes, elle sera » jugée par une puissance spirituelle d'un ordre » supérieur; mais si la souveraine puissance » spirituelle fait des fautes, elle peut être jugée » par Dieu seul, et non par aucun homme, » selon cette parole de l'Apôtre : *L'homme spi-*

(1) Voyez, à l'appui de cette explication, Fénelon, *Dissert. de Auctor. summi Pontif.* cap. 39, pag. 387.

(2) Bossuet, *Defensio Declar.* lib. IV, cap. 9. — Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XVII, liv. 82, n. 29, vers la fin.

(3) *Hist. du Différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel;* année 1302. — Raynaldi et Sponde, *Annales;* anno 1302. — Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIX, liv. XC, n. 18. — *Hist. de l'Eglise Gallic.* tom. XII; année 1302; pag. 342, etc. — Daniel, *Hist. de France;* tom. V; année 1302; pag. 75. — Bossuet, *Defensio Declar.* lib. III, cap. 23, etc. — Fénelon, *De Auctoritate summi Pontif.* c. 27. — De Marca, *De Concordiâ;* l. IV, cap. 16.

(4) Bossuet, Fleury, de Marca, *ubi suprà.*

(5) Fénelon, *ubi suprà.* Nous avons cité les paroles de Gerson et celles de Fénelon, sur ce sujet, dans l'*Hist. litt. de Fén.* IVe part. n. 75.

(6) *Rom.* XIII, 1.

(7) *Jerem.* I, 10.

» *rituel juge tout, et n'est jugé par personne* (1). » Cette souveraine puissance spirituelle a été » donnée à saint Pierre, par ces paroles : *Tout » ce que vous lierez*, etc. (2); celui donc qui ré- » siste à cette puissance ainsi ordonnée de Dieu, » *résiste à l'ordre de Dieu* (3). »

Tout ce qu'il y a de plus fort dans ce passage, se réduit à dire, que l'*Eglise a en son pouvoir les deux glaives, ou les deux puissances;* que le *glaive temporel est soumis et subordonné au spirituel, comme l'inférieur au supérieur*; que le *pouvoir du prince doit être exercé à la sollicitation du Pontife ;* enfin, *qu'il appartient à la puissance spirituelle, d'établir la temporelle, et de la juger, si elle s'égare.* Mais quelque fortes que soient ces expressions, elles n'offriront aucune difficulté, si on les compare avec celles de saint Bernard et de Hugues de Saint-Victor, que la *Bulle* de Boniface VIII reproduit ici, presque mot pour mot, et que les auteurs françois eux-mêmes ne font pas difficulté d'expliquer dans un bon sens (4). En effet, le saint docteur enseigne expressément, en plusieurs de ses écrits, que « les deux glaives appartien- » nent à l'Eglise, pour être tirés, toutes les fois » qu'il en est besoin, l'un par la main du Pon- » tife, et l'autre à sa sollicitation (5) ; » ce que Bossuet et Fleury, lui-même, expliquent dans le sens du *pouvoir directif*, en vertu duquel l'Eglise et le Pape peuvent et doivent même, en certains cas, solliciter les princes à la guerre, par leurs avis et leurs exhortations (6).

Ces autres expressions de Boniface VIII, qu'il *appartient à la puissance spirituelle d'établir la temporelle, et de la juger, si elle s'égare;* sont empruntées à Hugues de Saint-Victor, qui ne prétend pas exprimer, par ces paroles, *la puissance ordinaire du sacerdoce,* mais le *pouvoir extraordinaire* que Samuel avoit reçu de Dieu, pour établir la royauté chez les Hébreux (7). C'est le sens que Bossuet lui-même donne aux paroles de Hugues de Saint-Victor, et la *Glose* aux paroles de Boniface VIII ; en sorte que la pensée de ce Pontife, comme celle de Hugues de Saint-Victor, se réduit à prouver la supériorité de la puissance spirituelle sur la temporelle, par la mission et le pouvoir que la première a reçu autrefois d'établir la seconde. Cette explication, qui résulte de la liaison même du discours, dans le texte de Hugues de Saint-Victor, n'en résulte pas moins dans le texte de Boniface VIII ; car il se propose uniquement, dans la phrase que nous expliquons, de montrer la supériorité de la puissance spirituelle sur la temporelle, par *l'origine même de cette dernière, d'après le témoignage de la vérité*, c'est-à-dire, d'après l'histoire sainte, à laquelle ces paroles font une allusion manifeste. Ajoutons avec Fénelon, et avec Bossuet lui-même, que l'Eglise, en vertu du simple *pouvoir directif*, peut, en un certain sens, *établir*, *juger et destituer la puissance temporelle*, non en lui conférant ou lui ôtant la juridiction civile et temporelle, mais en faisant connoître aux électeurs, par un simple avis doctrinal, ceux qu'ils doivent choisir pour souverains, et destituer ou confirmer dans ce haut rang, comme fit autrefois le Pape Zacharie à l'égard des seigneurs françois (8).

Après ces observations, fondées sur le texte même qui fait le sujet de la difficulté, s'il pouvoit rester quelques doutes sur le véritable sens de la Bulle de Boniface VIII, ils seroient pleinement dissipés, à ce qu'il nous semble, par la conclusion même de cette Bulle. Il est certain, en effet, que, dans cette conclusion, le Pape se borne à décider ce dogme catholique, de tout temps reconnu dans l'Eglise, *que toute créature humaine est soumise au Pape* (9). Or, est-il croyable, que Boniface VIII se fût borné à tirer cette conclusion, des principes exposés dans sa Bulle, s'il eût prétendu y établir la *juridiction au moins indirecte de l'Eglise et du Pape, sur les choses temporelles, en vertu de l'institution divine?* Ne devoit-il pas naturellement conclure de ces principes, que la puissance séculière étoit *soumise à sa juridiction, même dans l'ordre temporel?* Cette conséquence suivoit si naturellement des principes qu'on lui attribue, que les auteurs qui entendent ainsi la Bulle *Unam sanctam*, s'étonnent de voir des principes si hardis, aboutir à une conséquence si modérée (10).

(1) *I Cor.* II, 15.

(2) *Matth.* XVI, 19.

(3) *Extravag. Commun.* lib. I; *De Majoritate et Obed.* cap. I. — *Hist. du Differend*, etc. *Preuves* ; pag. 54, etc.

(4) Nous avons examiné ailleurs la doctrine de St Bernard et de Hugues de St.-Victor, sur ce sujet. (*Pouv. du Pape* ; *ubi supra* ; n. 196, etc.)

(5) St. Bern. *De Consider.* lib. IV, cap. 3 — *Idem, Epist.* 256, *ad Eugenium Pontif.* (*Oper.* tom. I, pag 257 et 438.)

(6) Voyez plus haut la note 7e de la pag. 420.

(7) Hugues de St.-Victor, *De Sacram.* lib. II, part. 2, cap. 4, etc. (*Oper.* tom. III, pag. 607. etc.)

(8) Fenelon, *ubi supra* ; pag. 337. Voyez aussi les passages de Fénelon et de Bossuet que nous avons cités dans l'*Hist. litt. de Fenelon* ; 4e part. n. 74 et 83.

(9) Les auteurs mêmes qui jugent le plus sevèrement Boniface VIII, conviennent que la conclusion de sa Bulle se borne à décider ce dogme catholique. Voyez, entre autres, Bossuet, *Defensio Declar.* lib. III, cap. 24. — Fleury, *ubi supra.*

(10) De Marca, Bossuet et Fleury, *ubi supra.*

Enfin, en supposant même qu'il y ait quelque chose d'obscur ou d'équivoque dans cette Bulle, il seroit naturel de l'expliquer, par le langage du Pape, dans le concile où fut décidée la publication de cet acte. Pour répondre aux reproches que les François lui faisoient, dans ce concile, d'avoir prétendu *que le roi de France devoit reconnoître, qu'il tenoit son temporel du Pape*, Boniface s'expliqua en ces termes : « Il » y a quarante ans, que nous sommes initié à la » science du droit; et nous savons qu'il y a » deux puissances, ordonnées de Dieu. Comment » donc croire, qu'une pareille folie a pu nous » entrer dans l'esprit? Nous protestons donc, » que nous n'avons eu l'intention d'usurper, en » aucune manière, la juridiction du roi; mais » le roi ne peut nier, non plus qu'aucun fidèle, » qu'il ne nous soit soumis, à raison du pé- » ché (1). » Boniface VIII fait ici allusion à la doctrine d'Innocent III, alors communément admise, et qui se réduit à soutenir la subordination de la puissance temporelle envers la spirituelle, dans le sens du *pouvoir directif*. Bossuet lui-même favorise manifestement cette explication des paroles d'Innocent III, dont celles de Boniface VIII ne sont que la répétition (2).

Concluons de cette discussion, que Boniface VIII n'avoit pas, sur ce point, d'autres sentimens que ses prédécesseurs: que la Bulle *Unam sanctam* en particulier, ne favorise aucunement l'opinion théologique du *droit divin;* enfin, que si Boniface VIII a laissé échapper, dans la vivacité de quelque conversation, comme le bruit en courut dans le temps, des expressions favorables à cette opinion, il les a clairement désavouées depuis, par une explication authentique de ses véritables sentimens. Il est vrai que Philippe le Bel se montra extrêmement choqué de la doctrine de Boniface VIII, particulièrement de celle qu'il avoit exprimée dans la Bulle *Unam sanctam;* et persuadé que cette Bulle étoit contraire à l'indépendance des souverains, il mit tout en œuvre, pour en obtenir la révocation. Mais il est également certain que, malgré toutes ses instances, il n'y put jamais réussir; tout ce qu'il put obtenir, ce fut une déclaration du pape Clément V, conçue en ces termes : « Nous voulons et entendons, que » la Bulle ou décrétale *Unam sanctam*, de notre » prédécesseur le pape Boniface VIII, d'heu- » reuse mémoire, ne porte aucun préjudice au » roi et au royaume de France; et que ledit » roi, aussi bien que son royaume et ses su- » jets, ne soient pas plus sujets à l'Eglise ro- » maine, qu'ils ne l'étoient auparavant; mais » que toutes choses soient censées être au » même état qu'elles étoient avant ladite Bulle, » tant à l'égard de l'Eglise, que du roi, de son » royaume et de ses sujets (3). »

72. On voit assez, que cette déclaration ne renferme rien de contraire à la Bulle *Unam sanctam*, entendue dans le sens modéré où nous l'avons expliquée. Il est donc permis de penser que, si elle fut d'abord entendue dans un sens si différent, il n'en faut pas chercher d'autre cause, que les circonstances fâcheuses dans lesquelles cette Bulle fut publiée, et qui la firent examiner en France, avec les plus sinistres préventions. Rien n'est si commun, en de pareilles conjonctures, que d'envenimer, par de malignes interprétations, les paroles les plus innocentes. C'est ce qu'on vit alors en France, au témoignage des plus graves historiens (4), et même de plusieurs écrivains modernes, que leurs préjugés bien connus contre le saint-siége, et la sévérité avec laquelle ils jugent d'ailleurs le pape Boniface VIII, n'ont pas empêchés de reconnoître, que les préventions contre ce Pontife étoient alors poussées en France jusqu'à l'excès. Tel est en particulier le sentiment de Sismondi, qui, tout en attribuant à Boniface VIII un caractère et des procédés pleins de hauteur, dans la suite de ses démêlés avec Philippe le Bel, accuse ouvertement ce prince, d'avoir encouru, par ses excès, les justes reproches du Pontife, et d'avoir entraîné, par son ascendant, le clergé de son royaume, dans des démarches contraires à la liberté de l'Eglise. « C'est alors, dit-il, que, pour la première » fois, la nation et le clergé s'ébranlèrent, » pour défendre les *libertés de l'Eglise galli-* » *cane*. Avides de servitudes, ils appelèrent *li-* » *berté*, le droit de sacrifier jusqu'à leur con- » science aux caprices de leurs maîtres, et de » repousser la protection qu'un chef étranger » et indépendant leur offroit contre la tyrannie. » *Au nom de ces libertés de l'Eglise*, on refusa » au Pape, le droit de prendre connoissance des » taxes arbitraires que le roi levoit sur son » clergé, de l'emprisonnement arbitraire de l'é- » vêque de Pamiers, de la saisie arbitraire des

(1) *Histoire du Différend*; *Preuves*; pag. 77, vers la fin. — *Hist. de l'Egl. Gall.* tom. XII; année 1302; pag. 340.—Daniel, *Hist. de France*; tom. V; année 1302; pag. 75.

(2) Voyez le *Pouv. du Pape*; *ubi suprà*; n. 208, etc.

(3) *Extravag. Comm.* lib. V, *tit. De Privileg.* cap. 2, *Meruit*, — *Hist. du Différend*; *Preuves*; pag. 288. — Fénelon, *ubi suprà*; pag. 333. — Bossuet, *ubi suprà*; cap. 24, vers la fin. — Fleury, *Hist. Ecclés.* tom. XIX, liv. XCI, n. 2.

(4) Voyez, en particulier, Raynaldi et Sponde, *ubi suprà*.

» revenus ecclésiastiques de Reims, de Chartres, de Laon et de Poitiers: *on refusa au Pape, le droit de diriger la conscience du roi*, de lui faire des remontrances sur l'administration de son royaume, et de le punir par les censures ou l'excommunication, lorsqu'il violoit ses sermens (1). Sans doute la cour de Rome avoit manifesté une ambition usurpatrice, et les rois devoient se mettre en garde contre sa toute-puissance; mais il auroit été trop heureux pour les peuples, que des souverains despotiques reconnussent encore au-dessus d'eux, un pouvoir venu du ciel, qui les arrêtoit dans la route du crime (2). »

73. — 4° La Décrétale de Jean XXII, *Si fratrum*, relative au gouvernement de l'Empire pendant la vacance, présente, au premier abord, une difficulté plus sérieuse que la Bulle même de Boniface VIII, parce qu'elle suppose beaucoup plus clairement, à ce qu'il nous semble, *l'opinion théologique du droit divin* (3). Mais il suffit de lire attentivement cette Décrétale, pour se convaincre, que le Pape Jean XXII ne donne pas cette opinion, comme le *motif principal* du pouvoir qu'il s'attribue sur l'Empire, mais comme une *raison secondaire* et purement accessoire. Voici, en peu de mots, l'occasion et le sujet de cette décrétale.

L'empereur Henri de Luxembourg étant mort en 1313, la division se mit parmi les électeurs, dont les uns choisirent pour roi des Romains, Louis de Bavière, et les autres, Frédéric d'Autriche. Plusieurs chefs de la faction des Gibelins, ennemis déclarés des Papes, profitèrent de ces circonstances, pour établir leur domination dans quelques villes de Lombardie, au préjudice du saint-siége. Pour remédier à ce désordre, Jean XXII publia contre eux, en 1317, la Constitution *Si fratrum*, par laquelle il cassoit tous les vicaires ou lieutenans de l'Empire, établis en Italie par l'empereur défunt, et défendoit, sous peine d'excommunication, à toutes sortes de personnes, de quelque dignité qu'elles fussent, de prendre la qualité de vicaire de l'Empire, sans la permission du souverain Pontife. La raison de cette mesure, est ainsi exprimée, dans le préambule de la Constitution dont il s'agit : « Nous avons » appris par le bruit public, qu'au mépris du » droit manifeste et depuis long-temps observé, qui, pendant la vacance de l'Empire, vu l'impossibilité de recourir au juge » séculier (c'est-à-dire au juge suprême ordinaire), attribue la juridiction au souverain » Pontife, *à qui Dieu lui-même a conféré tout à la fois, dans la personne de saint Pierre, le gouvernement spirituel et le gouvernement temporel;* plusieurs personnes usurpent en » Italie le pouvoir et les honneurs temporels, » au préjudice évident du saint-siége et de l'Église romaine, et continuent, sans la permission du saint-siége, d'exercer les droits du » vicariat, ou d'autres offices qu'ils avoient » reçus de l'empereur défunt, ou s'arrogent de » semblables droits sans notre permission...... » Voulant donc pourvoir, sur ce point, à l'honneur et aux droits de la sainte Église, et obvier sans délai aux maux et aux scandales qui » résultent déjà, et peuvent résulter encore de » ces usurpations; nous défendons sous peine » d'excommunication, etc. »

Il ne s'agit pas ici d'examiner les fondemens réels du pouvoir que le Pape Jean XXII, à l'exemple de ses prédécesseurs, s'attribue sur l'Empire, pendant la vacance (4). Il s'agit uniquement de savoir, de quel droit il s'attribue ce pouvoir. Or il est aisé de voir qu'il se fonde principalement, *sur le droit manifeste, et depuis long-temps observé*, en cette matière, c'est-à-dire,

(1) *Lettres du clergé de France au Pape*, en 1302. (Raynaldi, *Annales*; anno 1302, § 11 et 12.)

(2) Sismondi, *Histoire des Républiques Ital.* tom. IV, ch. 24, pag. 143, etc. — L'auteur confirme ces observations dans son *Histoire des François*, où il expose plus en détail l'histoire des démêlés de Boniface VIII et de Philippe le Bel. (Tom. IX, ch. 20; années 1301 et 1302.)

Il est à remarquer, que nos plus graves historiens, malgré tous les égards et les ménagemens qu'ils ont coutume d'observer envers Philippe le Bel, dans l'histoire de ce Différend, adoptent plus ou moins ouvertement le jugement de Sismondi, et conviennent que Philippe le Bel méritoit, à bien des égards, les reproches sévères de Boniface VIII. Voyez Bossuet, *Abrégé de l'Histoire de France*; article *Philippe le Bel*, vers la fin. — *Histoire de l'Église Gallicane*; tom. XII; années 1297, 1302, etc. Remarquez, en particulier, la pag. 574. — Daniel, *Hist. de France*; tom. V, pag. 124, *et alibi passim*. — Pey, *De l'Autorité des deux Puissances*; tom. I, pag. 165. — *L'Ami de la Religion*; tom. CVI, pag. 243. — *L'Université catholique*; tom. X, pag. 233. On lira aussi avec intérêt, sur l'histoire de Boniface VIII, la *Dissertation* lue par M. Wiseman, dans une séance de l'Académie de la Rel. Cathol. à Rome, le 4 juin 1840. Cette dissertation se trouve dans le tome XVI des *Démonst. Évangel.* publiées par l'abbé Migne; Paris, 1843. (pag. 594, etc.)

(3) Cette décrétale se trouve dans le recueil des *Extravag. de Jean XXII*; tit. 5. — Voyez, à ce sujet, Raynaldi; anno 1317; n. 27. — Maimbourg, *Hist. de la Décad. de l'Emp.* année 1317.

(4) Parmi les pouvoirs que l'ancien usage de l'Empire attribuoit alors au souverain Pontife, dans l'ordre temporel, on reconnoissoit généralement celui de juger, par droit de dévolution, pendant la vacance de l'Empire, toutes les causes dont la décision appartenoit régulièrement à l'Empereur. Plusieurs textes du *Droit canonique* supposent clairement cette ancienne coutume. (Cap. *Licet*; inter *Decret. Greg. IX*; lib. II, tit. 2, cap. 10. — Cap. *Pastoralis*; inter *Decret. Clem. I*; lib. II, tit. 11, §. ult.) Les plus célèbres jurisconsultes allemands reconnoissent également cet ancien droit, comme fondé sur la coutume de l'Empire. Voyez, entre autres, Ludolph. Bebenburgius, *De Juribus Regni et Imp.* cap. 8, p. 100 et 102. (*Edit. Basil.* 1568, *in-8°*.) — Pirhing, *In Lib.* II *Decret.* tit. 28, n. 98. — Reiffenstuel, *ibid.* n. 82. etc. — Leurenius, *ibid.* n. 1070.

sur la coutume et le *droit public* de l'Empire. Ce motif est clairement énoncé par Jean XXII, comme le principal fondement du pouvoir qu'il s'attribue sur l'Empire ; tandis que le motif tiré du *droit divin*, est énoncé en passant, dans une phrase incidente, et comme un *motif purement secondaire*, à l'appui du *motif principal*. Ce langage du Pape suppose, il est vrai, que l'*opinion théologique du droit divin* étoit alors très-accréditée: mais il est constant, que cette opinion n'est pas invoquée par Jean XXII, comme *le motif principal* du pouvoir qu'il s'attribue sur l'Empire. Plusieurs autres constitutions du même Pontife, supposent clairement, que le *droit public de l'Empire* étoit, à ses yeux, le principal fondement de ce pouvoir. C'est ce qu'on remarque en particulier dans les sentences d'excommunication et de déposition qu'il publia en 1323 et 1324 contre Louis de Bavière; il se fonde uniquement, dans ces actes, sur le *droit public de l'Empire*, sans faire aucune mention du *droit divin* (1).

74. — 5º Plusieurs décrets des conciles généraux de Constance et de Bâle, décernent des peines temporelles contre les hérétiques, les schismatiques, et les fauteurs de l'hérésie ou du schisme, jusqu'à les priver, en certains cas, *de leurs biens et de leurs dignités, même impériale et royale* (2). Ces peines sont décernées, non-seulement contre tous ceux qui mettroient obstacle aux opérations des conciles dont il s'agit, pour l'extirpation du schisme qui affligeoit alors l'Eglise (3); mais encore contre les partisans et les fauteurs des schismes à venir (4), contre les partisans et les fauteurs des erreurs de Wiclef et de Jean Hus (5).

Ces décrets ne peuvent offrir aucune difficulté, après les observations que nous avons faites, sur ceux du troisième et du quatrième conciles de Latran (6). Dans les décrets de Constance et de Bâle, comme dans ceux de Latran, les évêques ne s'attribuent pas le pouvoir de décerner les peines temporelles, *de leur propre autorité*; ils ne le font qu'*avec le consentement exprès ou tacite des princes chrétiens*, qui assistoient à ces conciles, en personne ou par leurs ambassadeurs. Les conciles de Constance et de Bâle pouvoient d'autant plus facilement présumer le consentement des princes chrétiens, pour les décrets dont il s'agit, qu'ils se bornoient à confirmer et à renouveler les peines temporelles, attachées depuis long-temps à l'hérésie et à l'excommunication, par l'usage et la législation universelle de l'Europe catholique. Aussi ne voyons-nous, de la part des princes, aucune réclamation contre les décrets de Constance et de Bâle, en matière temporelle, soit pendant la tenue de ces conciles, soit depuis leur conclusion.

75. — 6º Un décret du concile de Trente, dans sa vingt-cinquième session, décerne des peines temporelles contre les duellistes et leurs fauteurs (7). Voici les termes de ce décret : « L'empereur, les rois, les ducs, les princes, » les marquis, les comtes, et tous les seigneurs » temporels qui permettront le duel sur leurs » terres, sont, par ce seul fait, excommuniés, » et privés de la juridiction et du domaine de » la ville, château ou lieu, dans lequel ou au- » près duquel ils auront permis le duel, *s'ils* » *tiennent ces lieux de l'Eglise;* et si ce sont des » fiefs, ils appartiendront, dès ce moment, aux » seigneurs directs..... Quant à ceux qui se se- » ront battus, aussi bien que leurs parrains, ils » encourront à la fois l'excommunication, la » confiscation de tous leurs biens, et l'infamie » perpétuelle (8). »

Pour prévenir toutes les difficultés auxquelles ce décret peut donner lieu, il suffit de remarquer, 1º qu'il ne prive pas les princes fauteurs du duel, de tous leurs domaines et de toute leur juridiction temporelle, mais seulement du domaine et de la juridiction qu'*ils tiennent de l'Eglise*. Ce décret ne suppose donc pas que l'Eglise ait, *de droit divin*, quelque *juridiction directe ou indirecte sur le temporel des princes;* mais seulement qu'elle a pu acquérir, avec le temps, des domaines et une juridiction temporelle; ce qu'on ne peut raisonnablement contester. Il faut remarquer, en second lieu, que les peines temporelles, portées indistinctement, par ce décret, contre tous les duellistes et leurs parrains, ne sont décernées que dans la supposition du consentement donné

(1) Raynaldi; anno 1323; n. 30; anno 1324; n. 21. — Fleury, *Hist. Eccl.* tom. XIX, liv. XCIII, n. 4 et 12. — Maimbourg, *ubi suprà*; année 1323.

(2) On peut consulter, au sujet de ces décrets, Bossuet, *Defens. Declar.* lib. IV, cap. 10. — Tournely, *De Ecclesiâ*; tom. II, pag. 459, etc.—De la Hogue, *De Ecclesiâ*; pag. 275, etc.—Pey, *De l'Autorité des deux Puissances*; tom. I, p. 106, 117, etc.— Bianchi, *Della Potesta e della Politia della Chiesa*; tom, I, lib. I, § 12 et 19.

(3) *Concil. Constant.* sess. 14 et 17. (Labbe, *Concil.* tom. XII, pag. 115 et 161.) — *Concil. Basil.* sess. 9. (*Ibid.* pag. 501.)

(4) *Concil. Constant.* sess. 39. (pag. 240, etc.)

(5) *Concil. Const.* sess. 45; *Bulla Martini V contra errores Wiclefi et Joan. Hus.* (pag. 270, etc.)

(6) Ci-dessus, pag. 386 et 421.

(7) Bossuet, *Defensio Declar.* lib. IV, cap. 11. Voyez aussi les auteurs cités dans la note 2 de la col. précédente.

(8) *Concil. Trid.* sess. 25; *De Reform.* cap. 19. (*Concil.* tom. XIV, pag. 916.)

à ce décret par les souverains. On sait, en effet, que ce décret, quoique reconnu dans plusieurs Etats catholiques, ne l'a pas été en France et dans quelques autres Etats, et que le saint-siége n'a jamais gêné, sur ce point, la liberté de nos rois. Cette conduite du saint-siége montre clairement, que l'Eglise ne prétend point envahir les droits des souverains, ni faire des lois, en matière temporelle, sans leur consentement.

76. — Nous ne pousserons pas plus loin l'examen des faits qui peuvent offrir quelque difficulté, en cette matière; il suffit à notre but, d'avoir expliqué les principaux, et d'avoir mis le lecteur sur la voie, pour l'explication des autres. Nous ajouterons seulement, que la plupart des témoignages et des faits qu'on peut opposer à notre sentiment, s'expliquent sans peine, indépendamment de l'*opinion théologique du droit divin*; les uns, par le *droit public* de l'Europe au moyen âge; les autres, par les *droits de suzeraineté* du saint-siége sur plusieurs Etats; d'autres enfin, par un *simple arbitrage du Pape*, entre les princes qui lui soumettoient leurs différends; ou par son *pouvoir directif*, dans le sens où nous l'avons expliqué. On peut voir l'application que nous avons faite ailleurs de ces principes, à plusieurs actes émanés de l'autorité du saint-siége, en cette matière (1).

Mais ce que nous devons surtout remarquer, en terminant cette discussion, c'est que si l'on ne peut, sans injustice, reprocher aux Papes et aux conciles du moyen âge, d'avoir considéré l'opinion théologique du *droit divin*, comme le principal fondement du pouvoir qu'ils s'attribuoient sur les souverains, il seroit encore plus injuste de prétendre, qu'ils aient érigé cette opinion en *dogme de foi*. Nous pouvons avec confiance, défier les ennemis de l'Eglise, d'établir cette prétention, par aucun témoignage authentique; et les détails dans lesquels nous sommes entré, sur les principaux décrets des Papes et des conciles, en cette matière, montrent clairement la fausseté de cette supposition. La déposition de l'empereur Henri IV, et celle de Frédéric II, qui sont les actes les plus remarquables en ce genre, sont des *faits humains*, et non *des décrets de foi*. Les motifs allégués par les souverains Pontifes, à l'appui de leurs sentences, sont des raisonnemens plus ou moins sujets à contestation, et que les Papes eux-mêmes n'ont jamais donnés comme des *dogmes de foi* (2). La constitution de Boniface VIII, *Unam sanctam*, qui semble porter plus loin qu'aucune autre le pouvoir du saint-siége, en matière temporelle, se borne à décider un point qui n'est contesté par aucun catholique, savoir : *que tous les hommes doivent être soumis au souverain Pontife, de nécessité de salut*; mais elle ne définit point, qu'on doive lui être soumis, *même sur les matières temporelles* (3). Aussi est-il généralement reconnu, même par les théologiens ultramontains, que le sentiment qui attribue à l'Eglise et au souverain Pontife *une juridiction au moins indirecte sur les choses temporelles*, n'a jamais été regardé dans l'Eglise comme un *dogme de foi*; et qu'il a toujours été permis de disputer là-dessus, comme sur une *simple opinion*, abandonnée à la liberté des écoles (4).

77. — Quatrième proposition.

Les maximes du moyen âge, qui attribuoient au Pape et au concile un si grand pouvoir sur les souverains, dans l'ordre temporel, n'ont pas eu, à beaucoup près, tous les inconvénients qu'on a quelquefois supposés; et les inconvénients qu'elles ont pu avoir, ont été bien compensés, par les avantages que la société a retirés de ce pouvoir (5).

78. — On a beaucoup parlé, depuis deux siècles, des inconvéniens de cette prodigieuse autorité que les maximes du moyen âge attribuoient à l'Eglise et au souverain Pontife, dans l'ordre temporel. On a prétendu, que ces maximes avoient été une source féconde de désordres; qu'elles avoient favorisé l'ambition et les prétentions excessives des Papes, affaibli parmi les peuples le respect dû aux souverains, et occasionné entre les deux puissances, cette lutte violente et opiniâtre, dont les suites ont été si funestes au bien de la religion et au repos des Etats (6). Nous sommes bien éloigné de

(1) *Pouvoir du Pape*; *ubi supra*; n. 203, 205, 221, etc.

(2) Les théologiens enseignent communément, que les raisons employées, même dans les conciles œcuméniques, pour établir un *dogme de foi catholique*, n'appartiennent pas toujours à la foi, parce que les conciles ne les proposent pas toujours comme telles. Voyez de la Hogue, *De Ecclesiâ*; pag. 219. — S. Pont. Greg. XVI, *Il Trionfo della S. Sede et della Chiesa*; cap. 24. — Carrière, *De Matrimonio*; tom. I, n. 582. — Cette matière est expliquée plus à fond, dans l'ouvrage de Montagne, *De Censuris seu Notis theologicis*; art. 1 (ad calcem *Prælect. theol. de Opere sex dierum.*)

(3) Voyez ci-dessus, la note 9e de la page 423.

(4) Voyez, à l'appui de ces observations, l'*Histoire littéraire de Fénelon*; 4e partie, art. 2, § 1. — Bossuet, *Defensio Declar.* lib. I, sect. 1, cap. 11; lib. III, cap. 1, 5. *et alibi passim*, p. 13, 46, 248, 571, 589, etc. — Mamachi, *Origines et Antiquitates Ecclesiast.* tom. IV, pag. 244. — Pey, *De l'Autorité des deux Puissances*; tom. I, pag. 114, etc. — Fleury, *Hist. Eccl.* t. XIX, liv. XC, n. 18.

(5) *Pouv. du Pape*, 2e part. chap. 1.

(6) L'*Hist. Eccles.* de Fleury a beaucoup contribué à répandre ces préjugés, surtout parmi les magistrats, qui invoquent souvent son autorité, sur ce point. Voyez Fleury, *Hist. Eccles.*

prétendre, que les maximes dont il s'agit, n'aient eu aucun inconvénient; tel est, ici-bas, le sort des meilleures institutions, qu'elles deviennent presque toujours l'occasion ou le prétexte de bien des abus. Mais nous croyons pouvoir avancer avec confiance, que ceux dont il est ici question, ont été visiblement exagérés, par un grand nombre d'auteurs modernes; et qu'ils ont été bien compensés, par les avantages que la religion et la société ont retirés du pouvoir extraordinaire, dont les Papes et les conciles ont été si long-temps investis.

79. — Le développement de ces assertions, que nous croyons avoir solidement établies ailleurs (1), nous conduiroit beaucoup trop loin. Il nous suffit de remarquer ici, que les grands avantages du pouvoir dont nous parlons, pour le maintien de la religion, des mœurs, et de la tranquillité publiques, ont été généralement reconnus, dans le dernier siècle, et même de nos jours, par les auteurs les moins suspects de partialité en faveur de l'Eglise et du saint-siége. « L'intérêt du genre humain, dit Voltaire, » demande un frein qui retienne les souve- » rains, et qui mette à couvert la vie des peu- » ples. Ce frein de la religion auroit pu être, » par une convention universelle, dans les » mains des Papes. Ces premiers pontifes, en » ne se mêlant des querelles temporelles que » pour les apaiser, en avertissant les rois et les » peuples de leurs devoirs, en reprenant leurs » crimes, en réservant les excommunications » pour les grands attentats, auroient toujours » été regardés comme des images de *Dieu* sur la » terre (2). » « Je ne crois pas, dit le comte de » Maistre, après avoir cité ce passage, que jamais » on ait mieux raisonné en faveur des Papes..... » Ce *frein* si nécessaire aux peuples, se trouva, » et ne pouvoit se trouver, que dans l'autorité » des Papes..... Il s'y trouva, non par une » convention expresse des peuples, qui est im- » possible, mais par une convention tacite et » universelle, avouée par les princes comme » par les sujets, et qui a produit des avantages » incalculables (3). »

80. — Ces grands avantages sont expressément reconnus par un des écrivains de nos jours, qui ont censuré avec plus d'amertume la conduite des Papes du moyen âge à l'égard des souverains. « Dans le temps des croisades, » dit M. Ferrand, leur puissance étoit grande; » et dans ce temps, leurs anathêmes, leurs in- » terdits étoient respectés, étoient redoutés. » Celui qui auroit été peut-être, par inclination, » disposé à troubler les Etats d'un souverain » occupé dans une croisade, savoit qu'il s'ex- » posoit à une excommunication, qui pouvoit » lui faire perdre les siens. Cette idée d'ailleurs » étoit généralement répandue et adoptée; et il » n'auroit pas trouvé de coopérateurs, parmi » ceux mêmes qui, dans un autre temps, au- » roient secondé ses projets (4). »

Un auteur protestant du dernier siècle, s'exprime encore plus fortement, sur ce point, dans un ouvrage qui lui a mérité un rang distingué, parmi les historiens et les publicistes : « Dans le moyen âge, dit M. Ancillon, où il » n'y avoit point d'ordre social, la papauté seule » sauva peut-être l'Europe d'une entière bar- » barie; elle créa des rapports entre les nations » les plus éloignées; elle fut un centre commun, » un point de ralliement pour les Etats isolés... » Ce fut un tribunal suprême, élevé au milieu » de l'anarchie universelle, et dont les arrêts » furent quelquefois aussi respectables que res- » pectés : elle prévint et arrêta le despotisme » des empereurs, remplaça le défaut d'équi- » libre, et diminua les inconvéniens du régime » féodal (5). »

« Le pouvoir papal, dit un écrivain plus » récent, de la même communion, en dispo- » sant des couronnes, empêchoit le despotisme » de devenir atroce. Aussi, dans ces temps de » ténèbres, ne voyons-nous aucun exemple de » tyrannie comparable à celle de Domitien à » Rome : un Tibère étoit impossible; Rome l'eût » écrasé. Les grands despotismes arrivent, quand » les rois se persuadent qu'il n'y a rien au-des- » sus d'eux; c'est alors que l'ivresse d'un pouvoir » illimité enfante les plus atroces forfaits (6). »

81. — Ces avantages incontestables du pouvoir temporel des Papes, au moyen âge, nous

tom. XIII; 3e *Discours*; n. 9, 10 et 18; tom. XVII; 5e *Discours*; n. 12; tom. XIX; 7e *Discours*; n. 5, *et alibi passim*.—De Hericourt, *Lois Eclésiast. de France*; 4e partie; édit. de 1771; pag. 185, etc. — Ferrand, *Esprit de l'histoire*; lettres 35, 41, 42, etc. — *Annales du moyen âge*; tom. IV, pag. 225; tom. V, pag. 402-464; *et alibi passim*.

(1) *Pouv. du Pape; ubi suprà.*— De Maistre, *Du Pape*; 2e et 3e parties.

(2) Voltaire, *Essai sur l'Hist. gén.* tom. II. chap. 60.

(3) De Maistre, *Du Pape*; liv. II, chap. 9, pag. 323.

(4) Ferrand, *Esprit de l'Hist.* tom. II, lettre 47, pag. 494.

(5) Ancillon, *Tableau des Révolutions du système politique de l'Europe*; tom. I, *Introduction*, pag. 133 et 157.

(6) Coquerel, *Essai sur l'Histoire du Christianisme*; pag. 75. Pour ne pas multiplier inutilement les citations, comme il seroit aisé de le faire, nous nous bornerons à indiquer, sur ce sujet, un article remarquable du *Quaterly Review*, l'un des recueils protestans les plus estimés en Angleterre; cet article est cité en partie, dans la *Vie de la Reine Blanche*, par M. Théodore Nisard; pag. 276.

autorisent sans doute à conclure, que, *politiquement parlant*, les inconvéniens qui ont pu résulter de ce pouvoir, ont été bien compensés par ses avantages, et qu'il a été, par conséquent, beaucoup plus utile que nuisible à la société. M. Raoul Rochette, un des membres les plus distingués de l'*Académie des incriptions et belles-lettres*, a été conduit aussi bien que nous, à cette conclusion, par une étude sérieuse et impartiale de l'histoire du moyen âge. Le ton de sagesse et de modération avec lequel il s'exprime sur ce sujet, devroit sans doute inspirer la même réserve, à tant d'écrivains de nos jours, qui, avec beaucoup moins de connoissances et d'érudition, se permettent des jugemens si hardis et si tranchans sur cette matière. « C'est un fait, dit-il, qui résultera de » mes recherches, et que je crois pouvoir pro- » clamer d'avance hautement, que, pendant la » longue durée du moyen âge, l'influence des » Papes fut généralement plus utile que funeste » à l'Europe; et que, tout pesé dans une exacte » balance, la société dut plus de vertus et de » bienfaits à la puissance pontificale, qu'elle » n'en reçut de vices et de malheurs. Mais afin » de rendre cette proposition vraisemblable, » même aux esprits les plus prévenus, je me » hâte d'ajouter, qu'il falloit un état de civilisa- » tion, ou si l'on veut de barbarie, précisément » semblable à celui du moyen âge, pour que » l'autorité des Papes obtînt des résultats aussi » favorables (1). »

82. — De pareils témoignages suffisent, à ce qu'il nous semble, pour autoriser, aux yeux d'un lecteur judicieux et impartial, ces réflexions du comte de Maistre : « Les fautes des » Papes, infiniment exagérées, ou mal repré- » sentées, et qui ont tourné, en général, au » profit des hommes, ne sont d'ailleurs que » l'alliage humain, inséparable de toute *mixtion* » temporelle; et quand on a tout bien examiné » et pesé, dans les balances de la plus froide et » de la plus impartiale philosophie, il reste » démontré, *que les Papes furent les insti-* » *tuteurs, les tuteurs, les sauveurs, et les véri-* » *tables génies constituans de l'Europe* (2)....... » Il ne s'agit pas, au reste, de savoir si les » Papes ont été des hommes, et s'ils ne se sont » jamais trompés: mais s'il y a eu, compen- » sation faite, sur le trône qu'ils ont occupé, » plus de sagesse, plus de science, plus de » vertu que sur tout autre; or, sur ce point, le » doute même n'est pas permis (3). »

83. — Conclusion et résumé de cet éclaircissement.

L'exposition que nous avons faite, dans cet *Eclaircissement*, de l'origine et des fondemens du pouvoir exercé par les Papes et les conciles sur les souverains, au moyen âge, suffit, à ce que nous croyons, pour mettre un lecteur impartial à portée de former son jugement, sur l'importante question que nous nous proposions d'éclaircir. Il résulte clairement, ce semble, de notre discussion, que le pouvoir dont il s'agit, ne peut sans injustice, être considéré comme une usurpation, fondée sur l'ignorance du moyen âge; mais qu'il a eu, dès le principe, les fondemens les plus légitimes, comme il a eu, dans la pratique, les plus heureux résultats.

Les conséquences qui résultent de ces faits, sont aussi importantes en elles-mêmes, qu'elles sont faciles à saisir. Il ne s'agit pas ici d'examiner les causes qui ont insensiblement ébranlé, affaibli, et même entièrement anéanti cette prodigieuse autorité, dont l'Eglise et son chef visible ont été si long-temps investis; à plus forte raison, ne s'agit-il point d'appliquer à l'état présent de la société, une ancienne jurisprudence, tombée depuis long-temps en désuétude, et repoussée aujourd'hui plus que jamais, par l'esprit du siècle. Il s'agit uniquement de savoir, ce qu'il faut penser de la sévérité avec laquelle on a si souvent jugé, dans ces derniers temps, la conduite des Papes et des conciles du moyen âge, à l'égard des souverains. L'examen attentif et impartial de l'histoire, nous autorise à dire que cette conduite est pleinement justifiée, non-seulement par la situation et les besoins de la société à cette époque, mais encore par les maximes de *Droit public* alors en vigueur, et qui faisoient comme le *Droit commun de l'Europe catholique*. Malgré les difficultés que présente nécessairement une matière depuis long-temps obscurcie, par les plus fâcheuses préventions et par les préjugés les plus contraires, nous croyons que l'ensemble de nos preuves et de nos explications, mérite l'assentiment de tout lecteur exempt de prévention; à plus forte raison, est-il suffisant pour le prémunir contre une foule de déclamations, répandues çà et là dans les auteurs modernes, et visiblement inspirées par la passion et l'es-

(1) Raoul Rochette, *Discours sur les heureux effets de la Puissance pontificale au moyen âge*; Paris, 1818, in-8°, pag. 40. Remarquez aussi les pag. 15, 28-80. Voyez le compte rendu de ce *Discours*, dans *L'Ami de la Religion*; tome xv, pag. 273.

(2) De Maistre. *Du Pape*; liv. III. *Conclusion*; pag. 154 etc.

(3) De Maistre, *Ibid.* liv. II, chap. 9, page 332.

prit de parti. La plupart de ces déclamations supposent, ou que les Papes et les conciles n'avoient alors aucun droit de juger les souverains, en matière temporelle; ou que ce droit n'avoit pas eu, dans le principe, un fondement légitime; ou que l'exercice de ce droit a été funeste à la société. Il résulte au contraire, de notre discussion et de nos preuves, que le droit de juger les souverains, en matière temporelle, étoit alors conféré à l'Eglise et au Pape, par des *maximes de droit public* universellement reconnues; que ce droit avoit eu, dès le principe, les fondemens les plus légitimes; enfin que l'exercice de ce droit, malgré les inconvéniens qui ont pu quelquefois en résulter, a été généralement avantageux à la société.

Les développemens que nous avons présentés, sur cette matière, peuvent également servir à expliquer, comment des déclamations si injustes et si mal fondées, ont pu être si facilement adoptées, non-seulement par des ennemis déclarés de l'Eglise et du saint-siége, mais encore par un certain nombre d'écrivains catholiques. Le pouvoir exercé par les Papes et les conciles sur les souverains, au moyen âge, quoique généralement regardé comme légitime par les contemporains, ne pouvoit manquer d'être blâmé, avec plus ou moins d'amertume, par un petit nombre de personnes, intéressées à soutenir la cause des princes qui avoient encouru les anathêmes de l'Eglise. Ces réclamations, d'abord peu nombreuses, et presque étouffées par l'opinion générale, furent depuis reproduites, à diverses époques, par des hommes passionnés, qui avoient un intérêt manifeste à combattre le saint-siége, et à flétrir la mémoire de ses plus illustres Pontifes. De là, les déclamations violentes d'une foule d'écrivains protestans et incrédules, contre les Papes et le conciles du moyen âge; déclamations répétées, avec plus ou moins de légèreté, par des catholiques peu instruits, quelquefois même par des écrivains recommandables, à certaines époques où les meilleurs esprits sont entraînés, sans le vouloir, par le mouvement de leur siècle, ou par de funestes préjugés. C'est ce qu'on vit particulièrement en France, pendant les contestations si longues et si animées, qui s'élevèrent, à la fin du treizième siècle, entre Boniface VIII et Philippe le Bel; et à la fin du dix-septième, entre Louis XIV et Innocent XI. Les auteurs même les plus favorables à la France, conviennent que le gouvernement étoit alors extrêmement aigri contre la cour de Rome; que plusieurs prélats d'un grand crédit, partageoient cette fâcheuse disposition; et que l'autorité de ces prélats, jointe à l'ascendant du roi et de ses ministres, répandoit de tous côtés, contre le saint-siége, un esprit d'opposition, et même d'irritation, dont les personnes sages et prévoyantes ne pouvoient s'empêcher de craindre les suites (1). On remarque des traces sensibles de ce mouvement général et de cette dangereuse impulsion, dans les écrits mêmes de plusieurs auteurs, aussi distingués par la solidité de leur esprit, que par leur attachement à l'Eglise et au saint-siége. La *Défense de la Déclaration de* 1682, par Bossuet, les *Discours* et l'*Histoire Ecclésiastique* de Fleury, fournissent, à cet égard, des exemples frappants (2). On sait avec quelle sévérité les Papes du moyen âge, principalement Grégoire VII et ses successeurs, sont jugés par ces écrivains célèbres, dont l'autorité en a depuis entraîné tant d'autres; mais les circonstances mêmes dans lesquelles ils ont composé leurs ouvrages, nous avertissent assez, qu'en suivant des guides, d'ailleurs si estimables et si éclairés, on doit se tenir en garde contre l'influence fâcheuse que ces circonstances ont dû naturellement avoir, sur leurs jugemens et sur leurs opinions.

(1) Voyez les observations que nous avons faites plus haut (page 424), sur les démêlés de Boniface VIII et de Philippe le Bel. Pour ce qui regarde les contestations relatives à l'*affaire de la Régale*, sous le règne de Louis XIV, voyez l'*Histoire de Bossuet,* tom. II, liv. VI, n. 6, pag, 124, etc.—*Nouveaux Opuscules de Fleury*; 2e édition, pag. 208, etc. — *L'Ami de la Religion*; tom. XXVI, pag. 33, etc.—D'Avrigny, *Mémoires chron. et dogm.*; tom. III, années 1681 et 1682.

(2) *Histoire de Bossuet*, *Pièces justificatives* du liv. VI, n. 1. Remarquez, en particulier, les pag. 393, 394, 418, 419, etc. Remarquez aussi les passages suivans de la *Défense de la Déclaration*; liv. I, sect. 1, cap. 7; liv. III, cap. 2, 9, 10, *et alibi passim.* — Sur les *Discours* et *l'Histoire Ecclésiastique de Fleury*, voyez *L'Ami de la Religion*; tom. XXII, pag. 241, 353, etc.— Marchetti, *Critique de l'Histoire Ecclésiastique* de Fleury, 2 vol. in-8o. — Muzzarelli, *Remarques sur l'Histoire Ecclésiastique de Fleury*.

FIN DE L'HISTOIRE LITTÉRAIRE DE FÉNELON.

ŒUVRES

DE FÉNELON.

OEUVRES DE FÉNELON.

PREMIÈRE CLASSE.

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

SECTION PREMIÈRE. — OUVRAGES PHILOSOPHIQUES.

TRAITÉ

DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU.

PREMIÈRE PARTIE.

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU,

TIRÉE DU SPECTACLE DE LA NATURE ET DE LA CONNOISSANCE DE L'HOMME.

CHAPITRE PREMIER.

Preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'aspect général de l'univers.

1. Les preuves métaphysiques ne sont pas à la portée de tout le monde. — 2. Les preuves physiques sont à la portée de tous les hommes. — 3. Pourquoi si peu de personnes y font attention. — 4. Toute la nature montre l'existence de son auteur. — 5. Comparaisons à l'appui de cette doctrine. Première comparaison tirée de l'*Iliade*. — 6. Seconde comparaison, tirée du son des instrumens. — 7. Troisième comparaison, tirée d'une statue. — 8. Quatrième comparaison, tirée d'un tableau.

1. — Je ne puis ouvrir les yeux sans admirer l'art qui éclate dans toute la nature : le moindre coup d'œil suffit pour apercevoir la main qui fait tout. Que les hommes accoutumés à méditer les vérités abstraites, et à remonter aux premiers principes, connoissent la Divinité par son idée ; c'est un chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude, et inaccessible au commun des hommes qui dépendent de leur imagination. C'est une démonstration si simple, qu'elle échappe par sa simplicité aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles. Plus cette voie de trouver le premier Etre est parfaite, moins il y a d'esprits capables de la suivre.

2. — Mais il y a une autre voie moins parfaite, et qui est proportionnée aux hommes les plus médiocres. Les hommes les moins exercés au raisonnement, et les plus attachés aux préjugés sensibles, peuvent d'un seul regard dé-

couvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages. La sagesse et la puissance qu'il a marquées dans tout ce qu'il a fait, le font voir comme dans un miroir à ceux qui ne peuvent le contempler dans sa propre idée. C'est une philosophie sensible et populaire, dont tout homme sans passion et sans préjugés est capable [1].

3. — Si un grand nombre d'hommes d'un esprit subtil et pénétrant n'ont pas trouvé Dieu par ce coup d'œil jeté sur toute la nature, il ne faut pas s'en étonner : les passions qui les ont agités leur ont donné des distractions continuelles, ou bien les faux préjugés qui naissent des passions ont fermé leurs yeux à ce grand spectacle. Un homme passionné pour une grande affaire, qui emporteroit toute l'application de son esprit, passeroit plusieurs jours dans une chambre en négociation pour ses intérêts, sans regarder ni les porportions de la chambre, ni les ornemens de la cheminée, ni les tableaux qui seroient autour de lui : tous ces objets seroient sans cesse devant ses yeux, et aucun d'eux ne feroit impression sur lui.

Ainsi vivent les hommes. Tout leur présente Dieu, et ils ne le voient nulle part. Il étoit dans le monde, et le monde a été fait par lui : et cependant le monde ne l'a point connu [2]. Ils passent leur vie sans avoir aperçu cette représentation si sensible de la Divinité : tant la fascination du monde obscurcit leurs yeux [3]. Souvent même ils ne veulent pas les ouvrir, et ils affectent de les tenir fermés, de peur de trouver celui qu'ils ne cherchent pas. Enfin ce qui devroit le plus servir à leur ouvrir les yeux ne sert qu'à les leur fermer davantage, je veux dire la constance et la régularité des mouvemens que la suprême Sagesse a mis dans l'univers.

Saint Augustin dit que ces merveilles se sont avilies par leur répétition continuelle [4]. Cicéron parle précisément de même. A force de voir tous les jours les mêmes choses, l'esprit s'y accoutume aussi bien que les yeux : il n'admire ni n'ose se mettre en aucune manière en peine de chercher la cause des effets qu'il voit toujours arriver de la même sorte ; comme si c'étoit la nouveauté, et non pas la grandeur de la chose même, qui dût nous porter à faire cette recherche [1].

4. — Mais enfin toute la nature montre l'art infini de son auteur. Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise : c'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi. Le hasard est tout au contraire une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or je soutiens que l'univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit des causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. C'est ici qu'il est bon de rappeler les célèbres comparaisons des anciens.

5. — Qui croira que l'Iliade d'Homère, ce poème si parfait, n'ait jamais été composé par un effort de génie d'un grand poète ; et que les caractères de l'alphabet ayant été jetés en confusion, un coup de pur hasard, comme un coup de dés, ait rassemblé toutes les lettres précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire dans des vers pleins d'harmonie et de variété tant de grands événemens, pour les placer et pour les lier si bien tous ensemble, pour peindre chaque objet avec tout ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant ; enfin pour faire parler chaque personne selon son caractère, d'une manière si naïve et si passionnée? Qu'on raisonne et qu'on subtilise tant qu'on voudra, jamais on ne persuadera à un homme sensé, que l'Iliade n'ait point d'autre auteur que le hasard. Cicéron en disoit autant des Annales d'Ennius ; et il ajoutoit que le hasard ne feroit jamais un seul vers, bien loin de faire tout un poème [2]. Pourquoi donc cet homme sensé croiroit-il de l'univers, sans doute encore plus merveilleux que l'Iliade, ce que son bon sens ne lui permettra jamais de croire de ce poème ? Mais passons à une autre comparaison, qui est de saint Grégoire de Nazianze [3].

6. — Si nous entendions dans une chambre, derrière un rideau, un instrument doux et harmonieux, croirions-nous que le hasard, sans aucune main d'homme, pût avoir formé

[1] Humana autem anima rationalis est, quæ mortalibus vinculis peccati pœnâ tenebatur, ad hoc deminutionis redacta, ut per conjecturas rerum visibilium ad intelligenda invisibilia niteretur. Aug. *de lib Arb.* lib. III, cap. X, n. 30.

[2] In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. *Joan.* I. 10.

[3] Fascinatio nugacitatis obscurat bona. *Sap.* IV, 12.

[4] Assiduitate viluerunt. *Tract.* XXIV, *in Joan.* n. 1.

[1] Sed assiduitate quotidianâ, et consuetudine oculorum, assuescunt animi ; neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas semper vident : perinde quasi novitas nos magis, quàm magnitudo rerum, debeat ad exquirendas causas excitare. Cic. *de Nat. Deor.* lib. II, n. 38.

[2] *De Nat. Deor.* lib. II, n. 37. — [3] *Orat.* XXXVIII, ol. XXXIV, n. 6 ; edit. Ben.

cet instrument? dirions-nous que les cordes d'un violon seroient venues d'elles-mêmes se ranger et se tendre sur un bois dont les pièces se seroient collées ensemble pour former une cavité avec des ouvertures régulières? soutiendrions-nous que l'archet, formé sans art, seroit poussé par le vent pour toucher chaque corde si diversement et avec tant de justesse? Quel esprit raisonnable pourroit douter sérieusement si une main d'homme toucheroit cet instrument avec tant d'harmonie? ne s'écrieroit-il pas d'abord sans examen, qu'une main savante le toucheroit? Ne nous lassons point de faire sentir la même vérité, par des raisons palpables.

7. — Qui trouveroit dans une île déserte et inconnue à tous les hommes une belle statue de marbre, diroit aussitôt : Sans doute, il y a eu ici autrefois des hommes; je reconnois la main d'un habile sculpteur; j'admire avec quelle délicatesse il a su proportionner tous les membres de ce corps, pour leur donner tant de beauté, de grâce, de majesté, de vie, de tendresse, de mouvement et d'action.

Que répondroit cet homme, si quelqu'un s'avisoit de lui dire : Non; un sculpteur ne fit jamais cette statue? Elle est faite, il est vrai, selon le goût le plus exquis, et dans les règles de la perfection; mais c'est le hasard tout seul qui l'a faite. Parmi tant de morceaux de marbre, il y en a eu un qui s'est formé ainsi de lui-même dans la carrière. Les pluies et les vents l'ont détaché de la montagne; un orage très-violent l'a jeté tout droit sur ce piédestal, qui s'étoit préparé de lui-même dans cette place. C'est un Apollon parfait comme celui du Belvédère : c'est une Vénus qui égale celle de Médicis : c'est un Hercule qui ressemble à celui de Farnèse. Vous croiriez, il est vrai, que cette figure marche, qu'elle vit, qu'elle pense, et qu'elle va parler : mais elle ne doit rien à l'art; et c'est un coup aveugle du hasard, qui l'a si bien finie et placée.

8. — Si on avoit devant les yeux un beau tableau qui représentât, par exemple, le passage de la mer Rouge, avec Moïse, à la voix duquel les eaux se fendent, et s'élèvent comme deux murs, pour faire passer les Israélites à pied sec au travers des abîmes; on verroit d'un côté cette multitude innombrable de peuples pleins de confiance et de joie, levant les mains au ciel; de l'autre côté on apercevroit Pharaon avec les Egyptiens, pleins de trouble et d'effroi à la vue des vagues qui se rassembleroient pour les engloutir. En vérité, où seroit l'homme qui osât dire qu'une servante barbouillant au hasard cette toile avec un balai, les couleurs se seroient rangées d'elles-mêmes pour former ce vif coloris, ces attitudes si variées, ces airs de tête si passionnés, cette belle ordonnance de figures en si grand nombre sans confusion, ces accommodemens de draperie, ces distributions de lumière, ces dégradations de couleurs, cette exacte perspective, enfin tout ce que le plus beau génie d'un peintre peut rassembler?

Encore s'il n'étoit question que d'un peu d'écume à la bouche d'un cheval, j'avoue, suivant l'histoire qu'on en raconte, et que je suppose sans l'examiner, qu'un coup de pinceau jeté de dépit par le peintre pourroit une seule fois dans la suite des siècles la bien représenter. Mais au moins le peintre avoit-il déjà choisi avec dessein les couleurs les plus propres à représenter cette écume pour les préparer au bout du pinceau. Ainsi ce n'est qu'un peu de hasard qui a achevé ce que l'art avoit déjà commencé. De plus, cet ouvrage de l'art et du hasard tout ensemble n'étoit qu'un peu d'écume, objet confus, et propre à faire honneur à un coup de hasard; objet informe, qui ne demande qu'un peu de couleur blanchâtre échappée au pinceau, sans aucune figure précise, ni aucune correction de dessin. Quelle comparaison de cette écume avec tout un dessin d'histoire suivie, où l'imagination la plus féconde, et le génie le plus hardi, étant soutenus par la science des règles, suffisent à peine pour exécuter ce qui compose un tableau excellent?

Je ne puis me résoudre à quitter ces exemples, sans prier le lecteur de remarquer que les hommes les plus sensés ont naturellement une peine extrême à croire que les bêtes n'aient aucune connoissance, et qu'elles soient de pures machines. D'où vient cette répugnance invincible en tant de bons esprits? C'est qu'ils supposent avec raison, que des mouvemens si justes, et d'une si parfaite mécanique, ne peuvent se faire sans quelque industrie, et que la matière seule, sans art, ne peut faire ce qui marque tant de connoissance. On voit par là que la raison la plus droite conclut naturellement que la matière seule ne peut, ni par les lois simples du mouvement, ni par les coups capricieux du hasard, faire des animaux qui ne soient que de pures machines. Les philosophes mêmes qui n'attribuent aucune connoissance aux animaux, ne peuvent éviter de reconnoître que ce qu'ils supposent aveugle et sans art dans ces machines, est plein de sagesse et

d'art dans le premier moteur, qui en a fait les ressorts et qui en a réglé les mouvemens. Ainsi les philosophes les plus opposés reconnoissent également que la matière et le hasard ne peuvent produire sans art tout ce qu'on voit dans les animaux.

CHAPITRE II.

Preuves de l'existence de Dieu, tirées de la considération des principales merveilles de la nature.

9. Examen particulier de la nature. — 10. Structure générale de l'univers.—11. La terre.—12. Les plantes. —13. L'eau. — 14. L'air. — 15. Le feu. — 16. Le ciel. — 17. Le soleil. — 18. Les astres. — 19. Les animaux. — 20. Arrangement admirable de tous les corps qui composent l'univers. — 21. Merveilles des infiniment petits.— 22. Structure de l'animal. —23. Son instinct. — 24. Sa nourriture. — 25. Son sommeil. — 26. Merveilles de la génération. — 27. L'instinct des bêtes, quoique fautif en certaines choses, admirable. — 28. L'instinct des animaux prouve l'existence de Dieu. — 29. Comment la philosophie ancienne expliquoit ces merveilles. — 30. L'homme. — 31. Structure du corps humain. — 32. La peau. — 33. Les veines et les artères. — 34. Les os et leur assemblage. — 35. Les organes. — 36. Les parties intérieures. — 37. Les bras, et leur usage. — 38. Le cou et la tête. — 39. Le front, et les autres parties du visage. — 40. La langue et le gosier.— 41. L'odorat, le goût et l'ouïe.— 42. Proportion du corps humain. — 43. L'ame. Elle seule entre les créatures pense et connoît. — 44. Ce qui est matière ne peut penser. — 45. L'union de l'ame et du corps : Dieu seul peut en être l'auteur. — 46. Empire de l'ame sur le corps : il est souverain. — 47. Il est en même temps aveugle. — 48. L'empire de l'ame se montre surtout par rapport aux images tracées dans le cerveau. — 49. Deux merveilles de la mémoire et du cerveau. — 50. Grandeur de l'homme. Il a l'idée de l'infini. — 51. Il ne connoît le fini que par l'idée de l'infini. — 52. Ses idées sont universelles, éternelles et immuables. — 53. Foiblesse de l'esprit de l'homme. — 54. Les idées de l'homme sont les règles immuables de son jugement. — 55. Ce que c'est que la raison.— 56. Elle est la même dans tous les hommes. — 57. La raison est en l'homme indépendante de l'homme, et au-dessus de lui. — 58. C'est la vérité primitive elle-même, qui éclaire tous les esprits. — 59. C'est par cette lumière que l'homme juge si ce qu'on lui dit est vrai ou faux. — 60. La raison supérieure qui réside dans l'homme est Dieu même. — 61-62. Nouvelles traces de la divinité en l'homme, dans la connoissance qu'il a de l'unité. — 63. La dépendance de l'homme prouve l'existence de son auteur. — 64. La bonne volonté ne peut venir que d'un être supérieur. — 65. La volonté ne peut vouloir le bien par elle-même.— 66. Liberté de l'homme. — 67. En quoi elle consiste. — 68. Conséquences de cette liberté. — 69. Caractère de la divinité dans la dépendance et l'indépendance de l'homme. — 70. Sceau de la divinité dans ses ouvrages.

9. — Après ces comparaisons, sur lesquelles je prie le lecteur de se consulter simplement soi-même sans raisonner, je crois qu'il est temps d'entrer dans le détail de la nature. Je ne prétends pas la pénétrer toute entière; qui le pourroit? Je ne prétends même entrer dans aucune discussion de physique : ces discussions supposeroient certaines connoissances approfondies, que beaucoup de gens d'esprit n'ont jamais acquises; et je ne veux leur proposer que le simple coup d'œil de la face de la nature ; je ne veux leur parler que de ce que tout le monde sait, et qui ne demande qu'un peu d'attention tranquille et sérieuse.

10. — Arrêtons-nous d'abord au grand objet qui attire nos premiers regards, je veux dire la structure générale de l'univers. Jetons les yeux sur cette terre qui nous porte ; regardons cette voûte immense des cieux qui nous couvre, ces abîmes d'air et d'eau qui nous environnent, et ces astres qui nous éclairent. Un homme qui vit sans réflexion ne pense qu'aux espaces qui sont auprès de lui ou qui ont quelque rapport à ses besoins : il ne regarde la terre entière que comme le plancher de sa chambre, et le soleil qui l'éclaire pendant le jour que comme la bougie qui l'éclaire pendant la nuit : ses pensées se renferment dans le lieu étroit qu'il habite. Au contraire, l'homme accoutumé à faire des réflexions étend ses regards plus loin, et considère avec curiosité les abîmes presque infinis dont il est environné de toutes parts. Un vaste royaume ne lui paroît alors qu'un petit coin de la terre; la terre elle-même n'est à ses yeux qu'un point dans la masse de l'univers ; et il admire de s'y voir placé sans savoir comment il y a été mis.

11. — Qui est-ce qui a suspendu ce globe de la terre qui est immobile? qui est-ce qui en a posé les fondemens? Rien n'est, ce semble, plus vil qu'elle; les plus malheureux la foulent aux pieds. Mais c'est pourtant pour la posséder qu'on donne tous les plus grands trésors. Si elle étoit plus dure, l'homme ne pourroit en ouvrir le sein pour la cultiver; si elle étoit moins dure, elle ne pourroit le porter; il s'enfonceroit partout, comme il s'enfonce dans le sable ou dans un bourbier. C'est du sein inépuisable de la terre que sort tout ce qu'il y a de plus précieux. Cette masse informe, vile et grossière, prend toutes les formes les plus diverses, et elle seule devient tour-à-tour tous les biens que nous lui demandons : cette boue si sale se transforme en mille beaux objets qui charment les yeux : en une seule année elle devient branches, boutons, feuilles, fleurs, fruits et semences, pour renouveler ses libéralités en faveur des hommes. Rien ne l'épuise. Plus on déchire ses

entrailles, plus elle est libérale. Après tant de siècles, pendant lesquels tout est sorti d'elle, elle n'est point encore usée : elle ne ressent aucune vieillesse; ses entrailles sont encore pleines des mêmes trésors. Mille générations ont passé dans son sein : tout vieillit, excepté elle seule; elle se rajeunit chaque année au printemps. Elle ne manque jamais aux hommes : mais les hommes insensés se manquent à eux-mêmes en négligeant de la cultiver; c'est par leur paresse et par leurs désordres qu'ils laissent croître les ronces et les épines en la place des vendanges et des moissons : ils se disputent un bien qu'ils laissent perdre. Les conquérans laissent en friche la terre, pour la possession de laquelle ils ont fait périr tant de milliers d'hommes, et ont passé leur vie dans une si terrible agitation. Les hommes ont devant eux des terres immenses qui sont vides et incultes; et ils renversent le genre humain pour un coin de terre si négligé.

La terre, si elle étoit bien cultivée, nourriroit cent fois plus d'hommes qu'elle n'en nourrit. L'inégalité même des terroirs, qui paroît d'abord un défaut, se tourne en ornement et en utilité. Les montagnes se sont élevées, et les vallons sont descendus en la place que le Seigneur leur a marquée. Ces diverses terres, suivant les divers aspects du soleil, ont leurs avantages. Dans ces profondes vallées on voit croître l'herbe fraîche pour nourrir les troupeaux : auprès d'elles s'ouvrent de vastes campagnes revêtues de riches moissons. Ici des coteaux s'élèvent comme un amphithéâtre, et sont couronnés de vignobles et d'arbres fruitiers : là de hautes montagnes vont porter leur front glacé jusque dans les nues, et les torrens qui en tombent sont les sources des rivières. Les rochers, qui montrent leur cime escarpée, soutiennent la terre des montagnes, comme les os du corps humain en soutiennent les chairs. Cette variété fait le charme des paysages, et en même temps elle satisfait aux divers besoins des peuples.

Il n'y a point de terroir si ingrat qui n'ait quelque propriété. Non-seulement les terres noires et fertiles, mais encore les argileuses et les graveleuses, récompensent l'homme de ses peines : les marais desséchés deviennent fertiles : les sables ne couvrent d'ordinaire que la surface de la terre; et quand le laboureur a la patience d'enfoncer, il trouve un terroir neuf qui se fertilise à mesure qu'on le remue et qu'on l'expose aux rayons du soleil. Il n'y a presque point de terre entièrement ingrate, si l'homme ne se lasse point de la remuer pour l'exposer au soleil [1], et s'il ne lui demande que ce qu'elle est propre à porter. Au milieu des pierres et des rochers on trouve d'excellens pâturages; il y a dans leurs cavités des veines de terre que les rayons du soleil pénètrent, et qui fournissent aux plantes pour nourrir les troupeaux des sucs très-savoureux. Les côtes mêmes qui paroissent les plus stériles et les plus sauvages offrent souvent des fruits délicieux, ou des remèdes très-salutaires qui manquent dans les plus fertiles pays.

D'ailleurs, c'est par un effet de la providence divine que nulle terre ne porte tout ce qui sert à la vie humaine; car le besoin invite les hommes au commerce, pour se donner mutuellement ce qui leur manque, et ce besoin est le lien naturel de la société entre les nations : autrement tous les peuples du monde seroient réduits à une seule sorte d'habits et d'alimens, rien ne les inviteroit à se connoître et à s'entrevoir.

Tout ce que la terre produit se corrompant, rentre dans son sein, et devient le germe d'une nouvelle fécondité. Ainsi elle reprend tout ce qu'elle a donné, pour le rendre encore. Ainsi la corruption des plantes, et les excrémens des animaux qu'elle nourrit, la nourrissent elle-même, et perpétuent sa fertilité. Ainsi plus elle donne, plus elle reprend; et elle ne s'épuise jamais, pourvu qu'on sache dans la culture lui rendre ce qu'elle a donné. Tout sort de son sein; tout y rentre, et rien ne s'y perd. Toutes les semences qui y retournent se multiplient. Confiez à la terre des grains de blé; en se pourrissant ils germent, et cette mère féconde vous rend avec usure plus d'épis qu'elle n'a reçu de grains. Creusez dans ses entrailles, vous y trouverez la pierre et le marbre pour les plus superbes édifices. Mais qui est-ce qui a renfermé tant de trésors dans son sein, à condition qu'ils se reproduisent sans cesse? Voyez tant de métaux précieux et utiles, tant de minéraux destinés à la commodité de l'homme.

12. — Admirez les plantes qui naissent de la terre; elles fournissent des alimens aux sains, et des remèdes aux malades. Leurs espèces et leurs vertus sont innombrables : elles ornent la terre; elles donnent de la verdure, des fleurs odoriférantes et des fruits délicieux. Voyez-vous ces vastes forêts qui paroissent aussi anciennes que le monde? Ces arbres s'enfoncent dans la terre par leurs racines, comme leurs branches s'élèvent vers le ciel; leurs racines les

[1] XENOPHON. *Œconom.*

défendent contre les vents, et vont chercher, comme par de petits tuyaux souterrains, tous les sucs destinés à la nourriture de leur tige ; la tige elle-même se revêt d'une dure écorce qui met le bois tendre à l'abri des injures de l'air; les branches distribuent en divers canaux la sève que les racines avoient réunie dans le tronc. En été ces rameaux nous protégent de leur ombre contre les rayons du soleil; en hiver ils nourrissent la flamme qui conserve en nous la chaleur naturelle. Leur bois n'est pas seulement utile pour le feu ; c'est une matière douce, quoique solide et durable, à laquelle la main de l'homme donne sans peine toutes les formes qu'il lui plaît, pour les plus grands ouvrages de l'architecture et de la navigation. De plus, les arbres fruitiers, en penchant leurs rameaux vers la terre, semblent offrir leurs fruits à l'homme. Les arbres et les plantes, en laissant tomber leurs fruits ou leurs graines, se préparent autour d'eux une nombreuse postérité. La plus foible plante, le moindre légume contient en petit volume dans une graine le germe de tout ce qui se déploie dans les plus hautes plantes, et dans les plus grands arbres. La terre, qui ne change jamais, fait tous ces changemens dans son sein.

13. — Regardons maintenant ce qu'on appelle l'eau : c'est un corps liquide, clair et transparent. D'un côté, il coule, il échappe, il s'enfuit; de l'autre, il prend toutes les formes des corps qui l'environnent, n'en ayant aucune par lui-même. Si l'eau étoit un peu plus raréfiée, elle deviendroit une espèce d'air; toute la face de la terre seroit sèche et stérile ; il n'y auroit que des animaux volatiles ; nulle espèce d'animal ne pourroit nager, nul poisson ne pourroit vivre; il n'y auroit aucun commerce par la navigation. Quelle main industrieuse a su épaissir l'eau en subtilisant l'air, et distinguer si bien ces deux espèces de corps fluides?

Si l'eau étoit un peu plus raréfiée, elle ne pourroit plus soutenir ces prodigieux édifices flottans qu'on nomme vaisseaux; les corps les moins pesans s'enfonceroient d'abord dans l'eau. Qui est-ce qui a pris le soin de choisir une si juste configuration de parties, et un degré si précis de mouvement, pour rendre l'eau si fluide, si insinuante, si propre à échapper, si incapable de toute consistance, et néanmoins si forte pour porter, et si impétueuse pour entraîner les plus pesantes masses? Elle est docile; l'homme la mène, comme un cavalier mène un cheval sur la pointe des rênes; il la distribue comme il lui plaît; il l'élève sur les montagnes escarpées, et se sert de son poids même pour lui faire faire des chutes qui la font remonter autant qu'elle est descendue. Mais l'homme qui mène les eaux avec tant d'empire est à son tour mené par elles. L'eau est une des plus grandes forces mouvantes que l'homme sache employer, pour suppléer à ce qui lui manque, dans les arts les plus nécessaires, par la petitesse et par la foiblesse de son corps.

Mais ces eaux, qui, nonobstant leur fluidité, sont des masses si pesantes, ne laissent pas de s'élever au-dessus de nos têtes, et d'y demeurer long-temps suspendues. Voyez-vous ces nuages qui volent comme sur les ailes des vents [1]? S'ils tomboient tout-à-coup par de grosses colonnes d'eaux, rapides comme des torrens, ils submergeroient et détruiroient tout dans l'endroit de leur chute, et le reste des terres demeureroit aride. Quelle main les tient dans ces réservoirs suspendus, et ne leur permet de tomber que goutte à goutte, comme si on les distilloit par un arrosoir? D'où vient qu'en certains pays chauds, où il ne pleut presque jamais, les rosées de la nuit sont si abondantes qu'elles suppléent au défaut de la pluie ; et qu'en d'autres pays, tels que les bords du Nil et du Gange, l'inondation régulière des fleuves en certaines saisons pourvoit à point nommé au besoin des peuples pour arroser les terres? Peut-on imaginer des mesures mieux prises pour rendre tous les pays fertiles?

Ainsi l'eau désaltère non-seulement les hommes, mais encore les campagnes arides ; et celui qui nous a donné ce corps fluide, l'a distribué avec soin sur la terre, comme les canaux d'un jardin. Les eaux tombent des hautes montagnes, où leurs réservoirs sont placés; elles s'assemblent en gros ruisseaux dans les vallées : les rivières serpentent dans les vastes campagnes pour les mieux arroser; elles vont enfin se précipiter dans la mer, pour en faire le centre du commerce à toutes les nations. Cet Océan, qui semble mis au milieu des terres pour en faire une éternelle séparation, est au contraire le rendez-vous de tous les peuples, qui ne pourroient aller par terre d'un bout du monde à l'autre, qu'avec des fatigues, des longueurs et des dangers incroyables. C'est par ce chemin sans traces au travers des abîmes, que l'ancien monde donne la main au nouveau, et que le nouveau prête à l'ancien tant de commodités et de richesses.

[1] Super pennas ventorum. *Ps.* CIII, 3.

Les eaux distribuées avec tant d'art font une circulation dans la terre, comme le sang circule dans le corps humain. Mais outre cette circulation perpétuelle de l'eau, il y a encore le flux et reflux de la mer. Ne cherchons point les causes de cet effet si mystérieux. Ce qui est certain, c'est que la mer vous porte et vous reporte précisément aux mêmes lieux à certaines heures. Qui est-ce qui la fait se retirer, et puis revenir sur ses pas avec tant de régularité? Un peu plus ou un peu moins de mouvement dans cette masse fluide déconcerteroit toute la nature : un peu plus de mouvement dans les eaux qui remontent, inonderoit des royaumes entiers. Qui est-ce qui a su prendre des mesures si justes dans des corps immenses? qui est-ce qui a su éviter le trop et le trop peu? Quel doigt a marqué à la mer, sur son rivage, la borne immobile qu'elle doit respecter dans la suite de tous les siècles, en lui disant : *Là vous viendrez briser l'orgueil de vos vagues*[1]?

Mais ces eaux si coulantes deviennent tout-à-coup pendant l'hiver dures comme des rochers : les sommets des hautes montagnes ont même en tout temps des glaces et des neiges, qui sont les sources des rivières, et qui abreuvant les pâturages les rendent plus fertiles. Ici les eaux sont douces pour désaltérer l'homme; là elles ont un sel qui assaisonne et rend incorruptibles nos alimens. Enfin, si je lève la tête, j'aperçois dans les nues qui volent au-dessus de moi, des espèces de mers suspendues pour tempérer l'air, pour arrêter les rayons enflammés du soleil, et pour arroser la terre quand elle est trop sèche. Quelle main a pu suspendre sur nos têtes ces grands réservoirs d'eaux! Quelle main prend soin de ne les laisser jamais tomber que par des pluies modérées?

14. — Après avoir considéré les eaux, appliquons-nous à examiner d'autres masses encore plus étendues. Voyez-vous ce qu'on nomme l'air? c'est un corps si pur, si subtil et si transparent, que les rayons des astres situés dans une distance presque infinie de nous, le percent tout entier sans peine, et en un seul instant, pour venir éclairer nos yeux. Un peu moins de subtilité dans ce corps fluide nous auroit dérobé le jour, ou ne nous auroit laissé tout au plus qu'une lumière sombre et confuse, comme quand l'air est plein de brouillards épais. Nous vivons plongés dans des abîmes d'air, comme les poissons dans des abîmes d'eau. De même que l'eau, si elle se subtilisoit, deviendroit une espèce d'air qui feroit mourir les poissons; l'air, de son côté, nous ôteroit la respiration s'il devenoit plus épais et plus humide : alors nous nous noierions dans les flots de cet air épaissi, comme un animal terrestre se noie dans la mer. Qui est-ce qui a purifié avec tant de justesse cet air que nous respirons? S'il étoit plus épais, il nous suffoqueroit comme l'eau; s'il étoit plus subtil, il n'auroit pas cette douceur qui fait une nourriture continuelle au dedans de l'homme : nous éprouverions partout ce qu'on éprouve sur le sommet des montagnes les plus hautes, où la subtilité de l'air ne fournit rien d'assez humide et d'assez nourrissant pour les poumons.

Mais quelle puissance invisible excite et apaise si soudainement les tempêtes de ce grand corps fluide? Celles de la mer n'en sont que les suites. De quel trésor sont tirés les vents qui purifient l'air, qui attiédissent les saisons brûlantes, qui tempèrent la rigueur des hivers, et qui changent en un instant la face du ciel? Sur les ailes de ces vents volent les nuées d'un bout de l'horizon à l'autre. On sait que certains vents règnent en certaines mers dans des saisons précises : ils durent un temps réglé; et il leur en succède d'autres comme tout exprès pour rendre les navigations commodes et régulières. Pourvu que les hommes soient patiens, et aussi ponctuels que les vents, ils feront sans peine les plus longues navigations.

15. — Voyez-vous ce feu qui paroît allumé dans les astres, et qui répand partout la lumière? Voyez-vous cette flamme que certaines montagnes vomissent, et que la terre nourrit de soufre dans ses entrailles? Ce même feu demeure paisiblement caché dans les veines des cailloux, et il y attend à éclater jusqu'à ce que le choc d'un autre corps l'excite, pour ébranler les villes et les montagnes. L'homme a su l'allumer, et l'attacher à tous ses usages, pour plier les plus durs métaux, et pour nourrir avec du bois, jusque dans les climats les plus glacés, une flamme qui lui tienne lieu de soleil quand le soleil s'éloigne de lui. Cette flamme se glisse subtilement dans toutes les semences; elle est comme l'ame de tout ce qui vit; elle consume tout ce qui est impur, et renouvelle ce qu'elle a purifié. Le feu prête sa force aux hommes trop foibles; il enlève tout-à-coup les édifices et les rochers. Mais veut-on le borner à un usage plus modéré? Il réchauffe l'homme, et il cuit ses alimens. Les anciens, admirant le feu, ont cru que c'étoit un trésor céleste que l'homme avoit dérobé aux dieux.

16. — Il est temps de lever nos yeux vers le

[1] *Job.* XXXVIII, 11.

ciel. Quelle puissance a construit au-dessus de nos têtes une si vaste et si superbe voûte? Quelle étonnante variété d'admirables objets! C'est pour nous donner un beau spectacle, qu'une main toute-puissante a mis devant nos yeux de si grands et de si éclatans objets. C'est pour nous faire admirer le ciel, dit Cicéron [1], que Dieu a fait l'homme autrement que le reste des animaux. Il est droit, et lève la tête, pour être occupé de ce qui est au-dessus de lui. Tantôt nous voyons un azur sombre, où les feux les plus purs étincellent : tantôt nous voyons dans un ciel tempéré les plus douces couleurs avec des nuances que la peinture ne peut imiter : tantôt nous voyons des nuages de toutes les figures et de toutes les couleurs les plus vives, qui changent à chaque moment cette décoration par les plus beaux accidens de lumière.

17. — La succession régulière des jours et des nuits, que fait-elle entendre? Le soleil ne manque jamais, depuis tant de siècles, à servir les hommes qui ne peuvent se passer de lui. L'aurore, depuis des milliers d'années, n'a pas manqué une seule fois d'annoncer le jour : elle le commence à point nommé au moment et au lieu réglé. Le soleil, dit l'Ecriture [2], sait où il doit se coucher chaque jour. Par là il éclaire tour-à-tour les deux côtés du monde, et visite tous ceux auxquels il doit ses rayons. Le jour est le temps de la société et du travail : la nuit, enveloppant de ses ombres la terre, finit à son tour toutes les fatigues, et adoucit toutes les peines : elle suspend, elle calme tout; elle répand le silence et le sommeil; en délassant les corps, elle renouvelle les esprits. Bientôt le jour revient pour rappeler l'homme au travail, et pour ranimer toute la nature.

Mais outre ce cours si constant qui forme les jours et les nuits, le soleil nous en montre un autre par lequel il s'approche pendant six mois d'un pôle, et au bout de six mois revient avec la même diligence sur ses pas pour visiter l'autre. Ce bel ordre fait qu'un seul soleil suffit à toute la terre. S'il étoit plus grand dans la même distance, il embraseroit tout le monde; la terre s'en iroit en poudre : si, dans la même distance, il étoit moins grand, la terre seroit toute glacée et inhabitable : si, dans la même grandeur, il étoit plus voisin de nous, il nous enflammeroit; si, dans la même grandeur, il étoit plus éloigné de nous, nous ne pourrions vivre dans le globe terrestre faute de chaleur. Quel compas, dont le tour embrasse le ciel et la terre, a pris des mesures si justes? Cet astre ne fait pas moins de bien à la partie dont il s'éloigne pour la tempérer, qu'à celle dont il s'approche pour la favoriser de ses rayons. Ses regards bienfaisans fertilisent tout ce qu'il voit. Ce changement fait celui des saisons, dont la variété est si agréable. Le printemps fait taire les vents glacés, montre les fleurs, et promet les fruits. L'été donne les riches moissons. L'automne répand les fruits promis par le printemps. L'hiver, qui est une espèce de nuit, où l'homme se délasse, ne concentre tous les trésors de la terre, qu'afin que le printemps suivant les déploie avec toutes les grâces de la nouveauté. Ainsi la nature diversement parée donne tour-à-tour tant de beaux spectacles, qu'elle ne laisse jamais à l'homme le temps de se dégoûter de ce qu'il possède.

Mais comment est-ce que le cours du soleil peut être si régulier? Il paroît que cet astre n'est qu'un globe de flamme très-subtile, et par conséquent très-fluide. Qui est-ce qui tient cette flamme, si mobile et si impétueuse, dans les bornes précises d'un globe parfait? Quelle main conduit cette flamme dans un chemin si droit, sans qu'elle s'échappe jamais d'aucun côté? Cette flamme ne tient à rien, et il n'y a aucun corps qui pût ni la guider, ni la tenir assujettie. Elle consumeroit bientôt tout corps qui la tiendroit renfermée dans son enceinte. Où va-t-elle? Qui lui a appris à tourner sans cesse et si régulièrement dans des espaces où rien ne la gêne? Ne circule-t-elle pas autour de nous tout exprès pour nous servir? Que si cette flamme ne tourne pas, et si au contraire c'est nous qui tournons autour d'elle, je demande d'où vient qu'elle est si bien placée dans le centre de l'univers, pour être comme le foyer ou le cœur de toute la nature. Je demande d'où vient que ce globe d'une matière si subtile ne s'échappe jamais d'aucun côté dans ces espaces immenses qui l'environnent, et où tous les corps qui sont fluides semblent devoir céder à l'impétuosité de cette flamme? Enfin je demande d'où vient que le globe de la terre, qui est si dur, tourne si régulièrement autour de cet astre, dans ces espaces où nul corps solide ne le tient assujetti, pour régler son cours! Qu'on cherche tant qu'on voudra dans la physique les raisons les plus ingénieuses pour expliquer ce fait : toutes ces raisons, supposé même qu'elles soient vraies, se tourneront en preuve de la Divinité. Plus le ressort qui conduit la machine de l'univers est

[1] *De Nat. Deor.* lib. II, n. 56.
[2] Sol cognovit occasum suum. *Ps.* CIII, 19.

juste, simple, constant, assuré, et fécond en effets utiles, plus il faut qu'une main très-puissante et très-industrieuse ait su choisir ce ressort le plus parfait de tous.

18. — Mais regardons encore une fois ces voûtes immenses, où brillent les astres, et qui couvrent nos têtes. Si ce sont des voûtes solides, qui en est l'architecte? qui est-ce qui a attaché tant de grands corps lumineux à certains endroits de ces voûtes, de distance en distance? qui est-ce qui fait tourner si régulièrement ces voûtes autour de nous? Si au contraire les cieux ne sont que des espaces immenses remplis de corps fluides, comme l'air qui nous environne, d'où vient que tant de corps solides y flottent, sans s'enfoncer jamais, et sans se rapprocher jamais les uns des autres? Depuis tant de siècles que nous avons des observations astronomiques, on est encore à découvrir le moindre dérangement dans les cieux. Un corps fluide donne-t-il un arrangement si constant et si régulier aux corps solides qui nagent circulairement dans son enceinte?

Mais que signifie cette multitude innombrable d'étoiles? La profusion avec laquelle la main de Dieu les a répandues sur son ouvrage fait voir qu'elles ne coûtent rien à sa puissance. Il en a semé les cieux, comme un prince magnifique répand l'argent à pleines mains, ou comme il met des pierreries sur un habit. Que quelqu'un dise, tant qu'il lui plaira, que ce sont autant de mondes, semblables à la terre que nous habitons; je le suppose pour un moment. Combien doit être puissant et sage celui qui fait des mondes aussi innombrables que les grains de sable qui couvrent le rivage des mers, et qui conduit sans peine, pendant tant de siècles, tous ces mondes errans, comme un berger conduit un troupeau! Si au contraire ce sont seulement des flambeaux allumés pour luire à nos yeux dans ce petit globe qu'on nomme la terre, quelle puissance, que rien ne lasse, et à qui rien ne coûte? quelle profusion, pour donner à l'homme, dans ce petit coin de l'univers, un spectacle si étonnant [1]!

Mais parmi ces astres, j'aperçois la lune, qui semble partager avec le soleil le soin de nous éclairer. Elle se montre à point nommé, avec toutes les étoiles, quand le soleil est obligé d'aller ramener le jour dans l'autre hémisphère. Ainsi la nuit même, malgré ses ténèbres, a une lumière, sombre à la vérité, mais douce et utile. Cette lumière est empruntée du soleil, quoique absent. Ainsi tout est ménagé dans l'univers avec un si bel art, qu'un globe voisin de la terre, et aussi ténébreux qu'elle par lui-même, sert néanmoins à lui renvoyer par réflexion les rayons qu'il reçoit du soleil; et que le soleil éclaire par la lune les peuples qui ne peuvent le voir, pendant qu'il doit en éclairer d'autres.

Le mouvement des astres, dira-t-on, est réglé par des lois immuables. Je suppose ce fait. Mais c'est ce fait même qui prouve ce que je veux établir. Qui est-ce qui a donné à toute la nature des lois tout ensemble si constantes et si salutaires; des lois si simples, qu'on est tenté de croire qu'elles s'établissent d'elles-mêmes, et si fécondes en effets utiles, qu'on ne peut s'empêcher d'y reconnoître un art merveilleux? D'où nous vient la conduite de cette machine universelle, qui travaille sans cesse pour nous, sans que nous y pensions? A qui attribuerons-nous l'assemblage de tant de ressorts si profonds et si bien concertés, et de tant de corps grands et petits, visibles et invisibles, qui conspirent également pour nous servir? Le moindre atome de cette machine, qui viendroit à se déranger, démonteroit toute la nature. Les ressorts d'une montre ne sont point liés avec tant d'industrie et de justesse. Quel est donc ce dessein si étendu, si suivi, si beau, si bienfaisant? La nécessité de ces lois, loin de m'empêcher d'en chercher l'auteur, ne fait qu'augmenter ma curiosité et mon admiration. Il falloit qu'une main également industrieuse et puissante mît dans son ouvrage un ordre également simple et fécond, constant et utile. Je ne crains donc pas de dire, avec l'Ecriture, que chaque étoile se hâte d'aller où le Seigneur l'envoie, et que, quand il parle, elles répondent avec tremblement : *Nous voici : Adsumus* [1].

19. — Mais tournons nos regards vers les animaux, encore plus dignes d'admiration que les cieux et les astres. Il y en a des espèces innombrables. Les uns n'ont que deux pieds; d'autres en ont quatre; d'autres en ont un très-grand nombre. Les uns marchent; les autres rampent; d'autres volent; d'autres nagent; d'autres volent, marchent, et nagent tout ensemble. Les ailes des oiseaux et les nageoires des poissons sont comme des rames qui fendent la vague de l'air ou de l'eau, et qui conduisent le corps flottant de l'oiseau ou du poisson, dont la structure est semblable à celle d'un navire.

[1] Sustinendi muneris propter imbecillitatem difficultas, minimè cadit in majestatem deorum. Cic. *de Nat. Deor.* lib. II, n. 30.

[1] *Baruch* III, 35.

Mais les ailes des oiseaux ont des plumes avec un duvet qui s'enfle à l'air, et qui s'appesantiroit dans les eaux : au contraire, les nageoires des poissons ont des pointes dures et sèches, qui fendent l'eau sans en être imbibées, et qui ne s'appesantissent point quand on les mouille. Certains oiseaux qui nagent, comme les cygnes, élèvent en haut leurs ailes, et tout leur plumage, de peur de le mouiller, et afin qu'il leur serve comme de voile. Ils ont l'art de tourner ce plumage du côté du vent, et d'aller, comme les vaisseaux, à la bouline, quand le vent ne leur est pas favorable. Les oiseaux aquatiques, tels que les canards, ont aux pattes de grandes peaux, qui s'étendent, et qui font des raquettes à leurs pieds, pour les empêcher d'enfoncer dans les bords marécageux des rivières.

Parmi ces animaux, les bêtes féroces, tels que les lions, sont celles qui ont les muscles les plus gros aux épaules, aux cuisses, et aux jambes : aussi ces animaux sont-ils souples, agiles, nerveux, et prompts à s'élancer. Les os de leurs mâchoires sont prodigieux, à proportion du reste de leur corps. Ils ont des dents et des griffes, qui leur servent d'armes terribles, pour déchirer et pour dévorer les autres animaux.

Par la même raison, les oiseaux de proie, comme les aigles, ont un bec et des ongles qui percent tout. Les muscles de leurs ailes sont d'une extrême grandeur, et d'une chair très-dure, afin que leurs ailes aient un mouvement plus fort et plus rapide. Aussi ces animaux, quoique assez pesans, s'élèvent-ils sans peine jusque dans les nues, d'où ils s'élancent, comme la foudre, sur toute proie qui peut les nourrir.

D'autres animaux ont des cornes : leur plus grande force est dans les reins et dans le cou. D'autres ne peuvent que ruer. Chaque espèce a ses armes offensives et défensives. Leurs chasses sont des espèces de guerre qu'ils font les uns contre les autres pour les besoins de la vie.

Ils ont aussi leurs règles et leur police. L'un porte, comme la tortue, sa maison dans laquelle il est né : l'autre bâtit la sienne, comme l'oiseau, sur les plus hautes branches des arbres, pour préserver ses petits de l'insulte des animaux qui ne sont point ailés. Il pose même son nid dans les feuillages les plus épais, pour le cacher à ses ennemis. Un autre, comme le castor, va bâtir jusqu'au fond des eaux d'un étang l'asile qu'il se prépare, et sait élever des digues pour le rendre inaccessible par l'inondation. Un autre, comme la taupe, naît avec un museau si pointu et si aiguisé, qu'il perce en un moment le terrain le plus dur, pour se faire une retraite souterraine. Le renard sait creuser un terrier avec deux issues, pour n'être point surpris, et pour éluder les piéges du chasseur.

Les animaux reptiles sont d'une autre fabrique. Ils se plient et se replient par les évolutions de leurs muscles; ils gravissent, ils embrassent, ils serrent, ils accrochent les corps qu'ils rencontrent; ils se glissent subtilement partout. Leurs organes sont presque indépendans les uns des autres : aussi vivent-ils encore après qu'on les a coupés.

Les oiseaux, dit Cicéron [1], qui ont les jambes longues, ont aussi le cou long à proportion, pour pouvoir abaisser leur bec jusqu'à terre, et y prendre leurs alimens. Le chameau est de même. L'éléphant, dont le cou seroit trop pesant par sa grosseur, s'il étoit aussi long que celui du chameau, a été pourvu d'une trompe, qui est un tissu de nerfs et de muscles, qu'il allonge, qu'il retire, qu'il replie en tous sens, pour saisir les corps, pour les enlever et pour les repousser : aussi les Latins ont-ils appelé cette trompe une main.

Certains animaux paroissent faits pour l'homme. Le chien est né pour le caresser; pour se dresser comme il lui plaît; pour lui donner une image agréable de société, d'amitié, de fidélité et de tendresse; pour garder tout ce qu'on lui confie; pour prendre à la course beaucoup d'autres bêtes avec ardeur, et pour les laisser ensuite à l'homme, sans en rien retenir. Le cheval et les autres animaux semblables se trouvent sous la main de l'homme, pour le soulager dans son travail, et pour se charger de mille fardeaux. Ils sont nés pour porter, pour marcher, pour soulager l'homme dans sa foiblesse, et pour obéir à tous ses mouvemens. Les bœufs ont la force et la patience en partage, pour traîner la charrue et pour labourer. Les vaches donnent des ruisseaux de lait. Les moutons ont dans leur toison un superflu qui n'est pas pour eux, et qui se renouvelle pour inviter l'homme à les tondre toutes les années. Les chèvres mêmes fournissent un crin long, qui leur est inutile, et dont l'homme fait des étoffes pour se couvrir. Les peaux des animaux fournissent à l'homme les plus belles fourrures dans les pays les plus éloignés du soleil. Ainsi l'Au-

[1] *De Nat. Deor.* lib. II, n. 47.

teur de la nature a vêtu ces bêtes selon leurs besoins; et leurs dépouilles servent encore ensuite d'habits aux hommes pour les réchauffer dans ces climats glacés.

Les animaux qui n'ont presque point de poil, ont une peau très-épaisse et très-dure comme des écailles : d'autres ont des écailles mêmes, qui se couvrent les unes les autres, comme les tuiles d'un toit; elles s'entr'ouvrent ou se resserrent, suivant qu'il convient à l'animal de se dilater ou de se resserrer. Ces peaux et ces écailles servent aux besoins des hommes.

Ainsi dans la nature, non-seulement les plantes, mais encore les animaux, sont faits pour notre usage. Les bêtes farouches mêmes s'apprivoisent, ou du moins craignent l'homme. Si tous les pays étoient peuplés et policés, comme ils devroient l'être, il n'y en auroit point où les bêtes attaquassent les hommes : on ne trouveroit plus d'animaux féroces que dans les forêts reculées : et on les réserveroit pour exercer la hardiesse, la force et l'adresse du genre humain, par un jeu qui représenteroit la guerre, sans qu'on eût jamais besoin de guerre véritable entre les nations.

Mais observez que les animaux nuisibles à l'homme sont les moins féconds, et que les plus utiles sont ceux qui se multiplient davantage. On tue incomparablement plus de bœufs et de moutons qu'on ne tue d'ours et de loups : il y a néanmoins incomparablement moins d'ours et de loups, que de bœufs et de moutons sur la terre. Remarquez encore, avec Cicéron, que les femelles de chaque espèce ont des mamelles dont le nombre est proportionné à celui des petits qu'elles portent ordinairement. Plus elles portent de petits, plus la nature leur a préparé de sources de lait pour les allaiter.

Pendant que les moutons font croître leur laine pour nous, les vers à soie nous filent à l'envi de riches étoffes, et se consument pour nous les donner. Ils se font de leur coque une espèce de tombeau, où ils se renferment dans leur propre ouvrage; et ils renaissent sous une figure étrangère pour se perpétuer.

D'un autre côté, les abeilles vont recueillir avec soin le suc des fleurs odoriférantes pour en composer leur miel, et elles le rangent avec un ordre qui nous peut servir de modèle. Beaucoup d'insectes se transforment tantôt en mouches, et tantôt en vers. Si on les trouve inutiles, on doit se souvenir que ce qui fait partie du grand spectacle de la nature, et qui contribue à sa variété, n'est point sans usage pour les hommes tranquilles et attentifs.

Qu'y a-t-il de plus beau et de plus magnifique que ce grand nombre de républiques d'animaux si bien policées, et dont chaque espèce est d'une construction différente des autres? Tout montre combien la façon de l'ouvrier surpasse la vile matière qu'il a mise en œuvre : tout m'étonne, jusqu'aux moindres moucherons. Si on les trouve incommodes, on doit remarquer que l'homme a besoin de quelques peines mêlées avec ses commodités. Il s'amolliroit, et il s'oublieroit lui-même, s'il n'avoit rien qui modérât ses plaisirs, et qui exerçât sa patience.

20. — Considérons maintenant les merveilles qui éclatent également dans les plus grands corps et dans les plus petits. D'un côté je vois le soleil tant de milliers de fois plus grand que la terre : je le vois qui circule dans des espaces, en comparaison desquels il n'est lui-même qu'un atome brillant. Je vois d'autres astres, peut-être encore plus grands que lui, qui roulent dans d'autres espaces encore plus éloignés de nous. Au-delà de tous ces espaces, qui échappent déjà à toute mesure, j'aperçois encore confusément d'autres astres qu'on ne peut plus compter ni distinguer. La terre, où je suis, n'est qu'un point à proportion de ce tout, où l'on ne trouve jamais aucune borne. Ce tout est si bien arrangé, qu'on n'y pourroit déplacer un seul atome sans déconcerter toute cette immense machine : et il se meut avec un si bel ordre, que ce mouvement même en perpétue la variété et la perfection. Il faut qu'une main à qui rien ne coûte ne se lasse point de conduire cet ouvrage depuis tant de siècles, et que ses doigts *se jouent de l'univers*[1], pour parler comme l'Écriture.

21. — D'un autre côté, l'ouvrage n'est pas moins admirable en petit qu'en grand. Je ne trouve pas moins en petit une espèce d'infini qui m'étonne et qui me surmonte. Trouver dans un ciron, comme dans un éléphant ou dans une baleine, des membres parfaitement organisés! y trouver une tête, un corps, des jambes, des pieds, formés comme ceux des plus grands animaux! Il y a dans chaque partie de ces atomes vivans, des muscles, des nerfs, des veines, des artères, du sang; dans ce sang, des esprits, des parties rameuses et des humeurs; dans ces humeurs, des gouttes composées elles-mêmes de diverses parties, sans qu'on puisse jamais s'arrêter dans cette composition infinie d'un tout si fini.

Le microscope nous découvre dans chaque

[1] Ludens in orbe terrarum. *Prov.* VIII, 31.

objet connu mille objets qui ont échappé à notre connoissance. Combien y a-t-il, en chaque objet découvert par le microscope, d'autres objets que le microscope lui-même ne peut découvrir? Que ne verrions-nous pas, si nous pouvions subtiliser toujours de plus en plus les instrumens qui viennent au secours de notre vue trop foible et trop grossière! Mais suppléons par l'imagination à ce qui nous manque du côté des yeux; et que notre imagination elle-même soit une espèce de microscope qui nous représente en chaque atome mille mondes nouveaux et invisibles. Elle ne pourra pas nous figurer sans cesse de nouvelles découvertes dans les petits corps; elle se lassera; il faudra qu'elle s'arrête, qu'elle succombe, et qu'elle laisse enfin dans le plus petit organe d'un ciron mille merveilles inconnues.

22. — Renfermons-nous dans la machine de l'animal : elle a trois choses qui ne peuvent être trop admirées. 1° Elle a en elle-même de quoi se défendre contre ceux qui l'attaquent pour la détruire; 2° elle a de quoi se renouveler par la nourriture; 3° elle a de quoi perpétuer son espèce par la génération. Examinons un peu ces trois choses.

23. — 1° Les animaux ont ce qu'on nomme un instinct pour s'approcher des objets utiles, et pour fuir ceux qui peuvent leur nuire. Ne cherchons point en quoi consiste cet instinct; contentons-nous du simple fait sans raisonner.

Le petit agneau sent de loin sa mère, et court au-devant d'elle. Il est saisi d'horreur aux approches du loup, et s'enfuit avant que d'avoir pu le discerner. Le chien de chasse est presque infaillible pour découvrir par la seule odeur le chemin du cerf. Il y a dans chaque animal un ressort impétueux qui rassemble tout-à-coup les esprits, qui tend tous les nerfs, qui rend toutes les jointures plus souples, qui augmente d'une manière incroyable, dans les périls soudains, la force, l'agilité, la vitesse et les ruses, pour fuir l'objet qui le menace de sa perte. Il n'est pas question ici de savoir si les bêtes ont de la connoissance. Je ne prétends entrer en aucune question de philosophie. Les mouvemens dont je parle sont entièrement indélibérés, même dans la machine de l'homme. Si un homme qui danse sur la corde raisonnoit sur les règles de l'équilibre, son raisonnement lui feroit perdre l'équilibre qu'il garde merveilleusement sans raisonner, et la raison ne lui serviroit qu'à tomber par terre. Il en est de même des bêtes. Dites, si vous voulez, qu'elles raisonnent comme les hommes : en le disant vous n'affoiblissez en rien ma preuve. Leur raisonnement ne peut jamais servir à expliquer les mouvemens que nous admirons le plus en elles. Dira-t-on qu'elles savent les plus fines règles de la mécanique, qu'elles observent avec une justesse si parfaite, quand il est question de courir, de sauter, de nager, de se cacher, de se replier, de dérober leur piste aux chiens, ou de se servir de la partie de leur corps la plus forte pour se défendre? Dira-t-on qu'elles savent naturellement les mathématiques, que les hommes ignorent? Osera-t-on dire qu'elles font avec délibération et avec science tous les mouvemens si impétueux et si justes, que les hommes mêmes font sans étude, et sans y penser? Leur donnera-t-on de la raison dans ces mouvemens mêmes où il est certain que l'homme n'en a pas?

C'est l'instinct, dira-t-on, qui conduit les bêtes. Je le veux : c'est en effet un instinct; mais cet instinct est une sagacité et une dextérité admirable, non dans la bête, qui ne raisonne ni ne peut avoir alors le loisir de raisonner, mais dans la sagesse supérieure qui la conduit. Cet instinct ou cette sagesse qui pense et qui veille pour la bête, dans les choses indélibérées, où elle ne pourroit ni veiller ni penser, quand même elle seroit aussi raisonnable que nous, ne peut être que la sagesse de l'ouvrier qui a fait cette machine.

Qu'on ne parle donc plus d'instinct ni de nature : ces noms ne sont que de beaux noms dans la bouche de ceux qui les prononcent. Il y a, dans ce qu'ils appellent nature et instinct, une industrie supérieure, dont l'invention humaine n'est que l'ombre. Ce qui est indubitable, c'est qu'il y a dans les bêtes un nombre prodigieux de mouvemens entièrement indélibérés, qui sont exécutés selon les plus fines règles de la mécanique. C'est la machine seule qui suit ces règles. Voilà le fait indépendant de toute philosophie; et le fait seul décide.

Que penseroit-on d'une montre qui fuiroit à propos, qui se replieroit, se défendroit, et échapperoit, pour se conserver quand on voudroit la rompre? N'admireroit-on pas l'art de l'ouvrier? Croiroit-on que les ressorts de cette montre se seroient formés, proportionnés, arrangés, et unis par un pur hasard? Croiroit-on en avoir expliqué nettement les opérations si industrieuses, en parlant de l'instinct et de la nature de cette montre, qui marqueroit précisément les heures à son maître, et qui échapperoit à ceux qui voudroient briser ses ressorts?

24.— 2º Qu'y a-t-il de plus beau qu'une machine qui se répare et se renouvelle sans cesse elle-même? L'animal, borné dans ses forces, s'épuise bientôt par le travail; mais plus il travaille, plus il se sent pressé de se dédommager de son travail par une abondante nourriture. Les alimens lui rendent chaque jour la force qu'il a perdue. Il met au-dedans de son corps une substance étrangère, qui devient la sienne par une espèce de métamorphose. D'abord elle est broyée et se change en une espèce de liqueur; puis elle se purifie comme si on la passoit par un tamis pour en séparer tout ce qui est trop grossier; ensuite elle parvient au centre ou foyer des esprits, où elle se subtilise et devient du sang; enfin elle coule, et s'insinue par des rameaux innombrables pour arroser tous les membres; elle se filtre dans les chairs; elle devient chair elle-même; et tant d'alimens, de figures et de couleurs si différentes, ne sont plus qu'une même chair. L'aliment, qui étoit un corps inanimé, entretient la vie de l'animal, et devient l'animal même. Les parties qui le composoient autrefois se sont exhalées par une insensible et continuelle transpiration. Ce qui étoit, il y a quatre ans, un tel cheval, n'est plus que de l'air ou du fumier : ce qui étoit alors du foin et de l'avoine, est devenu ce même cheval si fier et si vigoureux. Du moins il passe pour le même cheval, malgré ce changement insensible de sa substance.

25. — A la nourriture se joint le sommeil. L'animal interrompt non-seulement tous les mouvemens extérieurs, mais encore toutes les principales opérations du dedans qui pourroient agiter et dissiper trop les esprits; il ne lui reste que la respiration et la digestion : c'est-à-dire que tout mouvement qui useroit ses forces est suspendu, et que tout mouvement propre à les renouveler s'exerce seul et librement. Ce repos, qui est une espèce d'enchantement, revient toutes les nuits, pendant que les ténèbres empêchent le travail. Qui est-ce qui a inventé cette suspension? qui est-ce qui a si bien choisi les opérations qui doivent continuer; et qui est-ce qui a exclu, avec un si juste discernement, toutes celles qui ont besoin d'être interrompues? Le lendemain toutes les fatigues passées sont comme anéanties. L'animal travaille comme s'il n'avoit jamais travaillé; et il a une vivacité qui l'invite à un travail nouveau. Par ce renouvellement, les nerfs sont toujours pleins d'esprits, les chairs sont souples, la peau demeure entière, quoiqu'elle dût, ce semble, s'user. Le corps vivant de l'animal use bientôt les corps inanimés, même les plus solides, qui sont autour de lui; et il ne s'use point. La peau d'un cheval use plusieurs selles. La chair d'un enfant, quoique si tendre et si délicate, use beaucoup d'habits pendant qu'elle se fortifie tous les jours. Si ce renouvellement étoit parfait, ce seroit l'immortalité, et le don d'une jeunesse éternelle; mais comme ce renouvellement n'est qu'imparfait, l'animal perd insensiblement ses forces, et vieillit, parce que tout ce qui est créé doit porter la marque du néant d'où il est sorti, et avoir une fin.

26.— 3º Qu'y a-t-il de plus admirable que la multiplication des animaux? Regardez les individus; nul animal n'est immortel : tout vieillit, tout passe, tout disparoît, tout est anéanti. Regardez les espèces; tout subsiste, tout est permanent et immuable dans une vicissitude continuelle. Depuis qu'il y a sur la terre des hommes soigneux de conserver la mémoire des faits, on n'a vu ni lion, ni tigre, ni sanglier, ni ours se former par hasard dans les antres ou dans les forêts. On ne voit point aussi de productions fortuites de chiens ou de chats; les bœufs et les moutons ne naissent jamais d'eux-mêmes dans les étables et dans les pâturages. Chacun de ces animaux doit sa naissance à un certain mâle et à une certaine femelle de son espèce.

Toutes ces différentes espèces se conservent à peu près de même dans tous les siècles. On ne voit point que depuis trois mille ans aucune soit périe: on ne voit point aussi qu'aucune se multiplie avec un excès incommode pour les autres. Si les espèces des lions, des tigres et des ours se multiplioient à un certain point, ils détruiroient les espèces des cerfs, des daims, des moutons, des chèvres et des bœufs; ils prévaudroient même sur le genre humain, et dépeupleroient la terre. Qui est-ce qui tient la mesure si juste, pour n'éteindre jamais ces espèces, et pour ne les laisser pas trop multiplier?

Mais enfin cette propagation continuelle de chaque espèce est une merveille à laquelle nous sommes trop accoutumés. Que penseroit-on d'un horloger, s'il savoit faire des montres qui d'elles-mêmes en produisissent d'autres à l'infini, en sorte que deux premières montres fussent suffisantes pour multiplier et perpétuer l'espèce sur toute la terre? Que diroit-on d'un architecte, s'il avoit l'art de faire des maisons qui en fissent d'autres pour renouveler l'habitation des hommes avant qu'elles fussent prêtes à tomber en ruine? Voilà ce qu'on voit parmi les animaux. Ils ne sont, si vous le voulez, que de pures machines, comme les montres; mais

enfin l'auteur de ces machines a mis en elles de quoi se reproduire à l'infini par l'assemblage des deux sexes.

Dites tant qu'il vous plaira que cette génération d'animaux se fait par des moules, ou par une configuration expresse de chaque individu: lequel des deux qu'il vous plaise de dire, vous n'épargnez rien, et l'art de l'ouvrier n'en éclate pas moins. Si vous supposez qu'à chaque génération l'individu reçoit, sans aucun moule, une configuration faite exprès; je demande qui est-ce qui conduit la configuration d'une machine si composée, et où éclate une si grande industrie. Si, au contraire, pour n'y reconnoître aucun art, vous supposez que les moules déterminent tout, je remonte à ces moules mêmes. Qui est-ce qui les a préparés? Ils sont encore bien plus étonnans que les machines qu'on en veut faire éclore.

Quoi! on imagine des moules dans les animaux qui vivoient il y a quatre mille ans, et on assure qu'ils étoient tellement renfermés les uns dans les autres à l'infini, qu'il y en a eu pour toutes les générations de ces quatre mille années, et qu'il y en a encore de préparés pour la formation de tous les animaux qui continueront l'espèce dans la suite de tous les siècles! Ces moules, qui ont été la forme de l'animal, ont déjà, par leur configuration, comme je viens de le remarquer, autant de difficulté à être expliqués, que les animaux mêmes; mais ils ont d'ailleurs des merveilles bien plus inexplicables. Au moins la configuration de chaque animal en particulier ne demande-t-elle qu'autant d'art et de puissance qu'il en faut pour exécuter les ressorts qui composent cette machine. Mais quand on suppose les moules, 1° il faut dire que chaque moule contient en petit, avec une délicatesse inconcevable, tous les ressorts de la machine même : or il y a plus d'industrie à faire un ouvrage si composé en si petit volume, qu'à le faire plus grand. 2° Il faut dire que chaque moule, qui est un individu préparé pour une première génération, renferme distinctement au-dedans de soi d'autres moules contenus les uns dans les autres à l'infini pour toutes les générations possibles dans la suite de tous les siècles. Qu'y a-t-il de plus industrieux et de plus étonnant en matière d'art, que cette préparation d'un nombre infini d'individus tout formés par avance dans un seul, dont ils doivent éclore? Les moules ne servent donc de rien pour expliquer les générations des animaux, sans avoir besoin d'y reconnoître aucun art: au contraire, les moules montreroient un plus grand artifice et une plus étonnante composition.

Ce qu'il y a de manifeste et d'incontestable, indépendamment de tous les systèmes des philosophes, c'est que le concours fortuit des atomes ne produit jamais, sans génération, en aucun endroit de la terre, ni lions, ni tigres, ni ours, ni éléphans, ni cerfs, ni bœufs, ni moutons, ni chats, ni chiens, ni chevaux: ils ne sont jamais produits que par l'accouplement de leurs semblables. Les deux animaux qui en produisent un troisième ne sont point les véritables auteurs de l'art qui éclate dans la composition de l'animal engendré par eux. Loin d'avoir l'industrie de l'exécuter, ils ne savent pas même comment est composé l'ouvrage qui résulte de leur génération; ils n'en connoissent aucun ressort particulier : ils n'ont été que des instrumens aveugles et involontaires, appliqués à l'exécution d'un art merveilleux qui leur est absolument étranger et inconnu.

D'où vient-il cet art si merveilleux, qui n'est point le leur? Quelle puissance et quelle industrie sait employer, pour des ouvrages d'un dessein si ingénieux, des instrumens si incapables de savoir ce qu'ils font, ni d'en avoir aucune vue? Il est inutile de supposer que les bêtes ont de la connoissance. Donnez-leur-en tant qu'il vous plaira dans les autres choses; du moins il faut avouer qu'elles n'ont dans la génération aucune part à l'industrie qui éclate dans la composition des animaux qu'elles produisent.

27.—Allons même plus loin, et supposons tout ce qu'on raconte de plus étonnant de l'industrie des animaux. Admirons tant qu'on le voudra la certitude avec laquelle un chien s'élance dans le troisième chemin, dès qu'il a senti que la bête qu'il poursuit n'a laissé aucune odeur dans les deux premiers. Admirons la biche, qui jette, dit-on, loin d'elle son petit faon, dans quelque lieu caché, afin que les chiens ne puissent le découvrir par la senteur de sa piste. Admirons jusqu'à l'araignée, qui tend par ses filets des piéges subtils aux moucherons, pour les enlacer et pour les surprendre avant qu'ils puissent se débarrasser. Admirons encore, s'il le faut, le héron, qui met, dit-on, sa tête sous son aile, pour cacher dans ses plumes son bec, dont il veut percer l'estomac de l'oiseau de proie qui fond sur lui. Supposons tous ces faits merveilleux. La nature entière est pleine de ces prodiges. Mais qu'en faut-il conclure sérieusement? Si on y prend bien garde, ils prouveront trop. Dirons-nous que les bêtes ont plus de raison que nous? Leur instinct a sans doute plus de

certitude que nos conjectures. Elles n'ont étudié ni dialectique, ni géométrie, ni mécanique; elles n'ont aucune méthode, aucune science, ni aucune culture : ce qu'elles font, elles le font sans l'avoir étudié, ni préparé : elles le font tout d'un coup, et sans tenir conseil. Nous nous trompons à toute heure, après avoir bien raisonné ensemble : pour elles, sans raisonner, elles exécutent à toute heure ce qui pourroit demander le plus de choix et de justesse : leur instinct est infaillible en beaucoup de choses.

Mais ce nom distinct n'est qu'un beau nom, vide de sens : car que peut-on entendre par un instinct plus juste, plus précis et plus sûr que la raison même, sinon une raison plus parfaite? Il faut donc trouver une merveilleuse raison ou dans l'ouvrage ou dans l'ouvrier : ou dans la machine, ou dans celui qui l'a composée. Par exemple, quand je vois dans une montre une justesse sur les heures qui surpasse toutes mes connoissances, je conclus que si la montre ne raisonne pas, il faut qu'elle ait été formée par un ouvrier qui raisonne en ce genre plus juste que moi. Tout de même, quand je vois des bêtes qui font à toute heure des choses où il paroît une industrie plus sûre que la mienne, je conclus aussitôt que cette industrie si merveilleuse doit être nécessairement ou dans la machine, ou dans l'inventeur qui l'a fabriquée. Est-elle dans l'animal même? quelle apparence y a-t-il qu'il soit si savant et si infaillible en certaines choses? Si cette industrie n'est pas en lui, il faut qu'elle soit dans l'ouvrier qui a fait cet ouvrage, comme tout l'art de la montre est dans la tête de l'horloger.

Ne me répondez point que l'instinct des bêtes est fautif en certaines choses. Il n'est pas étonnant que les bêtes ne soient pas infaillibles en tout; mais il est étonnant qu'elles le soient en beaucoup de choses. Si elles l'étoient en tout, elles auroient une raison infiniment parfaite, elles seroient des divinités. Il ne peut y avoir dans les ouvrages d'une puissance infinie qu'une perfection finie; autrement Dieu feroit des créatures semblables à lui; ce qui est impossible. Il ne peut donc mettre de la perfection, ni par conséquent de la raison dans ses ouvrages, qu'avec quelque borne. La borne n'est donc pas une preuve que l'ouvrage soit sans ordre et sans raison. De ce que je me trompe quelquefois, il ne s'ensuit pas que je ne sois point raisonnable, et que tout se fasse en moi par un pur hasard; il s'ensuit seulement que ma raison est bornée et imparfaite. Tout de même, de ce qu'une bête n'est pas infaillible en tout par son instinct, quoiqu'elle le soit en beaucoup de choses, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait aucune raison dans cette machine; il s'ensuit seulement que cette machine n'a point une raison sans bornes. Mais enfin le fait est constant : savoir, qu'il y a dans les opérations de cette machine une conduite réglée, un art merveilleux, une industrie qui va jusqu'à l'infaillibilité dans certaines choses. A qui la donnerons-nous cette industrie infaillible? à l'ouvrage, ou à son ouvrier?

28. — Si vous dites que les bêtes ont des ames différentes de leurs machines, je vous demanderai aussitôt de quelle nature sont ces ames entièrement différentes des corps, et attachées à eux. Qui est-ce qui a su les attacher à des natures si différentes? qui est-ce qui a eu un empire si absolu sur des natures si diverses, pour les mettre dans une société si intime, si régulière, si constante, et où la correspondance est si prompte?

Si au contraire vous voulez que la même matière puisse tantôt penser, et tantôt ne penser pas, suivant les divers arrangemens et configurations de parties qu'on peut lui donner; je ne vous dirai point ici que la matière ne peut penser, et qu'on ne sauroit concevoir que les parties d'une pierre puissent jamais, sans y rien ajouter, se connoître elles-mêmes, quelque degré de mouvement et quelque figure que vous leur donniez : maintenant je me borne à vous demander en quoi consiste cet arrangement et cette configuration précise des parties, que vous alléguez. Il faut, selon vous, qu'il y ait un degré de mouvement où la matière ne raisonne pas encore, et puis un autre à peu près semblable, où elle commence tout-à-coup à raisonner et à se connoître. Qui est-ce qui a su choisir ce degré précis de mouvement? qui est-ce qui a découvert la ligne selon laquelle les parties doivent se mouvoir? qui est-ce qui a pris les mesures pour trouver au juste la grandeur et la figure que chaque partie a besoin d'avoir pour garder toutes les proportions entre elles dans ce tout? qui est-ce qui a réglé la figure extérieure par laquelle tous ces corps doivent être bornés? en un mot, qui est-ce qui a trouvé toutes les combinaisons dans lesquelles la matière pense, et dont la moindre ne pourroit être retranchée sans que la matière cessât aussitôt de penser? Si vous dites que c'est le hasard, je réponds que vous faites ce hasard raisonnable jusqu'au point d'être la source de la raison même. Étrange prévention, de ne pas

vouloir reconnoître une cause très-intelligente, d'où nous vienne toute intelligence, et d'aimer mieux dire que la plus pure raison n'est qu'un effet de la plus aveugle de toutes les causes dans un sujet tel que la matière, qui par lui-même est incapable de connoissance! En vérité, il n'y a rien qu'il ne vaille mieux admettre, que de dire des choses si insoutenables.

29. — La philosophie des anciens, quoique très-imparfaite, avoit néanmoins entrevu cet inconvénient. Aussi vouloit-elle que l'esprit divin, répandu dans tout l'univers, fût une sagesse supérieure qui agît sans cesse dans toute la nature, et surtout dans les animaux, comme les ames agissent dans les corps; et que cette impression continuelle de l'esprit divin, que le vulgaire nomme instinct, sans entendre le vrai sens de ce terme, fût la vie de tout ce qui vit. Ils ajoutoient, que ces étincelles de l'esprit divin étoient le principe de toutes les générations; que les animaux les recevoient dans leur conception et à leur naissance, et qu'au moment de leur mort ces particules divines se détachoient de toute la matière terrestre pour s'envoler au ciel, où elles rouloient au nombre des astres. C'est cette philosophie, tout ensemble si magnifique et si fabuleuse, que Virgile exprime avec tant de grâce par ces vers sur les abeilles; où il dit que toutes les merveilles qu'on y admire ont fait dire à plusieurs, qu'elles étoient animées par un souffle divin et par une portion de la Divinité; dans la persuasion où ils étoient que Dieu remplit la terre, la mer et le ciel : que c'est de là que les bêtes, les troupeaux et les hommes reçoivent la vie en naissant; et que c'est là que toutes ces choses rentrent et retournent, lorsqu'elles viennent à se détruire, parce que les ames qui sont le principe de la vie, loin d'être anéanties par la mort, s'envolent au nombre des astres, et vont établir leur demeure dans le ciel :

Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus
Ætherios, dixere; deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum:
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum, atque alto succedere cœlo [1].

Cette sagesse divine, qui meut toutes les parties connues du monde, avoit tellement frappé les Stoïciens, et, avant eux, Platon, qu'ils croyoient que le monde entier étoit un animal, mais un animal raisonnable, philosophe, sage, et enfin le Dieu suprême. Cette philosophie réduisoit la multitude des dieux à un seul, et ce seul dieu, à la nature, qui étoit éternelle, infaillible, intelligente, toute-puissante et divine. Ainsi les philosophes, à force de s'éloigner des poètes, retomboient dans toutes les imaginations poétiques. Ils donnoient, comme les auteurs des fables, une vie, une intelligence, un art, un dessein, à toutes les parties de l'univers qui paroissoient le plus inanimées. Sans doute ils avoient bien senti l'art qui est dans la nature; ils ne se trompoient qu'en attribuant à l'ouvrage l'industrie de l'ouvrier.

[1] Virg. *Georg.* lib. IV, v. 220-27.

30. — Ne nous arrêtons pas davantage aux animaux inférieurs à l'homme : il est temps d'étudier le fond de l'homme même, pour découvrir en lui celui dont on dit qu'il est l'image. Je ne connois dans toute la nature que deux sortes d'êtres; ceux qui ont de la connoissance, et ceux qui n'en ont pas. L'homme rassemble en lui ces deux manières d'être : il a un corps, comme les êtres corporels les plus inanimés; il a un esprit, c'est-à-dire une pensée par laquelle il se connoît, et aperçoit ce qui est autour de lui. S'il est vrai qu'il y ait un premier être qui ait tiré tous les autres du néant, l'homme est véritablement son image; car il rassemble comme lui dans sa nature tout ce qu'il y a de perfection réelle dans ces deux diverses manières d'être : mais l'image n'est qu'une image; elle ne peut être qu'une ombre du véritable être parfait.

Commençons l'étude de l'homme par la considération de son corps. Je ne sais, disoit une mère à ses enfans, dans l'Ecriture sainte [1], comment vous vous êtes formés dans mon sein. En effet, ce n'est point la sagesse des parens qui forme un ouvrage si composé et si régulier; ils n'ont aucune part à cette industrie. Laissons-les donc, et remontons plus haut.

31. — Ce corps est pétri de boue; mais admirons la main qui l'a façonné. Le sceau de l'ouvrier est empreint sur son ouvrage; il semble avoir pris plaisir à faire un chef-d'œuvre avec une matière vile. Jetons les yeux sur ce corps, où les os soutiennent les chairs qui les enveloppent : les nerfs qui y sont tendus en font tout la force; et les muscles, où les nerfs s'entrelacent, en s'enflant ou en s'allongeant font les mouvemens les plus justes et les plus réguliers. Les os sont brisés de distance en distance; ils ont des jointures où ils s'emboîtent

[1] *II, Machab.* VII, 22.

les uns dans les autres, et ils sont liés par des nerfs et par des tendons. Cicéron admire avec raison le bel artifice qui lie ces os[1]. Qu'y a-t-il de plus souple pour tous les divers mouvemens? mais qu'y a-t-il de plus ferme et de plus durable? Après même qu'un corps est mort, et que ses parties sont séparées par la corruption, on voit encore ces jointures et ces liaisons qui ne peuvent qu'à peine se détruire. Ainsi cette machine est droite ou repliée, roide ou souple, comme l'on veut. Du cerveau, qui est la source de tous les nerfs, partent les esprits. Ils sont si subtils, qu'on ne peut les voir, et néanmoins si réels et d'une action si forte, qu'ils font tous les mouvemens de la machine et toute sa force. Ces esprits sont en un instant envoyés jusqu'aux extrémités des membres: tantôt ils coulent doucement et avec uniformité; tantôt ils ont, selon les besoins, une impétuosité irrégulière; et ils varient à l'infini les postures, les gestes, et les autres actions du corps.

32. — Regardons cette chair : elle est couverte en certains endroits d'une peau tendre et délicate, pour l'ornement du corps. Si cette peau, qui rend l'objet si agréable et d'un si doux coloris, étoit enlevée, le même objet seroit hideux, et feroit horreur. En d'autres endroits cette même peau est plus dure et plus épaisse, pour résister aux fatigues de ces parties. Par exemple, combien la peau de la plante des pieds est-elle plus grossière que celle du visage! combien celle du derrière de la tête l'est-elle plus que celle du devant! Cette peau est percée partout comme un crible; mais ces trous, qu'on nomme pores, sont insensibles. Quoique la sueur et la transpiration s'exhalent par ces pores, le sang ne s'échappe jamais par là. Cette peau a toute la délicatesse qu'il faut pour être transparente, et pour donner au visage un coloris vif, doux, et gracieux. Si la peau étoit moins serrée et moins unie, le visage paroîtroit sanglant, et comme écorché. Qui est-ce qui a su mélanger et tempérer ces couleurs, pour faire une si belle carnation, que les peintres admirent, et n'imitent jamais qu'imparfaitement?

33. — On trouve dans le corps humain des rameaux innombrables : les uns portent le sang du centre aux extrémités, et se nomment artères; les autres le rapportent des extrémités au centre, et se nomment veines. Par ces divers rameaux coule le sang, liqueur douce, onctueuse, et propre par cette onction à retenir les esprits les plus déliés, comme on conserve dans des corps gommeux les essences les plus subtiles et les plus spiritueuses. Ce sang arrose la chair, comme les fontaines et les rivières arrosent la terre. Après s'être filtré dans les chairs, il revient à sa source, plus lent et moins plein d'esprits; mais il se renouvelle et se subtilise encore de nouveau dans cette source, pour circuler sans fin.

34. — Voyez-vous cet arrangement et cette proportion des membres? Les jambes et les cuisses sont de grands os emboîtés les uns sur les autres, et liés par des nerfs : ce sont deux espèces de colonnes égales et régulières, qui s'élèvent pour soutenir tout l'édifice. Mais ces colonnes se ploient, et la rotule du genou est un os d'une figure à peu près ronde, qui est mis tout exprès dans la jointure pour la remplir et pour la défendre quand les os se reploient pour le fléchissement du genou. Chaque colonne a son piédestal, qui est composé de pièces rapportées, et si bien jointes ensemble, qu'elles peuvent se ployer ou se tenir roides selon le besoin. Le piédestal tourne, quand on le veut, sous la colonne. Dans ce pied on ne voit que nerfs, que tendons, que petits os étroitement liés, afin que cette partie soit tout ensemble plus souple et plus ferme selon les divers besoins : les doigts mêmes des pieds, avec leurs articles et leurs ongles, servent à tâter le terrain sur lequel on marche, à s'appuyer avec plus d'adresse et d'agilité, à garder mieux l'équilibre du corps, et à se hausser ou à se pencher. Les deux pieds s'étendent en avant pour empêcher que le corps ne tombe de ce côté-là quand il se penche ou qu'il se ploie. Les deux colonnes se réunissent par le haut pour porter le reste du corps; et elles sont encore brisées dans cette extrémité, afin que cette jointure donne à l'homme la commodité de se reposer, en s'asseyant, sur les deux plus gros muscles de tout le corps.

Le corps de l'édifice est proportionné à la hauteur des colonnes. Il contient toutes les parties qui sont nécessaires à la vie, et qui par conséquent doivent être placées au centre, et renfermées dans le lieu le plus sûr. C'est pourquoi deux rangs de côtes assez serrées, qui sortent de l'épine du dos, comme les branches d'un arbre naissent du tronc, forment une espèce de cercle, pour cacher et tenir à l'abri ces parties si nobles et si délicates. Mais comme les côtes ne pourroient fermer entièrement ce centre du corps humain sans empêcher la dilatation de l'estomac et des entrailles, elles

[1] *De Nat. Deor.* lib. II, n. 55.

n'achèvent de fermer le cercle que jusqu'à un certain endroit, au-dessous duquel elles laissent un vide, afin que le dedans puisse s'élargir avec facilité pour la respiration et pour la nourriture.

Pour l'épine du dos, on ne voit rien, dans tous les ouvrages des hommes, qui soit travaillé avec un tel art : elle seroit trop roide et trop fragile, si elle n'étoit faite que d'un seul os; en ce cas les hommes ne pourroient jamais se ployer. L'auteur de cette machine a remédié à cet inconvénient en formant des vertèbres, qui, s'emboîtant les unes dans les autres, font un tout de pièces rapportées, qui a plus de force qu'un tout d'une seule pièce. Ce composé est tantôt souple et tantôt roide : il se redresse et se reploie en un moment, comme on le veut. Toutes ces vertèbres ont dans le milieu une ouverture qui sert pour faire passer un allongement de la substance du cerveau jusqu'aux extrémités du corps, et pour y envoyer promptement des esprits par ce canal.

Mais qui n'admirera la nature des os? Ils sont très-durs, et on voit que la corruption même de tout le reste du corps ne les altère en rien. Cependant ils sont pleins de trous innombrables qui les rendent plus légers: et ils ont même, dans le milieu, une cavité pleine de la moelle qui doit les nourrir. Ils sont percés précisément dans les endroits où doivent passer les ligamens qui les attachent les uns aux autres. De plus, leurs extrémités sont plus grosses que le milieu, et font comme deux têtes à demi-rondes, pour faire tourner plus facilement un os avec un autre, afin que le tout puisse se replier sans peine.

35. — Dans l'enceinte des côtes sont placés avec ordre tous les grands organes, tels que ceux qui servent à faire respirer l'homme, ceux qui digèrent les alimens, et ceux qui font un sang nouveau. La respiration est nécessaire pour tempérer la chaleur interne, causée par le bouillonnement du sang, et par le cours impétueux des esprits. L'air est comme un aliment dont l'animal se nourrit, et par le moyen duquel il se renouvelle dans tous les momens de sa vie.

La digestion n'est pas moins nécessaire pour préparer les alimens à être changés en sang. Le sang est une liqueur propre à s'insinuer partout, et à s'épaissir en chair dans les extrémités, pour réparer dans tous les membres ce qu'ils perdent sans cesse par la transpiration et par la dissipation des esprits. Les poumons sont comme de grandes enveloppes, qui, étant spongieuses, se dilatent et se compriment facilement; et comme ils prennent et rendent sans cesse beaucoup d'air, ils forment une espèce de soufflet en mouvement continuel.

L'estomac a un dissolvant qui cause la faim, et qui avertit l'homme du besoin de manger. Ce dissolvant qui picote l'estomac, lui prépare par ce mésaise un plaisir très-vif, lorsqu'il est apaisé par les alimens. Alors l'homme se remplit délicieusement d'une matière étrangère, qui lui feroit horreur, s'il la pouvoit voir dès qu'elle est introduite dans son estomac, et qui lui déplaît même quand il la voit étant déjà rassasié. L'estomac est fait comme une poche. Là les alimens, changés par une prompte coction, se confondent tous en une liqueur douce, qui devient ensuite une espèce de lait nommé chyle; et qui, parvenant enfin au cœur, y reçoit, par l'abondance des esprits, la forme, la vivacité et la couleur du sang. Mais pendant que le suc le plus pur des alimens passe de l'estomac dans les canaux destinés à faire le chyle et le sang, les parties grossières de ces mêmes alimens sont séparées, comme le son l'est de la fleur de farine par un tamis; et elles sont rejetées en bas, pour en délivrer le corps par les issues les plus cachées, et les plus reculées des organes des sens, de peur qu'ils n'en fussent incommodés [1].

Ainsi les merveilles de cette machine sont si grandes, qu'on en trouve d'inépuisables, même jusque dans les fonctions les plus humiliantes, que l'on n'oseroit expliquer en détail.

36. — Il est vrai que les parties internes de l'homme ne sont pas agréables à voir, comme les extérieures : mais remarquez qu'elles ne sont pas faites pour être vues. Il falloit même, selon le but de l'art, qu'elles ne pussent être découvertes sans horreur; et qu'ainsi un homme ne pût les découvrir, et entamer cette machine dans un autre homme, qu'avec une violente répugnance. C'est cette horreur qui prépare la compassion et l'humanité dans les cœurs, quand un homme en voit un autre qui est blessé. Ajoutez, avec saint Augustin [2], qu'il y a dans ces parties internes une proportion, un ordre et une industrie qui charment encore plus l'esprit attentif, que la beauté extérieure ne sauroit plaire aux yeux du corps. Ce dedans de l'homme, qui est tout ensemble si hideux et si admirable, est précisément comme il le doit être pour montrer une boue travaillée de main divine. On y voit tout ensemble également, et la fragilité de la créature, et l'art du Créateur.

[1] Cic. *de Nat. Deor.* lib. II, n. 56.—[2] *De Civ. Dei*, lib. XXII cap. XXIV, n. 4; tom. VII.

37. — Du haut de cet ouvrage si précieux, que nous avons dépeint, pendent les deux bras, qui sont terminés par les mains, et qui ont une parfaite symétrie entre eux. Les bras tiennent aux épaules, de sorte qu'ils ont un mouvement libre dans cette jointure. Ils sont encore brisés au coude et au poignet, pour pouvoir se replier et se tourner avec promptitude. Les bras sont de la juste longueur qu'il faut pour atteindre à toutes les parties du corps. Ils sont nerveux et pleins de muscles, afin qu'ils puissent, avec les reins, être souvent en action, et soutenir les plus grandes fatigues de tout le corps. Les mains sont un tissu de nerfs et d'osselets enchâssés les uns dans les autres, qui ont toute la force et toute la souplesse convenables pour tâter les corps voisins, pour les saisir, pour s'y accrocher, pour les lancer, pour les attirer, pour les repousser, pour les démêler, et pour les détacher les uns des autres. Les doigts, dont les bouts sont armés d'ongles, sont faits pour exercer, par la variété et la délicatesse de leurs mouvemens, les arts les plus merveilleux. Les bras et les mains servent encore, suivant qu'on les étend ou qu'on les replie, à mettre le corps en état de se pencher, sans s'exposer à aucune chute. La machine a en elle-même, indépendamment de toutes les pensées qui viennent après coup, une espèce de ressort qui lui fait trouver soudainement l'équilibre dans tous ses contrastes.

38. — Au-dessus du corps s'élève le cou, ferme ou flexible, selon qu'on le veut. Est-il question de porter un pesant fardeau sur la tête? le cou devient roide, comme s'il n'étoit que d'un seul os. Faut-il pencher ou tourner la tête? le cou se ploie en tout sens, comme si on en démontoit tous les os. Ce cou, médiocrement élevé au-dessus des épaules, porte sans peine la tête, qui règne sur tout le corps. Si elle étoit moins grosse, elle n'auroit aucune proportion avec le reste de la machine. Si elle étoit plus grosse, outre qu'elle seroit disproportionnée et difforme, sa pesanteur accableroit le cou, et courroit risque de faire tomber l'homme du côté où elle pencheroit un peu trop. Cette tête, fortifiée de tous côtés par des os très-épais et très-durs, pour mieux conserver le précieux trésor qu'elle enferme, s'emboîte dans les vertèbres du cou, et a une communication très-prompte avec toutes les autres parties du corps. Elle contient le cerveau, dont la substance humide, molle et spongieuse, est composée de fils tendres et entrelacés. C'est là le centre des merveilles dont nous parlerons dans la suite. Le crâne se trouve percé régulièrement, avec une proportion et une symétrie exacte, pour les deux yeux, pour les deux oreilles, pour la bouche et pour le nez. Il y a des nerfs destinés aux sensations qui s'exercent dans la plupart de ces conduits. Le nez, qui n'a point de nerf pour sa sensation, a un os cribleux pour faire passer les odeurs jusques au cerveau.

Parmi les organes de ces sensations, les principaux sont doubles, pour conserver dans un côté ce qui pourroit manquer dans l'autre par quelque accident. Ces deux organes d'une même sensation sont mis en symétrie, sur le devant ou sur les côtés, afin que l'homme en puisse faire un plus facile usage, ou à droite ou à gauche, ou vis-à-vis de lui, c'est-à-dire vers l'endroit où ses jointures dirigent sa marche et toutes ses actions. D'ailleurs la flexibilité de cou fait que tous ses organes se tournent en un instant de quelque côté qu'il veut.

Tout le derrière de la tête, qui est le moins en état de se défendre, est le plus épais : il est orné de cheveux, qui servent en même temps à le fortifier contre les injures de l'air. Mais les cheveux viennent sur le devant pour accompagner le visage et lui donner plus de grâce.

Le visage est le côté de la tête qu'on nomme le devant, et où les principales sensations sont rassemblées avec un ordre et une proportion qui le rendent très-beau, à moins que quelque accident n'altère un ouvrage si régulier. Les deux yeux sont égaux, placés vers le milieu et aux deux côtés de la tête, afin qu'ils puissent découvrir sans peine de loin, à droite et à gauche, tous les objets étrangers, et qu'ils puissent veiller commodément pour la sûreté de toutes les parties du corps. L'exacte symétrie avec laquelle ils sont placés, fait l'ornement du visage. Celui qui les a faits, y a allumé je ne sais quelle flamme céleste, à laquelle rien ne ressemble dans tout le reste de la nature. Les yeux sont des espèces de miroirs, où se peignent tour-à-tour et sans confusion, dans le fond de la rétine, tous les objets du monde entier, afin que ce qui pense dans l'homme puisse les voir dans ces miroirs. Mais quoique nous apercevions tous les objets par un double organe, nous ne voyons pourtant jamais les objets comme doubles, parce que les deux nerfs qui servent à la vue dans nos yeux ne sont que deux branches qui se réunissent dans une même tige, comme les deux branches des lunettes se réunissent dans la partie supérieure qui les joint. Les yeux sont ornés de deux sourcils égaux ; et afin qu'ils puissent s'ouvrir et

se fermer, ils sont enveloppés de paupières bordées d'un poil qui défend une partie si délicate.

39. — Le front donne de la majesté et de la grâce à tout le visage : il sert à relever les traits. Sans le nez, posé dans le milieu, tout le visage seroit plat et difforme. On peut juger de cette difformité quand on a vu des hommes en qui cette partie du visage est mutilée. Il est placé immédiatement au-dessus de la bouche pour discerner plus commodément par les odeurs tout ce qui est propre à nourrir l'homme. Les deux narines servent tout ensemble à la respiration et à l'odorat. Voyez les lèvres : leur couleur vive, leur fraîcheur, leur figure, leur arrangement et leur proportion avec les autres traits, embellissent tout le visage. La bouche, par la correspondance de ses mouvemens avec ceux des yeux, l'anime, l'égaie, l'attriste, l'adoucit, le trouble, et exprime chaque passion par des marques sensibles. Outre que les lèvres s'ouvrent pour recevoir l'aliment, elles servent encore, par leur souplesse et par la variété de leurs mouvemens, à varier les sons qui font la parole. Quand elles s'ouvrent, elles découvrent un double rang de dents dont la bouche est ornée : ces dents sont de petits os enchâssés avec ordre dans les deux mâchoires; et les mâchoires ont un ressort pour s'ouvrir, et un pour se fermer, en sorte que les dents brisent comme un moulin les alimens, pour en préparer la digestion. Mais ces alimens ainsi brisés passent dans l'estomac par un conduit différent de celui de la respiration; et ces deux canaux, quoique si voisins, n'ont rien de commun.

40. — La langue est un tissu de petits muscles et de nerfs, si souple, qu'elle se replie, comme un serpent, avec une mobilité et une souplesse inconcevable : elle fait dans la bouche ce que font les doigts, ou ce que fait l'archet d'un maître sur un instrument de musique [1]; elle va frapper tantôt les dents, et tantôt le palais. Il y a un conduit au dedans du cou, depuis le palais jusqu'à la poitrine : ce sont des anneaux de cartilages enchâssés très-juste les uns dans les autres, et garnis en dedans d'une tunique ou membrane très-polie, pour faire mieux résonner l'air poussé par les poumons. Ce conduit a du côté du palais un bout qui n'est ouvert que comme une flûte, par une fente qui s'élargit ou qui se resserre à propos, pour grossir la voix ou pour la rendre plus claire. Mais de peur que les alimens, qui ont leur canal séparé, ne se glissent dans celui de la respiration, il y a une espèce de soupape, qui fait sur l'orifice du conduit de la voix comme un pont-levis pour faire passer les alimens, sans qu'il en tombe aucune parcelle subtile ni aucune goutte par la fente dont je viens de parler. Cette espèce de soupape est très-mobile, et se replie très-subtilement; de manière qu'en tremblant sur cet orifice entr'ouvert, elle fait toutes les plus douces modulations de la voix. Ce petit exemple suffit pour montrer en passant, et sans entrer d'ailleurs dans aucun détail de l'anatomie, combien est merveilleux l'art des parties internes. Cet organe, tel que je viens de le représenter, est le plus parfait de tous les instrumens de musique; et tous les autres ne sont parfaits qu'autant qu'ils l'imitent.

41. — Qui pourroit expliquer la délicatesse des organes par lesquels l'homme discerne les saveurs et les odeurs innombrables des corps? Mais comment se peut-il faire que tant de voix frappent ensemble mon oreille sans se confondre, et que ces sons me laissent, après qu'ils ne sont plus, des ressemblances de ce qu'ils ont été, qui sont si vives et si distinctes? Mais avec quel soin l'ouvrier qui a fait nos corps a-t-il donné à nos yeux une enveloppe humide et coulante pour les fermer, et pourquoi a-t-il laissé nos oreilles ouvertes? C'est, dit Cicéron [1], que les yeux ont besoin de se fermer à la lumière pour le sommeil, et que les oreilles doivent demeurer ouvertes pendant que les yeux se ferment, pour nous avertir et pour nous éveiller par le bruit, quand nous courons risque d'être surpris.

Qui est-ce qui grave dans mon œil, en un instant, le ciel, la mer, la terre, situés dans une distance presque infinie? Comment peuvent se ranger et se démêler dans un si petit organe les images fidèles de tous les objets de l'univers, depuis le soleil jusqu'à des atomes? La substance du cerveau, qui conserve avec ordre des représentations si naïves de tant d'objets dont nous avons été frappés depuis que nous sommes au monde, n'est-elle pas le prodige le plus étonnant? On admire avec raison l'invention des livres, où l'on conserve la mémoire de tant de faits et le recueil de tant de pensées; mais quelle comparaison peut-on faire entre les plus beaux livres et le cerveau d'un homme savant? Sans doute ce cerveau est un recueil infiniment plus précieux et d'une plus belle invention que le livre. C'est dans ce petit réservoir

[1] Cic. *de Nat. Deor.* lib. II, n. 59.

[1] *De Nat. Deor.* lib. II, n. 56.

qu'on trouve à point nommé toutes les images dont on a besoin. On les appelle; elles viennent : on les renvoie; elles se renfoncent je ne sais où, et disparoissent, pour laisser la place à d'autres. On ferme et on ouvre son imagination, comme un livre : on en tourne, pour ainsi dire, les feuillets ; on passe soudainement d'un bout à l'autre : on a même des espèces de tables dans la mémoire, pour indiquer les lieux où se trouvent certaines images reculées. Ces caractères innombrables, que l'esprit de l'homme lit intérieurement avec tant de rapidité, ne laissent aucune trace distincte dans un cerveau qu'on ouvre. Cet admirable livre n'est qu'une substance molle, ou une espèce de peloton composé de fils tendres et entrelacés. Quelle main a su cacher dans cette espèce de boue, qui paroît si informe, des images si précieuses et rangées avec un si bel art?

42. — Tel est le corps de l'homme en gros. Je n'entre point dans le détail de l'anatomie : car mon dessein n'est que de découvrir l'art qui est dans la nature, par le simple coup d'œil, sans aucune science. Le corps de l'homme pourroit sans doute être beaucoup plus grand et beaucoup plus petit. S'il n'avoit, par exemple, qu'un pied de hauteur, il seroit insulté par la plupart des animaux, qui l'écraseroient sous leurs pieds. S'il étoit haut comme les plus grands clochers, un petit nombre d'hommes consumeroient en peu de jours tous les alimens d'un pays; ils ne pourroient trouver ni chevaux, ni autres bêtes de charge qui pussent les porter, ni les traîner dans aucune machine roulante; ils ne pourroient trouver assez de matériaux pour bâtir des maisons proportionnées à leur grandeur : il ne pourroit y avoir qu'un petit nombre d'hommes sur la terre, et ils manqueroient de la plupart des commodités. Qui est-ce qui a réglé la taille de l'homme à une mesure précise? Qui est-ce qui a réglé celle de tous les autres animaux avec proportion à celle de l'homme?

L'homme est le seul de tous les animaux qui est droit sur ses pieds. Par là il a une noblesse et une majesté qui le distingue, même au-dehors, de tout ce qui vit sur la terre. Non-seulement sa figure est la plus noble, mais encore il est le plus fort et le plus adroit de tous les animaux à proportion de sa grandeur. Qu'on examine de près la pesanteur et la masse de la plupart des bêtes les plus terribles, on trouvera qu'elles ont plus de matière que le corps d'un homme; et cependant un homme vigoureux a plus de force de corps que la plupart des bêtes farouches : elles ne sont redoutables pour lui, que par leurs dents et par leurs griffes. Mais l'homme, qui n'a point dans ses membres de si fortes armes naturelles, a des mains dont la dextérité surpasse, pour se faire des armes, tout ce que la nature a donné aux bêtes. Ainsi l'homme perce de ses traits, ou fait tomber dans ses piéges, et enchaîne les animaux les plus forts et les plus furieux : il sait même les apprivoiser dans leur captivité, et s'en jouer comme il lui plaît : il se fait flatter par les lions et par les tigres; il monte sur les éléphans.

43. — Mais le corps de l'homme, qui paroît le chef-d'œuvre de la nature, n'est point comparable à sa pensée. Il est certain qu'il y a des corps qui ne pensent pas : on n'attribue aucune connoissance à la pierre, au bois, aux métaux, qui sont néanmoins certainement des corps. Il est même si naturel de croire que la matière ne peut penser, que tous les hommes sans prévention ne peuvent s'empêcher de rire, quand on leur soutient que les bêtes ne sont que de pures machines; parce qu'ils ne sauroient concevoir que de pures machines puissent avoir les connoissances qu'ils prétendent apercevoir dans les bêtes : ils trouvent que c'est faire des jeux d'enfans qui parlent avec leurs poupées, que de vouloir donner quelque connoissance à de pures machines. De là vient que les anciens mêmes, qui ne connoissoient rien de réel qui ne fût un corps, vouloient néanmoins que l'ame de l'homme fût d'un cinquième élément, ou d'une espèce de quintessence sans nom, inconnue ici-bas, indivisible et immuable, toute céleste et toute divine, parce qu'ils ne pouvoient concevoir que la matière terrestre des quatre élémens pût penser et se connoître elle-même[1].

44. — Mais supposons tout ce qu'on voudra, et ne contestons contre aucune secte de philosophes. Voici une alternative que nul philosophe ne peut éviter. Ou la matière peut devenir pensante, sans y rien ajouter; ou bien la matière ne sauroit penser, et ce qui pense en nous est un être distingué d'elle, qui lui est uni. Si la matière peut devenir pensante sans y rien ajouter, il faut au moins avouer que toute matière n'est point pensante, et que la matière même qui pense aujourd'hui, ne pensoit point, il y a cinquante ans : par exemple, la matière du corps d'un jeune homme ne pensoit point dix ans avant sa naissance : il faudra donc dire

[1] Aristoteles quintam quamdam naturam censet esse, e qua sit mens. Cogitare enim, et providere, et discere, et docere,...... in horum quatuor generum nullo inesse putat; quintum genus adhibet, vacans nomine. Cic. *Tusculan. Quæst.* lib. I, n. 10.

que la matière peut acquérir la pensée par un certain arrangement, et par un certain mouvement de ses parties. Prenons, par exemple, la matière d'une pierre, ou d'un amas de sable : cette portion de matière ne pense nullement. Pour la faire commencer à penser, il faut figurer, arranger, mouvoir, en un certain sens, et à un certain degré, toutes ses parties. Qui est-ce qui a su trouver avec tant de justesse cette proportion, cette configuration, cet arrangement, ce mouvement en un tel sens, et point en un autre; ce mouvement à un tel degré, au-dessus et au-dessous duquel la matière ne penseroit jamais? Qui est-ce qui a donné toutes ces modifications si justes et si précises à une matière vile et informe, pour en former le corps d'un enfant, et pour le rendre peu à peu raisonnable?

Si au contraire on dit que la matière ne peut être pensante sans y rien ajouter, et qu'il faut un autre être qui s'unisse à elle, je demande quel sera cet autre être qui pense, pendant que la matière à laquelle il est uni ne fait que se mouvoir. Voilà deux natures bien dissemblables. Nous ne connoissons l'une que par des figures et des mouvemens locaux; nous ne connoissons l'autre que par des perceptions et par des raisonnemens. L'une ne donne point l'idée de l'autre, et leurs idées n'ont rien de commun.

45. — D'où vient que des êtres si dissemblables sont si intimement unis ensemble dans l'homme? d'où vient que les mouvemens du corps donnent si promptement et si infailliblement certaines pensées à l'ame? d'où vient que les pensées de l'ame donnent si promptement et si infailliblement certains mouvemens au corps? d'où vient que cette société si régulière dure soixante-dix et quatre-vingts ans sans aucune interruption? d'où vient que cet assemblage de deux êtres et de deux opérations si différentes fait un composé si juste, que tant de gens sont tentés de croire que c'est un tout simple et indivisible? Quelle main a pu lier ces deux extrémités? Elles ne se sont point liées d'elles-mêmes. La matière n'a pu faire un pacte avec l'esprit; car elle n'a par elle-même ni pensée ni volonté pour faire des conditions. D'un autre côté, l'esprit ne se souvient point d'avoir fait un pacte avec la matière, et il ne pourroit être assujetti à ce pacte, s'il l'avoit oublié. S'il avoit résolu librement et par lui-même de s'assujettir à la matière, il ne s'y assujettiroit que quand il s'en souviendroit et quand il lui plairoit. Cependant il est certain qu'il dépend malgré lui du corps, et qu'il ne peut s'en délivrer, à moins qu'il ne détruise les organes du corps par une mort violente.

D'ailleurs, quand même l'esprit se seroit assujetti volontairement à la matière, il ne s'ensuivroit pas que la matière fût mutuellement assujettie à l'esprit. L'esprit auroit, à la vérité, certaines pensées quand le corps auroit certains mouvemens; mais le corps ne seroit point déterminé à avoir à son tour certains mouvemens dès que l'esprit auroit certaines pensées. Or il est certain que cette dépendance est réciproque. Rien n'est plus absolu que l'empire de l'esprit sur le corps. L'esprit veut, et tous les membres du corps se remuent à l'instant, comme s'ils étoient entraînés par les plus puissantes machines. D'un autre côté, rien n'est plus manifeste que le pouvoir du corps sur l'esprit. Le corps se meut, et à l'instant l'esprit est forcé de penser avec plaisir ou avec douleur à certains objets. Quelle main également puissante sur ces deux natures si diverses a pu leur imposer le joug, et les tenir captives dans une société si exacte et si inviolable? Dira-t-on que c'est le hasard! Si on le dit, entendra-t-on ce qu'on dira, et le pourra-t-on faire entendre aux autres? Le hasard a-t-il accroché par un concours d'atomes les parties du corps avec l'esprit? Si l'esprit peut s'accrocher à des parties du corps, il faut qu'il ait des parties lui-même, et par conséquent qu'il soit un vrai corps; auquel cas nous retombons dans la première réponse que j'ai déjà réfutée. Si au contraire l'esprit n'a point de parties, rien ne peut l'accrocher avec celles du corps, et le hasard n'a pas de quoi les attacher ensemble.

Enfin mon alternative revient toujours, et elle est décisive. Si l'esprit et le corps ne sont qu'un tout composé de matière, d'où vient que cette matière, qui ne pensoit pas hier, a commencé à penser aujourd'hui? qui est-ce qui lui a donné ce qu'elle n'avoit pas, et qui est incomparablement plus noble qu'elle, quand elle est sans pensée? Ce qui lui donne la pensée ne l'a-t-il point lui-même; et la donnera-t-il sans l'avoir? Supposé même que la pensée résulte d'une certaine configuration, d'un certain arrangement, et d'un certain degré du mouvement en un certain sens, de toutes les parties de la matière, quel ouvrier a su trouver toutes ces combinaisons si justes et si précises pour faire une machine pensante? Si au contraire l'esprit et le corps sont deux natures différentes, quelle puissance supérieure à ces deux natures a pu les attacher ensemble, sans que l'esprit y

ait aucune part, ni qu'il sache comment cette union s'est faite? Qui est-ce qui commande ainsi, avec cet empire suprême, aux esprits et aux corps, pour les tenir dans une correspondance, et dans une espèce de police si incompréhensible?

46. — Remarquez que l'empire de mon esprit sur mon corps est souverain, et qu'il est néanmoins aveugle. Il est souverain dans son étendue bornée, puisque ma simple volonté, sans effort et sans préparation, fait mouvoir tout-à-coup immédiatement tous les membres de mon corps, selon les règles de cette machine. Comme l'Ecriture nous représente Dieu, qui dit après la création de l'univers : *Que la lumière soit; et elle fut :* de même la seule parole intérieure de mon ame, sans effort et sans préparation, fait ce qu'elle dit. Je dis en moi-même cette parole si intérieure, si simple et si momentanée : Que mon corps se meuve; et il se meut. A cette simple et intime volonté, toutes les parties de mon corps travaillent déjà; tous les nerfs sont tendus, tous les ressorts se hâtent de concourir ensemble, et toute la machine obéit, comme si chacun de ses organes les plus secrets entendoit une voix souveraine et toute-puissante. Voilà sans doute la puissance la plus simple et la plus efficace qu'on puisse concevoir. Il n'y en a aucun autre exemple dans tous les êtres que nous connoissons. C'est précisément celle que les hommes persuadés de la Divinité lui attribuent dans tout l'univers. L'attribuerai-je à mon foible esprit, ou plutôt à la puissance qu'il a sur mon corps, qui est si différente de lui? croirai-je que ma volonté a cet empire suprême par son propre fonds, elle qui est si foible et si imparfaite? Mais d'où vient que, parmi tant de corps, elle n'a ce pouvoir que sur un seul? Nul autre corps ne se remue selon ses désirs. Qui lui a donné sur un seul corps ce qu'elle n'a sur aucun autre? osera-t-on encore revenir à nous alléguer le hasard?

47. — Cette puissance, qui est si souveraine, est en même temps aveugle. Le paysan le plus ignorant sait aussi bien mouvoir son corps, que le philosophe le mieux instruit de l'anatomie. L'esprit du paysan commande à ses nerfs, à ses muscles, à ses tendons, à ses esprits animaux, qu'il ne connoît pas, et dont il n'a jamais ouï parler. Sans pouvoir les distinguer, et sans savoir où ils sont, il les trouve; il s'adresse précisément à ceux dont il a besoin, et il ne prend point les uns pour les autres.

Un danseur de corde ne fait que vouloir, et à l'instant les esprits coulent avec impétuosité, tantôt dans certains nerfs, et tantôt en d'autres : tous ces nerfs se tendent ou se relâchent à propos. Demandez-lui ce que c'est qu'un nerf; il n'en sait rien. Demandez-lui quels sont ceux qu'il a mis en mouvement, et par où il a commencé à les ébranler; il ne comprend pas même ce que vous voulez lui dire; il ignore profondément ce qu'il a fait dans tous les ressorts intérieurs de sa machine.

Le joueur de luth, qui connoît parfaitement toutes les cordes de son instrument, qui les voit de ses yeux, qui les touche l'une après l'autre de ses doigts, s'y méprend : mais l'ame, qui gouverne la machine du corps humain, en meut tous les ressorts à propos, sans les voir, sans les discerner, sans en savoir ni la figure, ni la situation, ni la force; et elle ne s'y mécompte point. Quel prodige! mon esprit commande à ce qu'il ne connoît point, et qu'il ne peut voir; à ce qui ne le connoît point, et qui est incapable de connoissance; et il est infailliblement obéi. Que d'aveuglement! que de puissance! L'aveuglement est de l'homme; mais la puissance, de qui est-elle? à qui l'attribuerons-nous, si ce n'est à celui qui voit ce que l'homme ne voit pas, et qui fait en lui ce qui le surpasse? Mon ame a beau vouloir remuer les corps qui l'environnent, et qu'elle connoît très-distinctement; aucun ne se remue; elle n'a aucun pouvoir pour ébranler le moindre atome par sa volonté : il n'y a qu'un seul corps, que quelque puissance supérieure doit lui avoir rendu propre. A l'égard de ce corps, elle n'a qu'à vouloir, et tous les ressorts de cette machine, qui lui sont inconnus, se meuvent à propos et de concert pour lui obéir.

Saint Augustin, qui a fait ces réflexions, les a parfaitement exprimées : « Les parties internes de nos corps, dit-il [1], ne peuvent » être vivantes que par nos ames; mais nos » ames les animent bien plus facilement qu'elles » ne peuvent les connoître... L'ame ne connoît » point le corps qui lui est soumis..... Elle ne » sait point pourquoi elle ne met les nerfs en » mouvement que quand il lui plaît, et pour- » quoi au contraire la pulsation des veines est » sans interruption, quand même elle ne le » voudroit pas. Elle ignore qu'elle est la pre- » mière partie du corps qu'elle remue immé- » diatement, pour mouvoir par celle-là toutes » les autres.... Elle ne sait point pourquoi elle » sent malgré elle, et ne meut les membres que » quand il lui plaît. C'est elle qui fait ces

[1] *De Anima et ejus orig.* lib. IV, cap. V, VI, n. 6, 7.

» choses dans le corps. D'où vient qu'elle ne » sait ni ce qu'elle fait, ni comment elle le fait? » Ceux qui s'instruisent de l'anatomie, dit en- » core ce Père, apprennent d'autrui ce qui se » passe en eux, et qui est fait par eux-mêmes. » Pourquoi, dit-il, n'ai-je aucun besoin de » leçon pour savoir qu'il y a dans le ciel, à une » prodigieuse distance de moi, un soleil et des » étoiles? et pourquoi ai-je besoin d'un maître » pour apprendre par où commence le mouve- » ment, quand je remue le doigt? Je ne sais » comment se fait ce que je fais moi-même au- » dedans de moi. Nous sommes trop élevés à » l'égard de nous-mêmes, et nous ne saurions » nous comprendre. »

18. — En effet, nous ne saurions trop admirer cet empire absolu de l'ame sur des organes corporels qu'elle ne connoît pas, et l'usage continuel qu'elle en fait sans les discerner. Cet empire se montre principalement par rapport aux images tracées dans notre cerveau. Je connois tous les corps de l'univers qui ont frappé mes sens depuis un grand nombre d'années : j'en ai des images distinctes qui me les représentent, en sorte que je crois les voir, lors même qu'ils ne sont plus. Mon cerveau est comme un cabinet de peintures, dont tous les tableaux se remueroient, et se rangeroient au gré du maître de la maison. Les peintres, par leur art, n'atteignent jamais qu'à une ressemblance imparfaite : pour les portraits que j'ai dans la tête, ils sont si fidèles, que c'est en les consultant que j'aperçois tous les défauts de ceux des peintres, et que je les corrige en moi-même. Ces images, plus ressemblantes que les chefs-d'œuvre de l'art des peintres, se gravent-elles dans ma tête sans aucun art? est-ce un livre dont tous les caractères se soient rangés d'eux-mêmes? S'il y a de l'art, il ne vient pas de moi; car je trouve au-dedans de moi ce recueil d'images, sans avoir jamais pensé ni à les graver, ni à les mettre en ordre. Mais encore toutes ces images se présentent et se retirent comme il me plaît, sans faire aucune confusion : je les appelle, elles viennent; je les renvoie, elles se renfoncent je ne sais où : elles s'assemblent ou se séparent, comme je le veux. Je ne sais ni où elles demeurent, ni ce quelles sont : cependant je les trouve toujours prêtes.

L'agitation de tant d'images anciennes et nouvelles qui se réveillent, qui se joignent, qui se séparent, ne trouble point un certain ordre qu'elles ont. Si quelques-unes ne se présentent pas au premier ordre, du moins je suis assuré qu'elles ne sont pas loin ; il faut qu'elles soient cachées dans certains recoins enfoncés. Je ne les ignore point comme les choses que je n'ai jamais connues; au contraire, je sais confusément ce que je cherche. Si quelque autre image se présente en la place de celle que j'ai appelée, je la renvoie sans hésiter, en lui disant : Ce n'est pas vous dont j'ai besoin. Mais où sont donc les objets à demi-oubliés? Ils sont présents au-dedans de moi, puisque je les y cherche, et que je les y retrouve. Enfin, comment y sont-ils, puisque je les cherche long-temps en vain? où vont-ils?

« Je ne suis plus, dit saint Augustin [1], ce que » j'étois, lorsque je pensois ce que je n'ai pu » retrouver. Je ne sais, continue ce Père, » comment il arrive que je sois ainsi soustrait » à moi-même et privé de moi, ni comment » est-ce que je suis ensuite comme rapporté et » rendu à moi-même. Je suis comme un autre » homme, et transporté ailleurs, quand je » cherche, et que je ne trouve pas ce que » j'avois confié à ma mémoire. Alors nous ne » pouvons arriver jusqu'à nous; nous sommes » comme si nous étions des étrangers éloignés » de nous : nous n'y arrivons que quand nous » trouvons ce que nous cherchons. Mais où » est-ce que nous cherchons, si ce n'est au- » dedans de nous? et qu'est-ce que nous cher- » chons, si ce n'est nous-mêmes?..... Une » telle profondeur nous étonne. »

Je me souviens distinctement d'avoir connu ce que je ne connois plus; je me souviens de mon oubli même; je me rappelle les portraits de chaque personne en chaque âge de sa vie où je l'ai vue autrefois. La même personne repasse plusieurs fois dans ma tête : d'abord je la vois enfant, puis jeune, et enfin âgée. Je place des rides sur le même visage, où je vois d'un autre côté les grâces tendres de l'enfance; je joins ce qui n'est plus avec ce qui est encore, sans confondre ces extrémités. Je conserve un je ne sais quoi qui est tour-à-tour toutes les choses que j'ai connues depuis que je suis au monde. De ce trésor inconnu sortent tous les parfums, toutes les harmonies, tous les goûts, tous les degrés de lumière, toutes les couleurs et toutes leurs nuances; enfin toutes les figures qui ont passé par mes sens, et qu'ils ont confiées à mon cerveau.

Je renouvelle quand il me plaît la joie que j'ai ressentie il y a trente ans : elle revient; mais quelquefois ce n'est plus elle-même ; elle paroît sans me réjouir : je me souviens d'avoir

[1] *De Anima et ejus orig.* lib. IV, cap. VII, n. 10.

été bien aise, et je ne le suis point actuellement dans ce souvenir. D'un autre côté je renouvelle d'anciennes douleurs : elles sont présentes ; car je les aperçois distinctement telles qu'elles ont été en leur temps : rien ne m'échappe de leur amertume, et de la vivacité de leurs sentimens ; mais elles ne sont plus elles-mêmes ; elles ne me troublent plus ; elles sont émoussées. Je vois toute leur rigueur sans la ressentir ; ou, si je la ressens, ce n'est que par représentation, et cette représentation d'une peine autrefois si cuisante n'est plus qu'un jeu : l'image des douleurs passées me réjouit. Il en est de même des plaisirs. Un cœur vertueux s'afflige en rappelant le souvenir de ses plaisirs déréglés : ils sont présents, car ils se montrent avec tout ce qu'ils ont eu de plus doux et de plus flatteur : mais ils ne sont plus eux-mêmes ; et de telles joies ne reviennent que pour affliger.

49. — Voilà donc deux merveilles également incompréhensibles ; l'une, que mon cerveau soit une espèce de livre, où il y ait un nombre presque infini d'images et de caractères rangés avec un ordre que je n'ai point fait, et que le hasard n'a pu faire. Je ne l'ai point fait ; car je n'ai jamais eu la moindre pensée ni d'écrire rien dans mon cerveau, ni d'y donner aucun ordre aux images et aux caractères que j'y traçois : je ne songeois qu'à voir les objets lorsqu'ils frappoient mes sens. Le hasard n'a pu non plus faire un si merveilleux livre ; tout l'art même des hommes est trop imparfait pour atteindre jamais à une si haute perfection. Quelle main donc a pu le composer ?

La seconde merveille que je trouve dans mon cerveau, c'est de voir que mon esprit lise avec tant de facilité tout ce qu'il lui plaît dans ce livre intérieur. Il lit des caractères qu'il ne connoît point. Jamais je n'ai vu les traces empreintes dans mon cerveau ; et la substance de mon cerveau elle-même, qui est comme le papier du livre, m'est entièrement inconnue. Tous ces caractères innombrables se transposent, et puis reprennent leur rang pour m'obéir : j'ai une puissance comme divine sur un ouvrage que je ne connois point, et qui est incapable de connoissance : ce qui n'entend rien, entend ma pensée, et l'exécute dans le moment. La pensée de l'homme n'a aucun empire sur les corps ; je le vois en parcourant toute la nature. Il n'y a qu'un seul corps que ma simple volonté remue, comme si elle étoit une divinité ; et elle en remue tous les ressorts les plus subtils, sans les connoître. Qui est-ce qui l'a unie à ce corps, et lui a donné tant d'empire sur lui ?

50. — Finissons ces remarques par une courte réflexion sur le fond de notre esprit. J'y trouve un mélange incompréhensible de grandeur et de foiblesse. Sa grandeur est réelle : il rassemble sans confusion le passé avec le présent, et il perce par ses raisonnemens jusque dans l'avenir ; il a l'idée des corps et celle des esprits ; il a l'idée de l'infini même, car il en affirme tout ce qui lui convient, et il en nie tout ce qui ne lui convient pas. Dites-lui que l'infini est triangulaire ; il vous répondra sans hésiter, que ce qui n'a aucune borne ne peut avoir aucune figure. Demandez-lui qu'il vous assigne la première des unités qui composent un nombre infini ; il vous répondra d'abord, qu'il ne peut y avoir ni premier ni dernier, ni commencement ni fin, ni nombre dans l'infini ; parce que si on pouvoit y marquer une première ou une dernière unité, on pourroit ajouter quelque autre unité auprès de celles-là, et par conséquent augmenter le nombre : or un nombre ne peut être infini lorsqu'il peut recevoir quelque addition, et qu'on peut lui assigner une borne, du côté où il peut recevoir un accroissement.

51. — C'est même dans l'infini que mon esprit connoît le fini. Qui dit un homme malade, dit un homme qui n'a pas la santé ; qui dit un homme foible, dit un homme qui manque de force. On ne conçoit la maladie, qui n'est qu'une privation de la santé, qu'en se représentant la santé même comme un bien réel dont cet homme est privé : on ne conçoit la foiblesse, qu'en se représentant la force comme un avantage réel que cet homme n'a pas : on ne conçoit les ténèbres, qui ne sont rien de positif, qu'en niant, et par conséquent en concevant la lumière du jour qui est très-réelle et très-positive. Tout de même on ne conçoit le fini, qu'en lui attribuant une borne, qui est une pure négation d'une plus grande étendue. Ce n'est donc que la privation de l'infini : et on ne pourroit jamais se représenter la privation de l'infini, si on ne concevoit l'infini même ; comme on ne pourroit concevoir la maladie, si on ne concevoit la santé, dont elle n'est que la privation. D'où vient cette idée de l'infini en nous ?

52. — O que l'esprit de l'homme est grand ! il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même : ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Elles sont universelles ; car lorsque je dis : Il est impossible d'être et de n'être pas : le tout est plus grand

que sa partie : une ligne parfaitement circulaire n'a aucune partie droite : entre deux points donnés, la ligne droite est la plus courte : le centre d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence : un triangle équilatéral n'a aucun angle obtus ni droit; toutes ces vérités ne peuvent souffrir aucune exception; il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de cercle, d'angle, qui ne soit suivant ces règles. Ces règles sont de tous les temps, ou, pour mieux dire, elles sont avant tous les temps, et seront toujours au-delà de toute durée compréhensible. Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse; qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les angles; il sera toujours également vrai en soi, que la même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas; qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite; que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus près d'un côté de la circonférence que de l'autre, etc. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités; il pourroit même se faire qu'il n'y auroit ni univers, ni esprits capables de penser à ces vérités : mais enfin ces vérités n'en seroient pas moins constantes en elles-mêmes, quoique nul esprit ne les connût; comme les rayons du soleil n'en seroient pas moins véritables, quand même tous les hommes seroient aveugles, et que personne n'auroit des yeux pour en être éclairé.

En assurant que deux et deux font quatre, dit saint Augustin[1], non-seulement on est assuré de dire vrai, mais on ne peut douter que cette proposition n'ait été toujours également vraie, et qu'elle ne doive l'être éternellement. Les idées que nous portons au fond de nous-mêmes n'ont point de bornes, et n'en peuvent souffrir. On ne peut point dire que ce que j'ai avancé sur le centre des cercles parfaits ne soit vrai que pour un certain nombre de cercles : cette proposition est vraie par une nécessité évidente pour tous les cercles à l'infini.

Ces idées sans bornes ne peuvent jamais ni changer, ni s'effacer en nous, ni être altérées : elles sont le fond de notre raison. Il est impossible, quelque effort qu'on fasse sur son propre esprit, de parvenir à douter jamais sérieusement de ce que ces idées nous représentent avec clarté. Par exemple, je ne puis entrer dans un doute sérieux pour savoir si le tout est plus grand qu'une de ses parties, si le centre d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence. L'idée de l'infini est en moi comme celle des nombres, des lignes, des cercles, d'un tout et d'une partie. Changer nos idées, ce seroit anéantir la raison même. Jugeons de notre grandeur par l'infini immuable qui est empreint au-dedans de nous, et qui ne peut jamais y être effacé.

53. — Mais de peur qu'une grandeur si réelle ne nous éblouisse et ne nous flatte dangereusement, hâtons-nous de jeter les yeux sur notre foiblesse. Ce même esprit qui voit sans cesse l'infini, et dans la règle de l'infini toutes les choses finies, ignore aussi à l'infini tous les objets qui l'environnent. Il s'ignore profondément lui-même; il marche comme à tâtons dans un abîme de ténèbres : il ne sait ni ce qu'il est, ni comment il est attaché à un corps, ni comment il a tant d'empire sur tous les ressorts de ce corps qu'il ne connoît point. Il ignore ses propres pensées et ses propres volontés : il ne sait avec certitude ni ce qu'il croit, ni ce qu'il veut. Souvent il s'imagine croire et vouloir ce qu'il n'a ni cru ni voulu. Il se trompe; et ce qu'il a de meilleur, c'est de le reconnoître. Il joint à l'erreur des pensées le déréglement de la volonté; et il est réduit à gémir dans l'expérience de sa corruption.

Voilà l'esprit de l'homme, foible, incertain, borné, plein d'erreurs. Qui est-ce qui a mis l'idée de l'infini, c'est-à-dire du parfait, dans un sujet si borné, et si rempli d'imperfection? Se l'est-il donnée lui-même cette idée si haute et si pure, cette idée qui est elle-même une espèce d'infini en représentation? Quel être fini distingué de lui a pu lui donner ce qui est si disproportionné avec tout ce qui est renfermé dans quelque borne? Supposons que l'esprit de l'homme est comme un miroir, où les images de tous les corps voisins viennent s'imprimer : quel être a pu mettre en nous l'image de l'infini, si l'infini ne fut jamais? Qui peut mettre dans un miroir l'image d'un objet chimérique, qui n'est, ni n'a jamais été vis-à-vis de la glace de ce miroir? Cette image de l'infini n'est point un amas confus d'objets finis, que l'esprit prenne mal à propos pour un infini véritable : c'est le vrai infini dont nous avons la pensée. Nous le connoissons si bien, que nous le distinguons précisément de tout ce qu'il n'est pas, et que nulle subtilité ne peut nous mettre aucun autre objet en sa place. Nous le connoissons si bien, que nous rejetons de lui toute propriété qui marque la moindre borne. Enfin nous le connoissons si bien, que c'est en lui seul que

[1] *De Lib. Arb.* lib. II, cap. VIII, n. 21 et seq.

nous connoissons tout le reste ; comme on connoît la nuit par le jour, et la maladie par la santé.

Encore une fois, d'où vient une image si grande? la prend-on dans le néant? L'être borné peut-il imaginer et inventer l'infini, si l'infini n'est point? Notre esprit si foible et si court ne peut se former par lui-même cette image, qui n'auroit aucun patron. Aucun des objets extérieurs qui nous environnent ne peut nous donner cette image : car ils ne peuvent nous donner l'image que de ce qu'ils sont; et ils ne sont rien que de borné et d'imparfait. Où la prenons-nous donc cette image distincte, qui ne ressemble à rien de tout ce que nous sommes, et de tout ce que nous connoissons ici-bas hors de nous? D'où nous vient-elle? Où est donc cet infini que nous ne pouvons comprendre, parce qu'il est réellement infini, et que nous ne pouvons néanmoins méconnoître, parce que nous le distinguons de tout ce qui lui est inférieur? Où est-il ? S'il n'étoit pas, pourroit-il venir se graver au fond de notre esprit?

54.— Mais outre l'idée de l'infini, j'ai encore des notions universelles et immuables qui sont la règle de tous mes jugemens. Je ne puis juger d'aucune chose qu'en les consultant, et il ne dépend pas de moi de juger contre ce qu'elles me représentent. Mes pensées, loin de pouvoir corriger ou forcer cette règle, sont elles-mêmes corrigées malgré moi par cette règle supérieure, et elles sont invinciblement assujetties à sa décision. Quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis jamais parvenir, comme je viens de le remarquer, à douter que deux et deux ne fassent quatre; que le tout ne soit plus grand que sa partie; que le centre d'un cercle parfait ne soit également distant de tous les points de la circonférence. Je ne suis point libre de nier ces propositions; et si je nie ces vérités, ou d'autres à peu près semblables, j'ai en moi quelque chose qui est au-dessus de moi, et qui me ramène par force au but. Cette règle fixe et immuable est si intérieure et si intime, que je suis tenté de la prendre pour moi-même : mais elle est au-dessus de moi, puisqu'elle me corrige, me redresse, me met en défiance contre moi-même, et m'avertit de mon impuissance. C'est quelque chose qui m'inspire à toute heure, pourvu que je l'écoute : et je ne me trompe jamais qu'en ne l'écoutant pas. Ce qui m'inspire me préserveroit sans cesse de toute erreur, si j'étois docile et sans précipitation : car cette inspiration intérieure m'apprendroit à bien juger des choses qui sont à ma portée, et sur lesquelles j'ai besoin de former quelque jugement. Pour les autres, elle m'apprendroit à n'en juger pas ; et cette seconde sorte de leçons n'est pas moins importante que la première. Cette règle intérieure est ce que je nomme ma raison. Mais je parle de ma raison sans pénétrer la force de ces termes; comme je parle de la nature et de l'instinct, sans entendre ce que signifient ces expressions.

55. — A la vérité ma raison est en moi ; car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver : mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à moi, et elle ne fait point partie de moi-même. Cette règle est parfaite et immuable : je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe, elle ne perd point sa droiture : quand je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but; c'est elle qui, sans s'en être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeler et de m'y faire revenir. C'est un maître intérieur, qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements : en l'écoutant, je m'instruis; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est partout ; et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes.

56. — Deux hommes qui ne se sont jamais vus, qui n'ont jamais entendu parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de liaison avec aucun autre homme qui ait pu leur donner des notions communes, parlent aux deux extrémités de la terre sur un certain nombre de vérités, comme s'ils étoient de concert. On sait infailliblement par avance dans un hémisphère ce qu'on répondra dans l'autre sur ces vérités. Les hommes de tous les pays et de tous les temps, quelque éducation qu'ils aient reçue, se sentent invinciblement assujettis à penser et à parler de même. Le maître qui nous enseigne sans cesse, nous fait penser tous de la même façon. Dès que nous nous hâtons de juger, sans écouter sa voix avec défiance de nous-mêmes, nous pensons et nous disons des songes pleins d'extravagance.

Ainsi ce qui paroît le plus à nous, et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre, et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supé-

rieure à nous; comme nous respirons sans cesse l'air, qui est un corps étranger, ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil, dont les rayons sont des corps étrangers à nos yeux.

Cette raison supérieure domine jusqu'à un certain point, avec un empire absolu, tous les hommes les moins raisonnables, et fait qu'ils sont toujours tous d'accord, malgré eux, sur ces points. C'est elle qui fait qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes Grecs et Romains les ont pensées. C'est elle qui a fait que les géomètres Chinois ont trouvé à peu près les mêmes vérités que les Européens, pendant que ces peuples si éloignés étoient inconnus les uns aux autres. C'est elle qui fait qu'on juge au Japon, comme en France, que deux et deux font quatre : et il ne faut pas craindre qu'aucun peuple change jamais d'opinion là-dessus. C'est elle qui fait que les hommes pensent encore aujourd'hui sur divers points comme on pensoit il y a quatre mille ans. C'est elle qui donne des pensées uniformes aux hommes les plus jaloux, et les plus irréconciliables entre eux : c'est elle par qui les hommes de tous les siècles et de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile, et qui les tient unis par certaines règles invariables, qu'on nomme les premiers principes, malgré les variétés infinies d'opinions qui naissent en eux de leurs passions, de leurs distractions et de leurs caprices, pour tous leurs autres jugemens moins clairs. C'est elle qui fait que les hommes, tout dépravés qu'ils sont, n'ont point encore osé donner ouvertement le nom de vertu au vice, et qu'ils sont réduits à faire semblant d'être justes, sincères, modérés, bienfaisans, pour s'attirer l'estime les uns les autres.

On ne parvient point à estimer ce qu'on voudroit pouvoir estimer, ni à mépriser ce qu'on voudroit pouvoir mépriser. On ne peut forcer cette barrière éternelle de la vérité et de la justice. Le maître intérieur, qu'on nomme raison, le reproche intérieurement avec un empire absolu. Il ne le souffre pas; et il sait borner la folie la plus impudente des hommes. Après tant de siècles de règne effréné du vice, la vertu est encore nommée vertu; et elle ne peut être dépossédée de son nom par ses ennemis les plus brutaux et les plus téméraires.

De là vient que le vice, quoique triomphant dans le monde, est encore réduit à se déguiser sous le masque de l'hypocrisie, ou de la fausse probité, pour s'attirer une estime qu'il n'ose espérer en se montrant à découvert. Ainsi, malgré toute son impudence, il rend un hommage forcé à la vertu, en voulant se parer de ce qu'elle a de plus beau, pour recevoir les honneurs qu'elle se fait rendre. On critique, il est vrai, les hommes vertueux, et ils sont effectivement toujours répréhensibles en cette vie par leurs imperfections : mais les hommes les plus vicieux ne peuvent venir à bout d'effacer en eux l'idée de la vraie vertu. Il n'y a point encore eu d'homme sur la terre, qui ait pu gagner, ni sur les autres, ni sur lui-même, d'établir dans le monde qu'il est plus estimable d'être trompeur que d'être sincère; d'être emporté et malfaisant, que d'être modéré et de faire du bien.

57. — Le maître intérieur et universel dit donc toujours et partout les mêmes vérités pour corriger tous nos mensonges. Nous ne sommes point ce maître : il est vrai que nous parlons souvent sans lui, et plus haut que lui; mais alors nous nous trompons, nous bégayons, nous ne nous entendons pas nous-mêmes : nous craignons même de voir que nous nous sommes trompés; et nous fermons l'oreille, de peur d'être humiliés par ses corrections. Sans doute l'homme qui craint d'être corrigé par cette raison incorruptible, et qui s'égare toujours en ne la suivant pas, n'est pas cette raison parfaite, universelle et immuable, qui le corrige malgré lui. En toutes choses nous trouvons comme deux principes au dedans de nous; l'un donne, l'autre reçoit; l'un manque, l'autre supplée; l'un se trompe, l'autre corrige; l'un va de travers par sa pente, l'autre le redresse : c'est cette expérience mal prise et mal entendue, qui avoit fait tomber dans l'erreur les Marcionites et les Manichéens. Chacun sent en soi une raison bornée et subalterne, qui s'égare dès qu'elle échappe à une entière subordination, et qui ne se corrige qu'en rentrant sous le joug d'une autre raison supérieure, universelle et immuable. Ainsi tout porte en nous la marque d'une raison subalterne, bornée, précipitée, empruntée, et qui a besoin qu'une autre la redresse à chaque moment.

58. — Tous les hommes sont raisonnables de la même raison, qui se communique à eux selon divers degrés : il y a un certain nombre de sages; mais la sagesse, où ils puisent comme dans la source, et qui les fait ce qu'ils sont, est unique. Où est-elle cette sagesse? où est-elle cette raison commune et supérieure tout ensemble à toutes les raisons bornées et imparfaites du genre humain? Où est-il donc cet oracle qui ne se tait jamais, et contre lequel ne peuvent jamais rien

tous les vains préjugés des peuples? Où est-elle cette raison qu'on a sans cesse besoin de consulter, et qui nous prévient pour nous inspirer le désir d'entendre sa voix? Où est-elle cette vive lumière, qui *illumine tout homme venant en ce monde*[1]? Où est-elle cette pure et douce lumière, qui non-seulement éclaire les yeux ouverts, mais qui ouvre les yeux fermés, qui guérit les yeux malades, qui donne des yeux à ceux qui n'en ont pas, pour la voir, enfin qui inspire le désir d'être éclairé par elle, et qui se fait aimer par ceux-mêmes qui craignoient de la voir? Tout œil la voit; et il ne verroit rien s'il ne la voyoit pas, puisque c'est par elle et à la faveur de ses purs rayons qu'il voit toutes choses. Comme le soleil sensible éclaire tous les corps, de même ce soleil d'intelligence éclaire tous les esprits. La substance de l'œil de l'homme n'est point la lumière; au contraire, l'œil emprunte à chaque moment la lumière des rayons du soleil. Tout de même mon esprit n'est point la raison primitive, la vérité universelle et immuable; il est seulement l'organe par où passe cette lumière originale, et qui en est éclairé.

Il y a un soleil des esprits, qui les éclaire tous, beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps : ce soleil des esprits nous donne tout ensemble et sa lumière et l'amour de sa lumière pour la chercher. Ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre, et il luit en même temps dans les deux hémisphères : il brille autant sur nous la nuit que le jour : ce n'est point au-dehors qu'il répand ses rayons; il habite en chacun de nous. Un homme ne peut jamais dérober ses rayons à un autre homme : on le voit également en quelque coin de l'univers qu'on soit caché. Un homme n'a jamais besoin de dire à un autre : Retirez-vous, pour me laisser voir ce soleil; vous me dérobez ses rayons; vous enlevez la portion qui m'est due. Ce soleil ne se couche jamais, et ne souffre aucun nuage que ceux qui sont formés par nos passions : c'est un jour sans ombre; il éclaire les sauvages mêmes dans les antres les plus profonds et les plus obscurs : il n'y a que les yeux malades qui se ferment à sa lumière; et encore même n'y a-t-il point d'homme si malade et si aveugle, qu'il ne marche encore à la lueur de quelque lumière sombre qui lui reste de ce soleil intérieur des consciences. Cette lumière universelle découvre et représente à nos esprits tous les objets; et nous ne pouvons rien juger que par elle, comme nous ne pouvons discerner aucun corps qu'aux rayons du soleil.

59. — Les hommes peuvent nous parler pour nous instruire; mais nous ne pouvons les croire qu'autant que nous trouvons une certaine conformité entre ce qu'ils nous disent, et ce que nous dit le maître intérieur. Après qu'ils ont épuisé tous leurs raisonnemens, il faut toujours revenir à lui, et l'écouter, pour la décision. Si un homme nous disoit qu'une partie égale le tout dont elle est partie, nous ne pourrions nous empêcher de rire, et il se rendroit méprisable, au lieu de nous persuader. C'est au fond de nous-mêmes, par la consultation du maître intérieur, que nous avons besoin de trouver les vérités qu'on nous enseigne, c'est-à-dire qu'on nous propose extérieurement. Ainsi, à proprement parler, il n'y a qu'un seul véritable maître, qui enseigne tout, et sans lequel on n'apprend rien. Les autres maîtres nous ramènent toujours dans cette école intime, où il parle seul. C'est là que nous recevons ce que nous n'avions pas; c'est là que nous apprenons ce que nous avions ignoré; c'est là que nous retrouvons ce que nous avions perdu par l'oubli; c'est dans ce fond intime de nous-mêmes qu'il nous garde certaines connoissances comme ensevelies, qui se réveillent au besoin; c'est là que nous rejetons le mensonge que nous avions cru. Loin de juger ce maître, c'est par lui seul que nous sommes jugés souverainement en toutes choses. C'est un juge désintéressé et supérieur à nous. Nous pouvons refuser de l'écouter, et nous étourdir; mais en l'écoutant nous ne pouvons le contredire. Rien ne ressemble moins à l'homme, que ce maître invisible qui l'instruit et qui le juge avec tant de rigueur et de perfection. Ainsi notre raison, bornée, incertaine, fautive, n'est qu'une inspiration foible et momentanée d'une raison primitive, suprême et immuable, qui se communique avec mesure à tous les êtres intelligens.

60. — On ne peut point dire que l'homme se donne lui-même les pensées qu'il n'avoit pas : on peut encore moins dire qu'il les reçoive des autres hommes; puisqu'il est certain qu'il n'admet et ne peut rien admettre du dehors, sans le trouver aussi dans son propre fonds, en consultant au-dedans de soi les principes de la raison, pour voir si ce qu'on lui dit y répugne. Il y a donc une école intérieure, où l'homme reçoit ce qu'il ne peut ni se donner, ni attendre des autres hommes, qui vivent d'emprunt comme lui.

Voilà donc deux raisons que je trouve en

[1] *Joan.* I, 9.

moi : l'une est moi-même; l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes, et supérieure à eux; elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent; enfin incapable d'être jamais ni épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est-elle cette raison parfaite, qui est si près de moi, et si différente de moi? où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche?

61. — Je trouve encore d'autres traces de la Divinité en moi : en voici une bien touchante.

Je connois des nombres prodigieux, avec les rapports qui sont entre eux. Par où me vient cette connoissance? Elle est si distincte, que je n'en puis douter sérieusement, et que je redresse d'abord, sans hésiter, tout homme qui manque à la suivre en supputant.

Si un homme dit que 17 et 3 font 22; je me hâte de lui dire, 17 et 3 ne font que 20 : aussitôt il est vaincu par sa propre lumière, et il acquiesce à ma correction. Le même maître, qui parle en moi pour le corriger, parle aussitôt en lui pour lui dire qu'il doit se rendre. Ce ne sont point deux maîtres qui soient convenus de nous accorder; c'est quelque chose d'indivisible, d'éternel, d'immuable, qui parle en même temps avec une persuasion invincible dans tous les deux. Encore une fois, d'où me vient cette notion si juste des nombres? Les nombres ne sont tous que des unités répétées. Tout nombre n'est qu'une composition ou une répétition d'unités. Le nombre de *deux* n'est que deux unités; le nombre de 4 se réduit à 1 répété quatre fois. On ne peut donc concevoir aucun nombre, sans concevoir l'unité, qui est le fondement essentiel de tout nombre possible[1]. On ne peut donc concevoir aucune répétition d'unités, sans concevoir l'unité même qui en est le fond.

Mais par où est-ce que je puis connoître quelque unité réelle? Je n'en ai jamais vu, ni même imaginé aucune par le rapport de mes sens. Que je prenne le plus subtil atome; il faut qu'il ait une figure, une longueur, une largeur et une profondeur; un dessus, un dessous, un côté gauche, un côté droit, etc. Le dessus n'est point le dessous; un côté n'est point l'autre. Cet atome n'est donc pas véritablement un : il est composé de parties. Or le composé est un nombre réel, et une multitude d'êtres : ce n'est point une unité réelle; c'est un assemblage d'êtres, dont l'un n'est pas l'autre.

Je n'ai donc jamais appris ni par mes yeux, ni par mes oreilles, ni par mes mains, ni même par mon imagination, qu'il y ait dans la nature aucune réelle unité; au contraire mes sens et mon imagination ne me présentent jamais rien que de composé, rien qui ne soit un nombre réel, rien qui ne soit une multitude. Toute unité m'échappe sans cesse; elle me fuit, comme par une espèce d'enchantement. Puisque je la cherche dans tant de divisions d'un atome, j'en ai certainement l'idée distincte; et ce n'est que par sa simple et claire idée, que je parviens, en la répétant, à connoître tant d'autres nombres. Mais puisqu'elle m'échappe dans toutes les divisions des corps de la nature, il s'ensuit clairement que je ne l'ai jamais connue par le canal de mes sens et de mon imagination. Voilà donc une idée qui est en moi indépendamment des sens, de l'imagination, et des impressions des corps.

De plus, quand même je ne voudrois pas reconnoître de bonne foi que j'ai une idée claire de l'unité, qui est le fond de tous les nombres, parce qu'ils ne sont que des répétitions ou collections d'unités; il faudroit au moins avouer que je connois beaucoup de nombres, avec leurs propriétés et leurs rapports. Je sais, par exemple, combien font 900,000,000 joints avec 800,000,000 d'une autre somme. Je ne m'y trompe point; et je redresserois d'abord avec certitude un autre homme qui s'y tromperoit. Cependant ni mes sens ni mon imagination n'ont jamais pu me présenter distinctement tous ces millions rassemblés. L'image qu'ils m'en présenteroient ne ressembleroit pas même davantage à dix-sept cents millions qu'à un nombre très-inférieur.

D'où me vient donc une idée si distincte des nombres, que je n'ai jamais pu ni sentir ni imaginer? Ces idées indépendantes des corps, ne peuvent ni être corporelles, ni être reçues dans un sujet corporel : elles me découvrent la nature de mon ame, qui reçoit ce qui est incorporel, et qui le reçoit au dedans de soi d'une manière incorporelle. D'où me vient une idée si incorporelle des corps mêmes? Je ne puis la porter par ma propre nature au dedans de moi : puisque ce qui connoît en moi les corps est in-

[1] S. Aug. *de Lib. Arb.* lib. II, cap. VIII, n. 22; tom. I.

corporel, et qu'il les connoit sans que cette connoissance lui vienne par le canal des organes corporels, tels que les sens et l'imagination, il faut que ce qui pense en moi soit pour ainsi dire un néant de nature corporelle. Comment ai-je pu connoître des êtres qui n'ont aucun rapport de nature avec mon être pensant? Il faut sans doute qu'un être supérieur à ces deux natures si diverses, et qui les renferme toutes deux dans son infini, les ait jointes dans mon ame, et m'ait donné l'idée d'une nature toute différente de celle qui pense en moi.

62. — Pour les unités, quelqu'un dira peut-être que je ne les connois point par les corps, mais seulement par les esprits; et qu'ainsi mon esprit étant un, et m'étant véritablement connu, c'est par là, et non par les corps, que j'ai l'idée de l'unité. Mais voici ma réponse.

Il s'ensuivra du moins de là, que je connois des substances qui n'ont rien d'étendu ni de divisible, et qui sont pensantes. Voilà déjà des natures purement incorporelles, au nombre desquelles je dois mettre mon ame. Qui est-ce qui l'a unie à mon corps? Cette ame n'est point un être infini; elle n'a pas toujours été; elle pense dans certaines bornes. Qui est-ce qui l'a faite? qui est-ce qui lui fait connoître les corps, si différens d'elle? qui est-ce qui lui donne tant d'empire sur un certain corps, et qui donne réciproquement à ce corps tant d'empire sur elle? De plus, comment sais-je si cette ame qui pense est réellement une, ou bien si elle a des parties? Je ne vois point cette ame. Dira-t-on que c'est dans une chose si invisible et si impénétrable que je vois clairement ce que c'est qu'unité? Loin d'apprendre par mon ame ce que c'est que d'être un, c'est au contraire par l'idée claire que j'ai déjà de l'unité, que j'examine si mon ame est une ou divisible.

Ajoutez à cela que j'ai au dedans de moi une idée claire d'une unité parfaite, qui est bien au-dessus de celle que je puis trouver dans mon ame : elle se trouve souvent comme partagée entre deux opinions, entre deux inclinations, entre deux habitudes contraires. Ce partage que je trouve au fond de moi-même, ne marque-t-il point quelque multiplicité, ou composition de parties? D'ailleurs mon ame a tout au moins une composition successive de pensées dont l'une est très-différente de l'autre. Je conçois une unité infiniment plus une, s'il m'est permis de parler ainsi : je conçois un être qui ne change jamais de pensée, qui pense toujours toutes choses tout à la fois, et en qui on ne peut trouver aucune composition même successive. Sans doute c'est cette idée de la parfaite et suprême unité, qui me fait tant chercher quelque unité dans les esprits, et même dans les corps.

Cette idée, toujours présente au fond de moi-même, et née avec moi, est le modèle parfait sur lequel je cherche partout quelque copie imparfaite de l'unité. Cette idée de ce qui est *un*, simple et indivisible par excellence, ne peut être que l'idée de Dieu. Je connois donc Dieu avec une telle clarté, que c'est en le connoissant que je cherche dans toutes les créatures, et en moi-même, quelque image et quelque ressemblance de son unité. Les corps ont, pour ainsi dire, quelque vestige de cette unité, qui échappe toujours dans la division des parties; et les esprits en ont une plus grande ressemblance, quoiqu'ils aient une composition successive de pensées.

63. — Mais voici un autre mystère que je porte au-dedans de moi, et qui me rend incompréhensible à moi-même; c'est que d'un côté je suis libre, et que de l'autre je suis dépendant. Examinons ces deux choses, pour voir s'il est possible de les accorder.

1° Je suis un être dépendant : l'indépendance est la suprême perfection. Etre parfait, c'est porter en soi-même la source de son propre être, c'est ne rien emprunter d'aucun être différent de soi. Supposez un être qui rassemble toutes les perfections que vous pourrez concevoir, mais qui sera un être emprunté et dépendant, il sera infiniment moins parfait qu'un autre être en qui vous ne mettrez que la simple indépendance; car il n'y a aucune comparaison à faire entre un être qui est par soi, et un être qui n'a rien que d'emprunté, et qui n'est en lui que comme par prêt.

Ceci me sert à reconnoître l'imperfection de ce que j'appelle mon ame. Si elle étoit par elle-même, elle n'emprunteroit rien d'autrui, elle n'auroit besoin ni de s'instruire dans ses ignorances, ni de se redresser dans ses erreurs; rien ne pourroit ni la corriger de ses vices, ni lui inspirer aucune vertu, ni rendre sa volonté meilleure qu'elle ne se trouveroit d'abord : cette ame posséderoit toujours tout ce qu'elle seroit capable d'avoir, et ne pourroit jamais rien recevoir du dehors. En même temps il seroit certain qu'elle ne pourroit rien perdre; car ce qui est par soi, est toujours nécessairement tout ce qu'il est. Ainsi mon ame ne pourroit tomber ni dans l'ignorance, ni dans l'erreur, ni dans le vice, ni dans aucune diminution de bonne volonté : elle ne pourroit aussi ni s'instruire,

ni se corriger, ni devenir meilleure qu'elle n'est. Or j'éprouve tout le contraire. J'oublie, je me trompe, je m'égare, je perds la vue de la vérité et l'amour du bien ; je me corromps, je me diminue. D'un autre côté je m'augmente en acquérant la sagesse et la bonne volonté que je n'avois jamais eue. Cette expérience intime me convainc que mon ame n'est point un être par soi, et indépendant, c'est-à-dire nécessaire, et immuable en tout ce qu'il possède. Par où me peut venir cette augmentation de moi-même? Qui est-ce qui peut perfectionner mon être en me rendant meilleur, et par conséquent en me faisant être plus que je n'étois.

64. — La volonté ou capacité de vouloir est sans doute un degré d'être, et de bien ou de perfection; mais la bonne volonté ou le bon vouloir est un autre degré de bien supérieur : car on peut abuser de la volonté pour vouloir mal, pour tromper, pour nuire, pour faire l'injustice; au lieu que le bon vouloir est le bon usage de la volonté même, lequel ne peut être que bon. Le bon vouloir est donc ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme; c'est ce qui donne le prix à tout le reste; c'est là, pour ainsi dire, tout l'homme (1).

Nous venons de voir que ma volonté n'est point par elle-même, puisqu'elle est sujette à perdre et à recevoir des degrés de bien ou de perfection : nous avons vu qu'elle est un bien inférieur au bon vouloir, parce qu'il est meilleur de bien vouloir que d'avoir simplement une volonté susceptible du bien et du mal. Comment pourrois-je croire que moi, être foible, imparfait, emprunté et dépendant, je me donne à moi-même le plus haut degré de perfection, pendant qu'il est visible que l'inférieur me vient d'un premier être? Puis-je m'imaginer que Dieu me donne le moindre bien, et que je me donne sans lui le plus grand? Où prendrois-je ce haut degré de perfection pour me le donner? seroit-ce dans le néant, qui est mon propre fond? Dirai-je que d'autres esprits à peu près égaux au mien me le donnent? Mais puisque ces êtres bornés, et dépendans comme le mien, ne peuvent se rien donner à eux-mêmes, ils peuvent encore moins donner à autrui. N'étant point par eux-mêmes, ils n'ont par eux-mêmes aucun vrai pouvoir ni sur moi, ni sur les choses que j'ai besoin d'emprunter, ni sur eux-mêmes. Il faut donc, sans s'arrêter à eux, remonter plus haut, et trouver une cause première qui soit féconde et toute-puissante, pour donner à mon ame le bon vouloir qu'elle n'a pas.

[1] Hoc est enim omnis homo. *Eccles.* XII, 13.

65. — Ajoutons encore une réflexion. Ce premier être est la cause de toutes les modifications de ses créatures. L'opération suit l'être, comme disent tous les philosophes. L'être qui est dépendant dans le fond de son être, ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'accessoire suit le principal. L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications ou manières d'être des créatures. C'est ainsi que Dieu est la cause réelle et immédiate de toutes les configurations, combinaisons et mouvemens de tous les corps de l'univers : c'est à l'occasion d'un corps qu'il a mu, qu'il en meut un autre; c'est lui qui a tout créé, et c'est lui qui fait tout dans son ouvrage. Or le vouloir est la modification des volontés, comme le mouvement est la modification des corps. Dirons-nous qu'il est la cause réelle, immédiate et totale du mouvement de tous les corps, et qu'il n'est pas autant la cause réelle et immédiate du bon vouloir des volontés *? Cette modification, la plus excellente de toutes, sera-t-elle la seule que Dieu ne fera point dans son ouvrage, et que l'ouvrage se donnera lui-même avec indépendance? Qui le pourroit penser? Mon bon vouloir, que je n'avois pas hier, et que j'ai aujourd'hui, n'est donc pas une chose que je me donne : il me vient de celui qui m'a donné la volonté et l'être.

Comme vouloir est plus parfait qu'être simplement, bien vouloir est plus parfait que vouloir. Le passage de la puissance à l'acte vertueux est ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme. La puissance n'est qu'un équilibre entre la vertu et le vice, qu'une suspension entre le bien et le mal. Le passage à l'acte est la décision pour le bien, et par conséquent le bien supérieur. La puissance susceptible du bien et du mal vient de Dieu : nous avons vu qu'on n'en pouvoit douter; dirons-nous que le coup décisif, qui détermine au plus grand bien, ne vient pas de lui, ou en vient moins? Tout ceci prouve évidemment ce que dit l'Apôtre[1]; sa-

* On voit assez que Fénelon, en représentant Dieu comme la *cause réelle, immédiate et totale du mouvement de tous les corps, et du bon vouloir des volontés*, le considère *comme cause première et indépendante*, sans exclure l'action des *causes secondes*, et subordonnées à la première. Fénelon suppose comme une chose assez connue, que l'action de Dieu sur les corps et sur les esprits, comme *cause première*, n'exclut pas l'action des *causes secondes*, auxquelles il a donné le pouvoir d'agir conjointement avec lui. (Voyez à ce sujet l'*Hist. Littér. de Fénelon;* IIIe part. art. III, § 2, n. 64, etc.
Note de l'Editeur.

[1] *Philip.* II, 13.

voir, que Dieu donne le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. Voilà la dépendance de l'homme; cherchons sa liberté.

66. — 2° Je suis libre, et je n'en puis douter : j'ai une conviction intime et inébranlable que je puis vouloir et ne vouloir pas, qu'il y a en moi une élection, non-seulement entre le vouloir et le non-vouloir, mais encore entre diverses volontés, sur la variété des objets qui se présentent. Je sens que je suis, comme dit l'Ecriture, *dans la main de mon conseil*[1]. En voilà déjà assez pour me montrer que mon ame n'est point corporelle. Tout ce qui est corps ou corporel ne se détermine en rien soi-même, et est au contraire déterminé en tout par des lois qu'on nomme physiques, qui sont nécessaires, invincibles, et contraires à ce que j'appelle liberté. De là je conclus que mon ame est d'une nature entièrement différente de celle de mon corps. Qui est-ce qui a pu unir d'une union réciproque deux natures si différentes, et les tenir dans un concert si juste pour toutes leurs opérations? Ce lien ne peut être formé, comme nous l'avons déjà remarqué, que par un être supérieur qui réunisse ces deux genres de perfections dans sa perfection infinie.

67. — Il n'en est pas de même de cette modification de mon ame, qu'on nomme vouloir, comme des modifications des corps. Un corps ne se modifie en rien lui-même : il est modifié par la seule puissance de Dieu : il ne se meut point, il est mu; il n'agit en rien, il est seulement agi, s'il m'est permis de parler de la sorte. Ainsi Dieu est l'unique cause réelle et immédiate de toutes les différentes modifications des corps. Pour les esprits, il n'en est pas de même; ma volonté se détermine elle-même. Or, se déterminer à un vouloir, c'est se modifier : ma volonté se modifie donc elle-même. Dieu peut prévenir, exciter, aider, fortifier, persuader mon ame; mais il ne lui donne point le vouloir, comme il donne le mouvement au corps.

Si c'est Dieu qui me modifie, je me modifie moi-même avec lui; je suis cause réelle avec lui de mon propre vouloir. Mon vouloir est tellement à moi, qu'on ne peut s'en prendre qu'à moi, si je ne veux pas ce qu'il faut vouloir. Quand je veux une chose, je suis maître de ne la vouloir pas; quand je ne la veux pas, je suis maître de la vouloir. Je ne suis pas contraint dans mon vouloir, et je ne saurois l'être; car je ne saurois vouloir malgré moi ce que je veux, puisque le vouloir que je suppose exclut évidemment toute contrainte.

Outre l'exemption de toute contrainte, j'ai encore l'exemption de toute nécessité. Je sens que j'ai un vouloir, pour ainsi dire à deux tranchans, qui peut se tourner à son choix vers le oui et vers le non, vers un objet ou vers un autre : je ne connois point d'autre raison de mon vouloir, que mon vouloir même; je veux une chose, parce que je veux bien la vouloir, et que rien n'est tant en ma puissance que de vouloir ou de ne vouloir pas. Quand même ma volonté ne seroit pas contrainte, si elle étoit nécessitée, elle seroit aussi invinciblement déterminée à vouloir, que les corps le sont à se mouvoir. La nécessité invincible tomberoit autant sur le vouloir pour les esprits, qu'elle tombe sur le mouvement pour les corps. Alors il ne faudroit pas s'en prendre davantage aux volontés de ce qu'elles voudroient, qu'aux corps de ce qu'ils se mouvroient.

Il est vrai que les volontés voudroient vouloir ce qu'elles voudroient; mais les corps se meuvent du mouvement dont ils se meuvent, comme les volontés veulent du vouloir dont elles veulent. Si le vouloir est nécessité comme le mouvement, il n'est ni plus digne de louange, ni plus digne de blâme. Le vouloir nécessité, pour être un vrai vouloir non contraint, n'en est pas moins un vouloir qu'on ne peut s'abstenir d'avoir, et duquel on ne peut se prendre à celui qui l'a. La connoissance précédente ne donne point de liberté véritable; car un vouloir peut être précédé de la connoissance de divers objets, et n'avoir pourtant aucune réelle élection. La délibération même n'est qu'un jeu ridicule, si je délibère entre deux partis, étant dans l'impuissance actuelle de prendre l'un, et dans la nécessité actuelle de prendre l'autre. Enfin il n'y a aucune élection sérieuse et véritable entre deux objets, s'ils ne sont tous deux actuellement tout prêts, en sorte que je puisse laisser et prendre celui qu'il me plaira.

68. — En disant que je suis libre, je dis donc que mon vouloir est pleinement en ma puissance, et que Dieu me le laisse pour le tourner où je voudrai; que je ne suis point déterminé comme les autres êtres, et que je me détermine moi-même. Je conçois que si ce premier être me prévient pour m'inspirer une bonne volonté, je demeure le maître de *rejeter* son actuelle inspiration[1], quelque forte qu'elle soit; de la frustrer de son effet, et de lui refuser mon

[1] *Eccli.* xv, 14.

[1] *Concil. Trid.* Sess. vi, cap. 5.

consentement. Je conçois aussi que quand je rejette son inspiration pour le bien, j'ai le vrai et actuel pouvoir de ne la rejeter pas ; comme j'ai le pouvoir actuel et immédiat de me lever quand je demeure assis, et de fermer les yeux quand je les ai ouverts. Les objets peuvent me solliciter, par tout ce qu'ils ont d'agréable, à les vouloir : les raisons de vouloir peuvent se présenter à moi avec ce qu'elles ont de plus vif et de plus touchant : le premier être peut aussi m'attirer par ses plus persuasives inspirations. Mais enfin, dans cet attrait actuel des objets, des raisons, et même de l'inspiration d'un être supérieur, je demeure encore maître de ma volonté pour vouloir ou ne vouloir pas.

C'est cette exemption non-seulement de toute contrainte, mais encore de toute nécessité, et cet empire sur mes propres actes, qui fait que je suis inexcusable quand je veux mal, et que je suis louable quand je veux bien. Voilà le fond du mérite et du démérite; voilà ce qui rend juste ou la punition ou la récompense; voilà ce qui fait qu'on exhorte, qu'on reprend, qu'on menace, qu'on promet. C'est là le fondement de toute police, de toute instruction, et de toute règle des mœurs. Tout se réduit, dans la vie humaine, à supposer comme le fondement de tout, que rien n'est tant en la puissance de notre volonté, que notre propre vouloir ; et que nous avons ce libre arbitre, ce pouvoir, pour ainsi dire, à deux tranchans, cette vertu élective entre deux partis qui sont immédiatement comme sous notre main.

C'est ce que les bergers et les laboureurs chantent sur les montagnes, ce que les marchands et les artisans supposent dans leur négoce, ce que les acteurs représentent dans les spectacles, ce que les magistrats croient dans leurs conseils, ce que les docteurs enseignent dans leurs écoles, ce que nul homme sensé ne peut révoquer sérieusement en doute. Cette vérité, imprimée au fond de nos cœurs, est supposée dans la pratique par les philosophes mêmes qui voudroient l'ébranler par de creuses spéculations. L'évidence intime de cette vérité est comme celle des premiers principes, qui n'ont besoin d'aucune preuve, et qui servent eux-mêmes de preuves aux autres vérités moins claires. Comment le premier être peut-il avoir fait une créature qui soit ainsi l'arbitre de ses propres actes?

69. — Rassemblons maintenant ces deux vérités également certaines : Je suis dépendant d'un premier être dans mon vouloir même, et néanmoins je suis libre. Quelle est donc cette liberté dépendante? Comment peut-on comprendre un vouloir qui est libre, et qui est donné par un premier être? Je suis libre dans mon vouloir, comme Dieu dans le sien. C'est en cela principalement que je suis son image, et que je lui ressemble. Quelle grandeur, qui tient de l'infini! Voilà le trait de la Divinité même. C'est une espèce de puissance divine que j'ai sur mon vouloir; mais je ne suis qu'une simple image de cet être si libre et si puissant. L'image de l'indépendance divine n'est pas la réalité de ce qu'elle représente; ma liberté n'est qu'une ombre de celle de ce premier être, par qui je suis, et par qui j'agis. D'un côté, le pouvoir que j'ai de vouloir mal est moins un vrai pouvoir, qu'une foiblesse et une fragilité de mon vouloir : c'est un pouvoir de déchoir, de me dégrader, de diminuer mon degré de perfection et d'être. D'un autre côté, le pouvoir que j'ai de bien vouloir n'est point un pouvoir absolu, puisque je ne l'ai point de moi-même. La liberté n'étant donc autre chose qu'un pouvoir, le pouvoir emprunté ne peut faire qu'une liberté empruntée et dépendante. Un être si imparfait et si emprunté ne peut donc être que dépendant. Comment est-il libre? Quel profond mystère! Sa liberté, dont je ne puis douter, montre sa perfection; sa dépendance montre le néant dont il est sorti.

70. — Nous venons de voir les traces de la Divinité, ou, pour mieux dire, le sceau de Dieu même, dans tout ce qu'on appelle les ouvrages de la nature. Quand on ne veut point subtiliser, on remarque du premier coup d'œil une main qui est le premier mobile dans toutes les parties de l'univers. Les cieux, la terre, les astres, les plantes, les animaux, nos corps, nos esprits; tout marque un ordre, une mesure précise, un art, une sagesse, un esprit supérieur à nous, qui est comme l'ame du monde entier, et qui mène tout à ses fins avec une force douce et insensible, mais toute-puissante. Nous avons vu, pour ainsi dire, l'architecture de l'univers, la juste proportion de toutes ses parties; et le simple coup d'œil nous a suffi partout pour trouver dans une fourmi, encore plus que dans le soleil, une sagesse et une puissance qui se plaît à éclater en façonnant ses plus vils ouvrages. Voilà ce qui se présente d'abord sans discussion aux hommes les plus ignorans. Que seroit-ce si nous entrions dans les secrets de la physique, et si nous faisions la dissection des parties internes des animaux, pour y trouver la plus parfaite mécanique.

CHAPITRE III.

Réponse aux objections des Epicuriens.

71. Selon les Epicuriens, le hasard a tout formé. — 72. Réponse. — 73. Suite. Comparaison du monde avec une maison régulière. — 74. Autre objection; le mouvement éternel des atomes. — 75. Réponses. — 76. Les Epicuriens confondent les ouvrages de l'art avec ceux de la nature. — 77. Ils supposent tout ce qu'il leur plaît, sans preuve. — 78. Leurs suppositions sont fausses et chimériques. — 79. Le mouvement n'est point essentiel aux corps. — 80. Preuves par les lois du mouvement. — 81. Pour expliquer le mouvement, il faut remonter à un premier moteur. — 82. Aucune loi du mouvement n'a son fondement dans l'essence des corps. — 83-84. Les suppositions des Epicuriens ne leur servent de rien. — 85. Le *clinamen*, ou inflexion des atomes, est une chimère et une contradiction. — 86. Il est impossible d'expliquer l'ame par la déclinaison des atomes. — 87. On n'explique pas davantage la liberté de l'homme. — 88. Les défauts de l'univers ne prouvent rien contre l'existence d'une première cause. — 89. Comparaison de ces défauts avec ceux d'un tableau. — 90. Conclusion de cette première partie. — 91. Pourquoi les hommes ne reconnoissent pas Dieu dans l'univers. — 92. Prière à Dieu.

71. — J'entends certains philosophes qui me répondent que tout ce discours, sur l'art qui éclate dans toute la nature, n'est qu'un sophisme perpétuel. Toute la nature, me diront-ils, est à l'usage de l'homme, il est vrai; mais vous en concluez mal à propos qu'elle a été faite avec art pour l'usage de l'homme. C'est être ingénieux à se tromper soi-même pour trouver ce qu'on cherche, et qui ne fut jamais. Il est vrai, continueront-ils, que l'industrie de l'homme se sert d'une infinité de choses que la nature lui fournit, et qui lui sont commodes; mais la nature n'a point fait tout exprès ces choses pour sa commodité. Par exemple, des villageois grimpent tous les jours par certaines pointes de rochers au sommet d'une montagne : il ne s'ensuit pas néanmoins que ces pointes de rochers aient été taillées avec art comme un escalier pour la commodité de ces hommes. Tout de même, quand on est à la campagne pendant un orage, et qu'on rencontre une caverne, on s'en sert, comme d'une maison, pour se mettre à couvert : il n'est pourtant pas vrai que cette caverne ait été faite exprès pour servir de maison aux hommes. Il en est de même du monde entier : il a été formé par le hasard, et sans dessein; mais les hommes le trouvant tel qu'il est, ont eu l'invention de le tourner à leur usage. Ainsi l'art que vous voulez admirer dans l'ouvrage et dans son ouvrier, n'est que dans les hommes, qui savent après coup se servir de tout ce qui les environne. Voilà sans doute la plus forte objection que ces philosophes puissent faire; et je crois qu'ils ne peuvent point se plaindre que je l'aie affoiblie. Mais nous allons voir combien elle est foible en elle-même, quand on l'examine de près : la simple répétition de ce que j'ai déjà dit suffira pour le démontrer.

72. — Que diroit-on d'un homme qui se piqueroit d'une philosophie subtile, et qui, entrant dans une maison, soutiendroit qu'elle a été faite par le hasard, et que l'industrie n'y a rien mis pour en rendre l'usage commode aux hommes, à cause qu'il y a des cavernes qui ressemblent en quelque chose à cette maison, et que l'art des hommes n'a jamais creusées? On montreroit, à celui qui raisonneroit de la sorte, toutes les parties de cette maison. Voyez-vous, lui diroit-on, cette grande porte de la cour? elle est plus grande que toutes les autres, afin que les carrosses y puissent entrer. Cette cour est assez spacieuse pour y faire tourner les carrosses avant qu'ils sortent. Cet escalier est composé de marches basses, afin qu'on puisse monter sans effort; il tourne suivant les appartemens et les étages auxquels il doit servir. Les fenêtres, ouvertes de distance en distance, éclairent tout le bâtiment; elles sont vitrées, de peur que le vent n'entre avec la lumière; on peut les ouvrir quand on veut, pour respirer un air doux dans la belle saison. Le toit est fait pour défendre tout le bâtiment des injures de l'air. La charpente est en pointe, afin que la pluie et la neige s'y écoulent facilement des deux côtés. Les tuiles portent un peu les unes sur les autres, pour mettre à couvert le bois de la charpente. Les divers planchers des étages servent à multiplier les logemens dans un petit espace, en les faisant les uns au-dessus des autres. Les cheminées sont faites pour allumer du feu en hiver sans brûler la maison, et pour faire exhaler la fumée sans la laisser sentir à ceux qui se chauffent. Les appartemens sont distribués de manière qu'ils ne sont point engagés les uns dans les autres; que toute une famille nombreuse y peut loger, sans que les uns aient besoin de passer par les chambres des autres; et que le logement du maître est le principal. On y voit des cuisines, des offices, des écuries, des remises de carrosses. Les chambres sont garnies de lits pour se coucher, de chaises pour s'asseoir, de tables pour écrire et pour manger.

Il faut, diroit-on à ce philosophe, que cet ouvrage ait été conduit par quelque habile architecte; car tout y est agréable, riant, proportionné, commode : il faut même qu'il ait eu sous lui d'excellens ouvriers. Nullement, ré-

pondroit ce philosophe; vous êtes ingénieux à vous tromper vous-même. Il est vrai que cette maison est riante, agréable, proportionnée, commode; mais elle s'est faite d'elle-même avec toutes ses proportions. Le hasard en a assemblé les pierres avec ce bel ordre; il a élevé les murs, assemblé et posé la charpente, percé les fenêtres, placé l'escalier. Gardez-vous bien de croire qu'aucune main d'homme y ait eu aucune part: les hommes ont seulement profité de cet ouvrage, quand ils l'ont trouvé fait. Ils s'imaginent qu'il est fait pour eux, parce qu'ils y remarquent des choses qu'ils savent tourner à leur commodité; mais tout ce qu'ils attribuent au dessein d'un architecte imaginaire, n'est que l'effet de leur invention après coup. Cette maison si régulière et si bien entendue ne s'est faite que comme une caverne; et les hommes, la trouvant faite, s'en servent, comme ils se serviroient, pendant un orage, d'un antre qu'ils trouveroient sous un rocher au milieu d'un désert.

Que penseroit-on de ce bizarre philosophe, s'il s'obstinoit à soutenir sérieusement que cette maison ne montre aucun art? Quand on lit la fable d'Amphion, qui, par un miracle de l'harmonie, faisoit élever avec ordre et symétrie les pierres les unes sur les autres pour former les murailles de Thèbes, on se joue de cette fiction poétique; mais cette fiction n'est pas si incroyable que celle que l'homme que nous supposons oseroit défendre. Au moins pourroit-on s'imaginer que l'harmonie, qui consiste dans un mouvement local de certains corps, pourroit, par quelqu'une de ces vertus secrètes qu'on admire dans la nature sans les entendre, ébranler les pierres avec un certain ordre, et une espèce de cadence, qui feroit quelque régularité dans l'édifice. Cette explication choque néanmoins, et révolte la raison; mais enfin elle est encore moins extravagante que celle que je viens de mettre dans la bouche d'un philosophe. Qu'y a-t-il de plus absurde que de se représenter des pierres qui se taillent, qui sortent de la carrière, qui montent les unes sur les autres sans laisser de vide, qui portent avec elles leur ciment pour leur liaison, qui s'arrangent pour distribuer les appartemens, qui reçoivent au-dessus d'elles le bois d'une charpente avec les tuiles pour mettre l'ouvrage à couvert? Les enfans mêmes qui bégaient encore riroient si on leur proposoit sérieusement cette fable.

73. — Mais pourquoi rira-t-on moins d'entendre dire que le monde s'est fait de lui-même, comme cette maison fabuleuse? Il ne s'agit pas de comparer le monde à une caverne informe qu'on suppose faite par le hasard; il s'agit de le comparer à une maison où éclateroit la plus parfaite architecture. Le moindre animal est d'une structure et d'un art infiniment plus admirable que la plus belle de toutes les maisons.

Un voyageur entrant dans le Saïd, qui est le pays de l'ancienne Thèbes à cent portes, et qui est maintenant désert, y trouveroit des colonnes, des pyramides, des obélisques avec des inscriptions en caractères inconnus. Diroit-il aussitôt: Les hommes n'ont jamais habité ces lieux; aucune main d'homme n'a travaillé ici; c'est le hasard qui a formé ces colonnes, qui les a posées sur leurs piédestaux, et qui les a couronnées de leurs chapiteaux avec des proportions si justes; c'est le hasard qui a lié si solidement les morceaux dont ces pyramides sont composées; c'est le hasard qui a taillé ces obélisques d'une seule pierre, et qui y a gravé tous ces caractères? Ne diroit-il pas au contraire, avec toute la certitude dont l'esprit des hommes est capable: Ces magnifiques débris sont les restes d'une architecture majestueuse qui florissoit dans l'ancienne Egypte.

Voilà ce que la simple raison fait dire au premier coup d'œil, et sans avoir besoin de raisonner. Il en est de même du premier coup d'œil jeté sur l'univers. On peut s'embrouiller soi-même après coup par de vains raisonnemens pour obscurcir ce qu'il y a de plus clair; mais le simple coup d'œil est décisif. Un ouvrage tel que le monde ne se fait jamais de lui-même: les os, les tendons, les veines, les artères, les nerfs, les muscles qui composent le corps de l'homme, ont plus d'art et de proportion que toute l'architecture des anciens Grecs et Egyptiens. L'œil du moindre animal surpasse la mécanique de tous les artisans ensemble. Si on trouvoit une montre dans les sables d'Afrique, on n'oseroit dire sérieusement que le hasard l'a formée dans ces lieux déserts; et on n'a point de honte de dire que les corps des animaux, à l'art desquels nulle montre ne peut jamais être comparée, sont des caprices du hasard!

74. — Je n'ignore pas un raisonnement que les Epicuriens peuvent faire. Les atomes, diront-ils, ont un mouvement éternel; leur concours fortuit doit avoir déjà épuisé, dans cette éternité, des combinaisons infinies. Qui dit l'infini, dit quelque chose qui comprend tout sans exception. Parmi ces combinaisons infinies des atomes qui sont déjà arrivées successivement, il faut nécessairement qu'on y trouve

toutes celles qui sont possibles. S'il y en avoit une seule de possible au-delà de celles qui sont contenues dans cet infini, il ne seroit plus un infini véritable, parce qu'on pourroit y ajouter quelque chose, et que ce qui peut être augmenté, ayant une borne par le côté susceptible d'accroissement, n'est point véritablement infini. Il faut donc que la combinaison des atomes qui fait le système présent du monde, soit une des combinaisons que les atomes ont eues successivement. Ce principe étant posé, faut-il s'étonner que le monde soit tel qu'il est? Il a dû prendre cette forme précise un peu plus tôt ou un peu plus tard. Il falloit bien qu'il parvînt, dans quelqu'un de ces changemens infinis, à cette combinaison qui le rend aujourd'hui si régulier, puisqu'il doit avoir déjà eu tour-à-tour toutes les combinaisons concevables. Dans le total de l'éternité sont renfermés tous les systêmes. Il n'y en a aucun que le concours des atomes ne forme et n'embrasse tôt au tard, dans cette variété infinie de nouveaux spectacles de la nature. Celui-ci a été formé en son rang : il a trouvé place à son tour. Nous nous trouvons actuellement dans ce systême. Le concours des atomes, qui l'a fait, le défera ensuite, pour en faire d'autres à l'infini de toutes les espèces possibles. Ce systême ne pouvoit manquer de trouver sa place, puisque tous, sans exception, doivent trouver la leur chacun à son tour. C'est en vain qu'on cherche un art chimérique dans un ouvrage que le hasard a dû faire tel qu'il est.

Un exemple achèvera d'éclaircir ceci. Je suppose un nombre infini de combinaisons de lettres de l'alphabet formées successivement par le hasard : toutes les combinaisons possibles sont sans doute renfermées dans ce total qui est véritablement infini. Or est-il que l'Iliade d'Homère n'est qu'une combinaison de lettres? L'Iliade d'Homère est donc renfermée dans ce recueil infini de combinaisons des caractères de l'alphabet. Ce fait étant supposé, un homme qui voudra trouver de l'art dans l'Iliade raisonnera très-mal. Il aura beau admirer l'harmonie des vers, la justesse et la magnificence des expressions, la naïveté des peintures, la proportion des parties du poëme, son unité parfaite, et sa conduite inimitable ; en vain il se récriera que le hasard ne peut jamais faire rien de si parfait, et que le dernier effort de l'art humain peut à peine achever un si bel ouvrage : tout ce raisonnement si spécieux portera visiblement à faux. Il sera certain que le hasard ou concours fortuit des caractères les assemblant tour-à-tour avec une variété infinie, il a fallu que la combinaison précise qui fait l'Iliade vînt à son tour, un peu plus tôt, un peu plus tard. Elle est enfin venue ; et l'Iliade entière se trouve parfaite, sans que l'art d'un Homère s'en soit mêlé. Voilà l'objection rapportée de bonne foi, sans l'affoiblir en rien. Je demande au lecteur une attention suivie pour les réponses que j'y vais donner.

75. — 1º Rien n'est plus absurde que de parler de combinaisons successives des atomes qui soient infinies en nombre. L'infini ne peut jamais être successif ni divisible. Donnez-moi un nombre que vous prétendrez être infini ; je pourrai toujours faire deux choses qui démontreront que ce n'est pas un infini véritable. 1º J'en puis retrancher une unité : alors il deviendra moindre qu'il n'étoit, et sera certainement fini ; car tout ce qui est moindre que l'infini a une borne par l'endroit où l'on s'arrête, et où l'on pourroit aller au-delà : or le nombre qui est fini dès qu'on en retranche une seule unité, ne pouvoit pas être infini avant ce retranchement. Une seule unité est certainement finie : or un fini joint à un autre fini, ne sauroit faire l'infini. Si une seule unité ajoutée à un nombre fini faisoit l'infini, il faudroit dire que le fini égaleroit presque l'infini ; ce qui est le comble de l'absurdité. 2º Je puis ajouter une unité à ce nombre, et par conséquent l'augmenter : or ce qui peut être augmenté n'est point infini ; car l'infini ne peut avoir aucune borne ; et ce qui peut recevoir de l'augmentation est borné par l'endroit où l'on s'arrête, pouvant aller plus loin, et y ajouter quelque unité. Il est donc évident que nul composé divisible ne peut être l'infini véritable.

Ce fondement étant posé, tout le roman de la philosophie épicurienne disparoît en un moment. Il ne peut jamais y avoir aucun corps divisible qui soit véritablement infini en étendue, ni aucun nombre ni aucune succession qui soit un infini véritable. De là il s'ensuit qu'il ne peut jamais y avoir un nombre successif de combinaisons d'atomes qui soit infini. Si cet infini chimérique étoit véritable, toutes les combinaisons possibles et concevables d'atomes s'y rencontreroient, j'en conviens ; par conséquent il seroit vrai qu'on y trouveroit toutes les combinaisons qui semblent demander la plus grande industrie : ainsi on pourroit attribuer au pur hasard tout ce que l'art fait de plus merveilleux.

Si on voyoit des palais d'une parfaite architecture, des meubles, des montres, des hor-

loges, et toutes sortes de machines les plus composées, dans une île déserte, il ne seroit plus permis de conclure qu'il y a eu des hommes dans cette île, et qu'ils ont fait tous ces beaux ouvrages. Il faudroit dire : Peut-être qu'une des combinaisons infinies des atomes, que le hasard a faites successivement, a formé tous ces composés dans cette île déserte, sans que l'industrie d'aucun homme s'en soit mêlée. Ce discours ne seroit qu'une conséquence très-bien tirée du principe des Epicuriens : mais l'absurdité de la conséquence sert à faire sentir celle du principe qu'ils veulent poser.

Quand les hommes, par la droiture naturelle de leur sens commun, concluent que ces sortes d'ouvrages ne peuvent venir du hasard; ils supposent visiblement, quoique d'un manière confuse, que les atomes ne sont point éternels, et qu'ils n'ont point eu dans leur concours fortuit une succession de combinaisons infinies; car si on supposoit ce principe, on ne pourroit plus distinguer jamais les ouvrages de l'art d'avec ceux de ces combinaisons qui seroient fortuites comme des coups de dés.

76. — Tous les hommes, qui supposent naturellement une différence sensible entre les ouvrages de l'art et ceux du hasard, supposent donc, sans l'avoir bien approfondi, que les combinaisons d'atomes n'ont point été infinies; et leur supposition est juste. Cette succession infinie de combinaisons d'atomes, est, comme je l'ai déjà montré, une chimère plus absurde que toutes les absurdités qu'on voudroit expliquer par ce faux principe. Aucun nombre, ni successif, ni continu, ne peut être infini : d'où il s'ensuit clairement que les atomes ne peuvent être infinis en nombre, que la succession de leurs divers mouvemens et de leurs combinaisons n'a pu être infinie, que le monde n'a pu être éternel, et qu'il faut trouver un commencement précis et fixe de ces combinaisons successives. Il faut trouver un premier individu dans les générations de chaque espèce; il faut trouver de même la première forme qu'à eue chaque portion de matière qui fait partie de l'univers : et comme les changemens successifs de cette matière n'ont pu avoir qu'un nombre borné, il ne faut admettre dans ces différentes combinaisons, que celles que le hasard produit d'ordinaire, à moins qu'on ne reconnoisse une sagesse supérieure qui ait fait avec un art parfait les arrangemens que le hasard n'auroit su faire.

77. — II° Les philosophes épicuriens sont si foibles dans leur système, qu'ils ne peuvent venir à bout de le former, qu'autant qu'on leur donne sans preuve tout ce qu'ils demandent de plus fabuleux. Ils supposent d'abord des atomes éternels; c'est supposer ce qui est en question. Où prennent-ils que les atomes ont toujours été, et sont par eux-mêmes? Être par soi-même, c'est la suprême perfection. De quel droit supposent-ils, sans preuve, que les atomes ont un être parfait, éternel, immuable dans leur propre fond? Trouvent-ils cette perfection dans l'idée qu'ils ont de chaque atome en particulier? Un atome n'étant pas l'autre, et étant absolument distingué de lui, il faudroit que chacun d'eux portât en soi l'éternité et l'indépendance à l'égard de tout autre être. Encore une fois, est-ce dans l'idée qu'ils ont de chaque atome, que ces philosophes trouvent cette perfection? Mais donnons-leur là-dessus tout ce qu'ils demanderont, et qu'ils ne devroient pas même oser demander.

78. — Supposons donc que les atomes sont éternels, existans par eux-mêmes, indépendans de tout autre être, et par conséquent entièrement parfaits. Faudra-t-il supposer encore qu'ils ont par eux-mêmes le mouvement? Le supposera-t-on à plaisir, pour réaliser un système plus chimérique que les contes des Fées? Consultons l'idée que nous avons d'un corps; nous le concevons parfaitement sans supposer qu'il se remue : nous nous le représentons en repos; et l'idée n'en est pas moins claire en cet état; il n'en a pas moins ses parties, sa figure et ses dimensions.

C'est en vain qu'on veut supposer que tous les corps sont sans cesse en quelque mouvement sensible ou insensible; et que, si quelques portions de la matière sont dans un moindre mouvement que les autres, du moins la masse universelle de la matière a toujours dans sa totalité le même mouvement. Parler ainsi, c'est parler en l'air, et vouloir être cru sur tout ce qu'on s'imagine. Où prend-on que la masse de la matière a toujours dans sa totalité le même mouvement? qui est-ce qui en a fait l'expérience? Ose-t-on appeler philosophie cette fiction téméraire, qui suppose ce qu'on ne peut jamais vérifier? N'y a-t-il qu'à supposer tout ce qu'on veut, pour éluder les vérités les plus simples et les plus constantes? De quel droit suppose-t-on aussi que tous les corps se meuvent sans cesse sensiblement ou insensiblement? Quand je vois une pierre qui paroît immobile, comment me prouvera-t-on qu'il n'y a aucun atome dans cette pierre qui ne se meuve actuellement? Ne me donnera-t-on jamais, pour preuves décisives, que des suppositions sans vraisemblance?

79. — Allons encore plus loin. Supposons,

par un excès de complaisance, que tous les corps de la nature se meuvent actuellement : s'ensuit-il que le mouvement leur soit essentiel, et qu'aucun d'eux ne puisse jamais être en repos? s'ensuit-il que le mouvement soit essentiel à toute portion de matière? D'ailleurs, si tous les corps ne se meuvent pas également; si les uns se meuvent plus sensiblement et plus fortement que les autres : si le même corps peut se mouvoir tantôt plus tantôt moins; si un corps qui se meut communique son mouvement au corps voisin qui étoit en repos, ou dans un mouvement tellement inférieur qu'il étoit insensible; il faut avouer qu'une manière d'être qui tantôt augmente et tantôt diminue dans les corps, ne leur est pas essentielle.

Ce qui est essentiel à un être, est toujours le même en lui. Le mouvement qui varie dans les corps, et qui, après avoir augmenté, se ralentit jusqu'à paroître absolument anéanti; le mouvement qui se perd, qui se communique, qui passe d'un corps dans un autre comme une chose étrangère, ne peut être de l'essence des corps. Je dois donc conclure que les corps sont parfaits dans leur essence, sans qu'on leur attribue aucun mouvement : s'ils ne l'ont point par leur essence, ils ne l'ont que par accident; s'ils ne l'ont que par accident, il faut remonter à la vraie cause de cet accident. Il faut, ou qu'ils se donnent eux-mêmes le mouvement, ou qu'ils le reçoivent de quelque autre être. Il est évident qu'ils ne se le donnent point eux-mêmes; nul être ne se peut donner ce qu'il n'a pas en soi. Nous voyons même qu'un corps qui est en repos, demeure toujours immobile, si quelque autre corps voisin ne vient l'ébranler. Il est donc vrai que nul corps ne se meut par soi-même, et n'est mu que par quelque autre corps qui lui communique son mouvement.

Mais d'où vient qu'un corps en peut mouvoir un autre? d'où vient qu'une boule qu'on fait rouler sur une table unie, ne peut en aller toucher une autre sans la remuer? Pourquoi n'auroit-il pas pu se faire que le mouvement ne se communiquât jamais d'un corps à un autre? En ce cas une boule mue s'arrêteroit auprès d'une autre en la rencontrant, et ne l'ébranleroit jamais.

80. — On me répondra que les lois du mouvement entre les corps décident que l'un ébranle l'autre. Mais où sont-elles écrites ces lois du mouvement? qui est-ce qui les a faites, et qui les rend si inviolables? Elles ne sont point dans l'essence des corps; car on peut concevoir les corps en repos, et on conçoit même des corps dont les uns ne communiqueroient point leur mouvement aux autres, si ces règles, dont la source est inconnue, ne les y assujettissoient. D'où vient cette police, pour ainsi dire arbitraire, pour le mouvement entre tous les corps? D'où viennent ces lois si ingénieuses, si justes, si bien assorties les unes aux autres, et dont la moindre altération renverseroit tout-à-coup tout le bel ordre de l'univers?

Un corps étant entièrement distingué de l'autre, il est par le fond de sa nature absolument indépendant de lui en tout : d'où il s'ensuit qu'il ne doit rien recevoir de lui, et qu'il ne doit être susceptible d'aucune de ses impressions. Les modifications d'un corps ne sont point une raison pour modifier de même un autre corps, dont l'être est entièrement indépendant de l'être du premier. C'est en vain qu'on allègue que les masses les plus solides et les plus pesantes entraînent celles qui sont moins grosses et moins solides, et que, suivant cette règle, une grosse boule de plomb doit ébranler une petite boule d'ivoire. Nous ne parlons point du fait; nous en cherchons la cause. Le fait est constant; la cause en doit aussi être certaine et précise. Cherchons-la sans aucune prévention, et dans un plein doute sur tout préjugé. D'où vient qu'un gros corps en entraîne un petit? La chose pourroit se faire tout aussi naturellement d'une autre façon; il pourroit tout aussi bien se faire que le corps le plus solide ne pût jamais ébranler aucun autre corps, c'est-à-dire que le mouvement fût incommunicable. Il n'y a que l'habitude qui nous assujettisse à supposer que la nature doit agir ainsi.

81. — De plus, nous avons vu que la matière ne peut être ni infinie ni éternelle. Il faut donc trouver un premier atome par où le mouvement aura commencé dans un moment précis, et un premier concours des atomes qui aura formé une première combinaison. Je demande quel moteur a mu ce premier atome, et a donné le premier branle à la machine de l'univers. Il n'est pas permis d'éluder une question si précise par un cercle sans fin. Ce cercle, dans un tout fini, doit avoir une fin certaine : il faut trouver le premier atome ébranlé, et le premier moment de cette première motion, avec le premier moteur dont la main a fait ce premier coup.

82. — Parmi les lois du mouvement, il faut regarder comme arbitraires toutes celles dont on ne trouve pas la raison dans l'essence même des corps. Nous avons déjà vu que nul mouvement n'est essentiel à aucun corps. Donc toutes

ces lois, qu'on suppose comme éternelles et immuables, sont au contraire arbitraires, accidentelles, et instituées sans nécessité; car il n'y en a aucune dont on trouve la raison dans l'essence d'aucun corps.

S'il y avoit quelque règle du mouvement qui fût essentielle au corps, ce seroit sans doute celle qui fait que les masses moins grandes et moins solides sont mues par celles qui ont plus de grandeur et de solidité : or nous avons vu que celle-là même n'a point de raison dans l'essence des corps. Il y en a une autre qui sembleroit encore être très-naturelle; c'est celle que les corps se meuvent toujours plutôt en ligne directe qu'en ligne détournée, à moins qu'ils ne soient contraints dans leur mouvement par la rencontre d'autres corps : mais cette règle même n'a aucun fondement réel dans l'essence de la matière. Le mouvement est tellement accidentel et surajouté à la nature des corps, que cette nature des corps ne nous montre point une règle primitive et immuable, suivant laquelle ils doivent se mouvoir, et encore moins se mouvoir suivant certaines règles. De même que les corps auroient pu ne se mouvoir jamais, ou ne se communiquer jamais de mouvement les uns aux autres, ils auroient pu aussi ne se mouvoir jamais qu'en ligne circulaire; et ce mouvement auroit été aussi naturel que le mouvement en ligne directe. Qui est-ce qui a choisi entre ces deux règles également possibles? Ce que l'essence des corps ne décide point, ne peut avoir été décidé que par celui qui a donné aux corps le mouvement qu'ils n'avoient point par leur essence. D'ailleurs ce mouvement en ligne directe pouvoit être de bas en haut, ou de haut en bas, du côté droit au côté gauche, ou du côté gauche au droit, ou en ligne diagonale. Qui est-ce qui a déterminé le sens dans lequel la ligne droite seroit suivie?

83. — Ne nous lassons point de suivre les Epicuriens dans leurs suppositions les plus fabuleuses. Poussons la fiction jusqu'au dernier excès de complaisance. Mettons le mouvement dans l'essence des corps. Supposons à leur gré que le mouvement en ligne directe est encore de l'essence de tous les atomes. Donnons aux atomes une intelligence et une volonté, comme les poètes en ont donné aux rochers et aux fleuves. Accordons-leur le choix du sens dans lequel ils commenceront leur ligne droite. Quel fruit tireront ces philosophes de tout ce que je leur aurai donné contre toute évidence? Il faudra 1° que tous les atomes se meuvent de toute éternité; 2° qu'ils se meuvent tous également; 3° qu'ils se meuvent tous en ligne droite; 4° qu'ils le fassent par une règle immuable et essentielle.

Je veux bien encore, par grâce, supposer que ces atomes sont de figures différentes; car je laisse supposer à nos adversaires tout ce qu'ils seroient obligés de prouver, et sur quoi ils n'ont pas même l'ombre d'une preuve. On ne sauroit trop donner à des gens qui ne peuvent jamais rien conclure de tout ce qu'on leur donnera. Plus on leur passe d'absurdités, plus ils sont pris par leurs propres principes.

84. — Ces atomes de tant de bizarres figures, les uns ronds, les autres crochus, les autres en triangle, etc. sont obligés par leur essence d'aller toujours tout droit, sans pouvoir jamais tant soit peu fléchir ni à droite ni à gauche. Ils ne peuvent donc jamais s'accrocher, ni faire ensemble aucune composition. Mettez, tant qu'il vous plaira, les crochets les plus aiguisés auprès d'autres crochets semblables : si chacun d'eux ne se meut jamais qu'en ligne véritablement directe, ils se mouvront éternellement tout auprès les uns des autres sur des lignes parallèles, sans pouvoir se joindre et s'accrocher. Les deux lignes droites qu'on suppose parallèles, quoique immédiatement voisines, ne se couperont jamais, quand même on les pousseroit à l'infini. Ainsi pendant toute l'éternité il ne peut résulter aucun accrochement, ni par conséquent aucune composition, de ce mouvement des atomes en ligne directe.

85. — Les Epicuriens ne pouvant fermer les yeux à l'évidence de cet inconvénient, qui sape les fondemens de tout leur système, ont encore inventé comme une dernière ressource ce que Lucrèce nomme *clinamen*. C'est un mouvement qui décline un peu de la ligne droite, et qui donne moyen aux atomes de se rencontrer. Ainsi ils les tournent en imagination comme il leur plaît, pour parvenir à quelque but. Mais où prennent-ils cette petite inflexion des atomes, qui vient si à propos pour sauver leur système? Si la ligne droite pour le mouvement est essentielle aux corps, rien ne peut les fléchir, ni par conséquent les joindre pendant toute l'éternité; le *clinamen* viole l'essence de la matière, et ces philosophes se contredisent sans pudeur. Si au contraire la ligne droite pour le mouvement n'est pas essentielle à tous les corps, pourquoi nous allègue-t-on d'un ton si affirmatif des lois éternelles, nécessaires et immuables pour le mouvement des atomes, sans recourir à un premier moteur; et pourquoi élève-t-on tout système de philosophie sur le fondement d'une

fable si ridicule? Sans le *clinamen* la ligne droite ne peut jamais rien faire, et le système tombe par terre. Avec le *clinamen*, inventé comme les fables des poètes, la ligne droite est violée, et le système se tourne en dérision. L'une et l'autre, c'est-à-dire la ligne droite et le *clinamen*, sont des suppositions en l'air, et de purs songes. Mais ces deux songes s'entre-détruisent: et voilà à quoi aboutit la licence effrénée que les esprits se donnent de supposer comme une vérité éternelle tout ce que leur imagination leur fournit pour autoriser une fable, pendant qu'ils refusent de reconnoître l'art avec lequel toutes les parties de l'univers ont été formées, et mises en leurs places.

86. — Pour dernier prodige d'égarement, il falloit que les Epicuriens osassent expliquer encore par ce *clinamen*, qui est lui-même si inexplicable, ce que nous appelons l'ame de l'homme, et son libre arbitre. Ils sont donc réduits à dire que c'est dans ce mouvement où les atomes sont dans une espèce d'équilibre entre la ligne droite et la ligne un peu courbée, que consiste la volonté humaine.

Etrange philosophie! Les atomes, s'ils ne vont qu'en lignes droites, sont inanimés, incapables de tout degré de connoissance et de volonté: mais les mêmes atomes, s'ils ajoutent à la ligne droite un peu de déclinaison, deviennent tout-à-coup animés, pensants et raisonnables; ils sont eux-mêmes des ames intelligentes, qui se connoissent, qui réfléchissent, qui délibèrent, et qui sont libres dans ce qu'elles font. Quelles métamorphoses, plus absurdes que celles des poètes! Que diroit-on de la religion, si elle avoit besoin, pour être prouvée, de principes aussi puériles que ceux de la philosophie qui ose la combattre sérieusement?

87. — Mais remarquons à quel point ces philosophes s'imposent à eux-mêmes. Qu'est-ce qu'ils peuvent trouver dans le *clinamen*, qui explique avec quelque couleur la liberté de l'homme. Cette liberté n'est point imaginaire; et il faudroit douter de tout ce qui nous est le plus intime et le plus certain, pour douter de notre libre arbitre. Je sens que je suis libre de demeurer assis, quand je me lève pour marcher; je le sens avec une si pleine certitude, qu'il n'est pas en mon pouvoir d'en douter jamais sérieusement, et que je me démentirois moi-même, si j'osois dire le contraire. Peut-on pousser plus loin l'évidence de la preuve de la religion? Il faut douter de notre liberté même, pour pouvoir douter de la Divinité: d'où je conclus qu'on ne sauroit douter de la Divinité sérieusement: car personne ne peut entrer en un doute sérieux sur sa propre liberté. Si au contraire on avoue de bonne foi que les hommes sont véritablement libres, rien n'est plus facile que de démontrer que la liberté de la volonté humaine ne peut consister en aucune combinaison des atomes.

Supposé qu'il n'y ait aucun moteur qui ait donné à la matière des lois arbitraires pour son mouvement, il faut que le mouvement soit essentiel au corps, et que toutes les lois du mouvement soient aussi nécessaires que les essences des natures le sont. Tous les mouvemens des corps doivent donc, suivant ce système, se faire par des lois constantes, nécessaires et immuables. La ligne droite doit donc être essentielle à tous les atomes qui ne sont pas détournés par d'autres atomes. La ligne droite doit être essentielle, ou de bas en haut, ou de haut en bas, ou de droite à gauche, ou de gauche à droite, ou de quelque sorte de diagonale qui soit précis et immuable.

D'ailleurs, il est évident que nul atome ne peut être détourné par un autre; car cet autre atome porte aussi dans son essence la même détermination invincible et éternelle à suivre la ligne directe dans le même sens. D'où il s'ensuit que tous les atomes d'abord posés sur différentes lignes, doit parcourir à l'infini ces mêmes lignes parallèles, sans s'approcher jamais, et que ceux qui sont dans la même ligne doivent se suivre les uns les autres à l'infini, sans pouvoir s'attraper. Le *clinamen*, comme nous l'avons déjà dit, est manifestement impossible; mais supposant contre la vérité évidente, qu'il soit impossible, il faudroit alors dire que le *clinamen* n'est pas moins nécessaire, immuable et essentiel aux atomes, que la ligne droite.

Dira-t-on qu'une loi essentielle et immuable du mouvement local des atomes explique la véritable liberté de l'homme? Ne voit-on pas que le *clinamen* ne peut pas mieux l'expliquer que la ligne directe même? Le *clinamen*, s'il étoit vrai, seroit aussi nécessaire que la ligne perpendiculaire, par laquelle une pierre tombe du haut d'une tour dans la rue. Cette pierre est-elle libre dans sa chute? La volonté de l'homme, selon le principe du *clinamen*, ne l'est pas davantage. Est-ce ainsi qu'on explique la liberté? est-ce ainsi que l'homme ose démentir son propre cœur sur son libre arbitre, de peur de reconnoître son Dieu? D'un côté, dire que la liberté de l'homme est imaginaire, c'est étouffer la voix et le sentiment de toute la nature; c'est se démentir sans pudeur; c'est

nier ce qu'on porte de plus certain au fond de soi-même; c'est vouloir réduire un homme à croire qu'il ne peut jamais choisir entre les deux partis sur lesquels il délibère de bonne foi en toute occasion. Rien n'est plus glorieux à la religion, que de voir qu'il faille tomber dans des excès si monstrueux, dès qu'on veut revoquer en doute ce qu'elle enseigne. D'un autre côté, avouer que l'homme est véritablement libre, c'est reconnoître en lui un principe qui ne peut jamais être expliqué sérieusement par les combinaisons d'atomes, et par les lois du mouvement local, qu'on doit supposer toutes également nécessaires et essentielles à la matière, dès qu'on nie le premier moteur. Il faut donc sortir de toute l'enceinte de la matière, et chercher loin des atomes combinés quelque principe incorporel pour expliquer le libre arbitre, dès qu'on l'admet de bonne foi. Tout ce qui est matière et atomes ne se meut que par des lois nécessaires, immuables et invincibles. La liberté ne peut donc se trouver, ni dans les corps, ni dans aucun mouvement local; il faut donc la chercher dans quelque être incorporel. Cet être incorporel, qui doit se trouver en moi uni à mon corps, quelle main l'a attaché et assujetti aux organes de cette machine corporelle? Où est-il l'ouvrier qui lie des natures si différentes? Ne faut-il pas une puissance supérieure aux corps et aux esprits, pour les tenir dans cette union avec un empire si absolu?

Deux atomes crochus, dit un Epicurien, s'accrochent ensemble. Tout cela est faux, selon son systême; car j'ai prouvé que ces deux atomes crochus ne s'accrochent jamais, faute de se rencontrer. Mais enfin, après avoir supposé que ces deux atomes crochus s'unissent en s'accrochant, il faudra que l'Epicurien avoue que l'être pensant qui est libre dans ses opérations, et qui par conséquent n'est point un amas d'atomes toujours mus par des lois nécessaires, est incorporel, et qu'il n'a pu s'accrocher par sa figure au corps qu'il anime. Ainsi l'Epicurien, de quelque côté qu'il se tourne, renverse de ses propres mains son systême. Mais gardons-nous bien de vouloir confondre les hommes qui se trompent, puisque nous sommes hommes comme eux, et aussi capables de nous tromper: plaignons-les; ne songeons qu'à les éclairer avec patience, qu'à les édifier, qu'à prier pour eux, et qu'à conclure en faveur d'une vérité évidente.

88. — Tout porte donc la marque divine dans l'univers; les cieux, la terre, les plantes, les animaux, et les hommes plus que tout le reste. Tout nous montre un dessein suivi, un enchaînement de causes subalternes conduites avec ordre par une cause supérieure.

Il n'est point question de critiquer ce grand ouvrage. Les défauts qu'on y trouve viennent de la volonté libre et déréglée de l'homme, qui les produit par son déréglement; ou de celle de Dieu, toujours sainte et toujours juste, qui veut tantôt punir les hommes infidèles, et tantôt exercer par les méchans les bons qu'il veut perfectionner. Souvent même ce qui paroît défaut à notre esprit borné, dans un endroit séparé de l'ouvrage, est un ornement par rapport au dessein général, que nous ne sommes pas capables de regarder avec des vues assez étendues et assez simples pour connoître la perfection du tout. N'arrive-t-il pas tous les jours qu'on blâme témérairement certains morceaux des ouvrages des hommes, faute d'avoir assez pénétré toute l'étendue de leurs desseins? C'est ce qu'on éprouve tous les jours pour les ouvrages des peintres et des architectes.

Si des caractères d'écriture étoient d'une grandeur immense, chaque caractère regardé de près occuperoit toute la vue d'un homme; il ne pourroit en apercevoir qu'un seul à la fois, et il ne pourroit lire, c'est-à-dire assembler les lettres, et découvrir le sens de tous ces caractères rassemblés. Il en est de même des grands traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier pendant la longue suite des siècles. Il n'y a que le tout qui soit intelligible, et le tout est trop vaste pour être vu de près. Chaque événement est comme un caractère particulier, qui est trop grand pour la petitesse de nos organes, et qui ne signifie rien, s'il est séparé des autres. Quand nous verrons en Dieu à la fin des siècles, dans son vrai point de vue, le total des événemens du genre humain, depuis le premier jusqu'au dernier jour de l'univers, et leurs proportions par rapport aux desseins de Dieu, nous nous écrierons: Seigneur, il n'y a que vous de juste et de sage.

On ne juge des ouvrages des hommes qu'en examinant le total: chaque partie ne doit point avoir toute perfection, mais seulement celle qui lui convient dans l'ordre et dans la proportion des différentes parties qui composent le tout. Dans un corps humain, il ne faut pas que tous les membres soient des yeux; il faut aussi des pieds et des mains. Dans l'univers, il faut un soleil pour le jour; mais il faut aussi une

lune pour la nuit [1]. C'est ainsi qu'il faut juger de chaque partie par rapport au tout : toute autre vue est courte et trompeuse. Mais qu'est-ce que les foibles desseins des hommes si on les compare avec celui de la création et du gouvernement de l'univers? Autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant, dit Dieu dans les Ecritures [2], mes voies et mes pensées sont-elles élevées au-dessus des vôtres. Que l'homme admire donc ce qu'il entend, et qu'il se taise sur ce qu'il n'entend pas.

Mais, après tout, les vrais défauts mêmes de cet ouvrage ne sont que des imperfections que Dieu y a laissées pour nous avertir qu'il l'avoit tiré du néant. Il n'y a rien dans l'univers qui ne porte et qui ne doive porter également ces deux caractères si opposés : d'un côté, le sceau de l'ouvrier sur son ouvrage; de l'autre côté, la marque du néant d'où il est tiré, et où il peut retomber à toute heure. C'est un mélange incompréhensible de bassesse et de grandeur, de fragilité dans la matière, et d'art dans la façon. La main de Dieu éclate partout, jusque dans un ver de terre. Le néant se fait sentir partout, jusque dans les plus vastes et les plus sublimes génies. Tout ce qui n'est point Dieu ne peut avoir qu'une perfection bornée [3]; et ce qui n'a qu'une perfection bornée demeure toujours imparfait, par l'endroit où la borne se fait sentir, et avertit que l'on y pourroit encore beaucoup ajouter. La créature seroit le Créateur même, s'il ne lui manquoit rien; car elle auroit la plénitude de la perfection, qui est la Divinité même. Dès qu'elle ne peut être infinie, il faut qu'elle soit bornée en perfection, c'est-à-dire imparfaite par quelque côté. Elle peut avoir plus ou moins d'imperfection; mais enfin il faut qu'elle soit toujours imparfaite. Il faut qu'on puisse toujours marquer l'endroit précis où elle manque, et que la critique puisse dire : Voilà ce qu'elle pourroit avoir encore, et qu'elle n'a pas.

89. — Conclut-on qu'un ouvrage de peinture est fait par le hasard, quand on y remarque des ombres, ou même quelques négligences de pinceau? Le peintre, dit-on, auroit pu finir davantage ces carnations, ces draperies, ces lointains. Il est vrai que ce tableau n'est point parfait selon les règles. Mais quelle folie seroit-ce de dire : Ce tableau n'est point absolument parfait; donc ce n'est qu'un amas de couleurs formé par le hasard, et la main d'aucun peintre n'y a travaillé! Ce qu'on rougiroit de dire d'un tableau mal fait et presque sans art, on n'a pas de honte de le dire de l'univers, où éclate une foule de merveilles incompréhensibles avec tant d'ordre et de proportion.

Qu'on étudie le monde tant qu'on voudra; qu'on descende au dernier détail; qu'on fasse l'anatomie du plus vil animal; qu'on regarde de près le moindre grain de blé semé dans la terre, et la manière dont ce germe se multiplie; qu'on observe attentivement les précautions avec lesquelles un bouton de rose s'épanouit au soleil, et se referme vers la nuit : on y trouvera plus de dessein, de conduite et d'industrie, que dans tous les ouvrages de l'art. Ce qu'on appelle même l'art des hommes n'est qu'une foible imitation du grand art qu'on nomme les lois de la nature, et que les impies n'ont pas eu de honte d'appeler le hasard aveugle.

Faut-il donc s'étonner si les poètes ont animé tout l'univers; s'ils ont donné des ailes aux vents, et des flèches au soleil; s'ils ont peint les fleuves qui se hâtent de se précipiter dans la mer, et les arbres qui montent vers le ciel, pour vaincre les rayons du soleil par l'épaisseur de leurs ombrages? Ces figures ont passé même dans le langage vulgaire : tant il est naturel aux hommes de sentir l'art dont toute la nature est pleine. La poésie n'a fait qu'attribuer aux créatures inanimées le dessein du Créateur, qui fait tout en elles. Du langage figuré des poètes, ces idées ont passé dans la théologie des païens, dont les théologiens furent les poètes. Ils ont supposé un art, une puissance, une sagesse, qu'ils ont nommé *numen*, dans les créatures même les plus privées d'intelligence. Chez eux les fleuves ont été des dieux, et les fontaines des naïades : les bois et les montagnes ont eu leurs divinités particulières : les fleurs ont eu Flore, et les fruits Pomone. Plus on contemple sans prévention toute la nature, plus on y découvre partout un fonds inépuisable de sagesse, qui est comme l'ame de l'univers.

90. — Que s'ensuit-il de là? La conclusion vient d'elle-même. S'il faut tant de sagesse et de pénétration, dit Minutius Félix [1], même pour remarquer l'ordre et le dessein merveilleux de la structure du monde, à plus forte raison combien en a-t-il fallu pour le former? Si on admire tant les philosophes parce qu'ils

[1] Nec tibi occurrit perfecta universitas, nisi ubi majora sic præsto sunt, ut minora non desint. S. AUG. *de lib. Arb.* lib. III, cap. VIII, n. 25.

[2] *Isai.* LV, 9. — [3] S. AUG. *de vera Relig.* cap. XVIII, n. 35.

[1] *Octav.* cap. XVII.

découvrent une petite partie des secrets de cette sagesse qui a tout fait, il faut être bien aveugle pour ne l'admirer pas elle-même.

91. — Voilà le grand objet du monde entier, où Dieu, comme dans un miroir, se présente au genre humain. Mais les uns (je parle des philosophes) se sont évanouis dans leurs pensées; tout s'est tourné pour eux en vanité. A force de raisonner subtilement, plusieurs d'entre eux ont perdu même une vérité qu'on trouve naturellement et simplement en soi, sans avoir besoin de philosophie.

Les autres, enivrés par leurs passions, vivent toujours distraits. Pour apercevoir Dieu dans ses ouvrages, il faut au moins y être attentif. Les passions aveuglent à un tel point, non-seulement les peuples sauvages, mais encore les nations qui semblent les mieux policées, qu'elles ne voient pas la lumière même qui les éclaire. A cet égard, les Egyptiens, les Grecs et les Romains n'ont pas été moins aveuglés et moins abrutis que les sauvages les plus grossiers; ils se sont ensevelis comme eux dans les choses sensibles, sans remonter plus haut; et ils n'ont cultivé leur esprit, que pour se flatter par de plus douces sensations, sans vouloir remarquer de quelle source elles venoient.

Ainsi vivent les hommes sur la terre: ne leur dites rien; ils ne pensent à rien, excepté à ce qui flatte leurs passions grossières ou leur vanité. Leurs ames s'appesantissent tellement, qu'ils ne peuvent plus s'élever à aucun objet incorporel : tout ce qui n'est point palpable, et qui ne peut être ni vu, ni goûté, ni entendu, ni senti, ni compté, leur semble chimérique. Cette foiblesse de l'ame, se tournant en incrédulité, leur paroît une force; et leur vanité s'applaudit de résister à ce qui frappe naturellement le reste des hommes. C'est comme si un monstre se glorifioit de n'être pas formé selon les règles communes de la nature; ou comme si un aveugle-né triomphoit de ce qu'il seroit incrédule pour la lumière et pour les couleurs, que le reste des hommes aperçoit.

92. — O mon Dieu! si tant d'hommes ne vous découvrent point dans ce beau spectacle que vous leur donnez de la nature entière, ce n'est pas que vous soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme avec la main; mais les sens, et les passions qu'ils excitent, emportent toute l'application de l'esprit. Ainsi, Seigneur, votre lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres sont si épaisses, qu'elles ne la comprennent pas : vous vous montrez partout, et partout les hommes distraits négligent de vous apercevoir. Toute la nature parle de vous, et retentit de votre saint nom; mais elle parle à des sourds, dont la surdité vient de ce qu'ils s'étourdissent toujours eux-mêmes. Vous êtes auprès d'eux, et au-dedans d'eux; mais ils sont fugitifs et errans hors d'eux-mêmes, loin de leur propre cœur. En rentrant en eux-mêmes, ils vous trouveroient, ô douce lumière, ô éternelle beauté, toujours ancienne et toujours nouvelle, ô fontaine des chastes délices, ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent véritablement. Mais les impies ne vous perdent qu'en se perdant. Hélas! vos dons, qui leur montrent la main d'où ils viennent, les amusent jusqu'à les empêcher de la voir : ils vivent de vous, et ils vivent sans penser à vous : ou plutôt ils meurent auprès de la vie, faute de s'en nourrir; car quelle mort n'est-ce point de vous ignorer? Ils s'endorment dans votre sein tendre et paternel; et pleins de songes trompeurs, qui les agitent pendant leur sommeil, ils ne sentent pas la main puissante qui les porte. Si vous étiez un corps stérile, impuissant et inanimé, tel qu'une fleur qui se flétrit, une rivière qui coule, une maison qui va tomber en ruine, un tableau qui n'est qu'un amas de couleurs pour frapper l'imagination, ou un métal inutile qui n'a qu'un peu d'éclat, ils vous apercevroient, et vous attribueroient follement la puissance de leur donner quelque plaisir, quoique en effet le plaisir ne puisse venir des choses inanimées qui ne l'ont pas, et que vous en soyez l'unique source. Si vous n'étiez donc qu'un être grossier, fragile et inanimé, qu'une masse sans vertu, qu'une ombre de l'être, votre nature vaine occuperoit leur vanité; vous seriez un objet proportionné à leurs pensées basses et brutales. Mais parce que vous êtes trop au dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent jamais, vous leur êtes un Dieu caché; car ce fond intime d'eux-mêmes est le lieu le plus éloigné de leur vue, dans l'égarement où ils sont. L'ordre et la beauté que vous répandez sur la face de vos créatures, sont comme un voile qui vous dérobe à leurs yeux malades. Quoi donc? la lumière qui devroit les éclairer, les aveugle; et les rayons du soleil même empêchent qu'ils ne l'aperçoivent? Enfin, parce que vous êtes une vérité trop haute et trop pure pour passer par les sens grossiers, les hommes rendus semblables aux bêtes, ne peuvent vous concevoir : comme si l'homme ne connoissoit pas tous les jours la sagesse et la vertu, dont aucun de ses sens néanmoins ne peut lui rendre témoignage;

car elles n'ont ni son, ni couleur, ni odeur, ni goût, ni figure, ni aucune qualité sensible. Pourquoi donc, ô mon Dieu! douter plutôt de vous que de ces autres choses, très-réelles et très-manifestes, dont on suppose la vérité certaine dans toutes les affaires les plus sérieuses de la vie, et lesquelles, aussi bien que vous, échappent à nos foibles sens? O misère! ô nuit affreuse qui enveloppe les enfans d'Adam! ô monstrueuse stupidité! ô renversement de tout l'homme! L'homme n'a des yeux que pour voir des ombres, et la vérité lui paroît un fantôme: ce qui n'est rien est tout pour lui; ce qui est tout ne lui semble rien. Que vois-je dans toute la nature? Dieu, Dieu partout, et encore Dieu seul. Quand je pense, Seigneur, que tout l'être est en vous, vous épuisez et vous engloutissez, ô abîme de vérité, toute ma pensée; je ne sais ce que je deviens: tout ce qui n'est point vous disparoît, et à peine me reste-t-il de quoi me trouver encore moi-même. Qui ne vous voit point n'a rien vu, qui ne vous goûte point n'a jamais rien senti: il est comme s'il n'étoit pas; sa vie entière n'est qu'un songe. Levez-vous, Seigneur, levez-vous; qu'à votre face vos ennemis se fondent comme la cire, et s'évanouissent comme la fumée. Malheur à l'ame impie, qui, loin de vous, est sans foi, sans espérance, sans éternelle consolation! Déjà heureuse celle qui vous cherche, qui soupire, et qui a soif de vous! mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la lumière de votre face, dont votre main a essuyé les larmes, et dont votre amour a déjà comblé les désirs! Quand sera-ce, Seigneur? O beau jour sans nuage et sans fin, dont vous serez vous-même le soleil, et où vous coulerez au travers de mon cœur comme un torrent de volupté! A cette douce espérance, mes os tressaillent, et s'écrient: *Qui est semblable à vous?* mon cœur se fond, et ma chair tombe en défaillance, ô Dieu de mon cœur, et mon éternelle portion!

SECONDE PARTIE.

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU,

TIRÉE DES IDÉES INTELLECTUELLES.

CHAPITRE PREMIER.

Méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité.

1. En quoi consiste le doute universel du vrai philosophe. —2. Première raison de douter: l'exemple du sommeil. — 3. Seconde raison: l'exemple des fous. — 4. Importance de ce doute pour la recherche de la vérité. — 5. Embarras qui résulte d'abord de ce doute. — 6. Première vérité découverte: l'existence de celui qui doute. — 7. L'idée claire, principe de certitude. — 8. Suite: ce que c'est que l'idée. — 9. Impossibilité de douter des choses dont on a l'idée claire. — 10. Trois vérités incontestables. — 11. Si les idées peuvent nous tromper. — 12. Il répugne qu'un esprit supérieur nous trompe par nos idées claires. — 13. L'existence de notre esprit prouve l'existence de quelque vérité. — 14. Absurdité du doute universel et absolu. — 15. Il répugne que nous soyons dans une illusion perpétuelle. — 16. Possibilité d'une illusion passagère. — 17. Avantages de cette illusion. — 18. Le doute absolu n'est pas plus sûr qu'une aveugle crédulité. — 19. Questions à résoudre.

1. — Il me semble que la seule manière d'éviter toute erreur est de douter sans exception de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. Je me défie donc de tous mes préjugés: la clarté avec laquelle j'ai cru jusqu'ici voir diverses choses n'est point une raison de les supposer vraies. Je me défie de tout ce qu'on appelle impression des sens, principes accoutumés, vraisemblables: je ne veux rien croire, s'il n'y a rien qui soit parfaitement certain; je veux que ce soit la seule évidence et l'entière certitude des choses, qui me

force à y acquiescer, faute de quoi je les laisserai au nombre des douteuses.

2. — Cette règle posée, je ne compte plus sur aucun des êtres que j'ai cru jusqu'ici apercevoir autour de moi : peut-être ne sont-ils que des illusions. J'ai toujours reconnu qu'il y a un temps toutes les nuits où je crois voir ce que je ne vois point, et où je crois toucher ce que je ne touche pas; j'ai appelé ce temps le temps du sommeil : mais qui m'a dit que je ne suis pas toujours endormi, et que toutes mes perceptions ne sont pas des songes?

3. — Si le sommeil dans un certain degré peut causer une illusion que la veille fait découvrir, qui est-ce qui me répondra que la veille elle-même n'est pas une autre espèce de sommeil dans un autre degré, d'où je ne sors jamais, et dont aucun autre état ne me peut découvrir l'illusion? Quelle différence suppose-t-on entre un homme qui dort, et un homme que la fièvre met dans le délire? Celui qui dort ne rêve que pendant quelques heures; ensuite il s'éveille, et le réveil lui montre la fausseté de ses songes : celui qui est en délire fait des espèces de songes pendant plusieurs jours; la guérison est pour lui ce que le réveil est pour l'autre; il n'aperçoit ses erreurs qu'après la fin de sa maladie. Voilà une illusion plus longue, mais qui a pourtant ses bornes, et qu'on découvre après qu'on n'y est plus.

Il y a d'autres illusions encore plus longues, et qui durent même toute la vie. Un insensé qui est incurable, passera sa vie à croire voir ce qui n'est point devant ses yeux; jamais il ne s'apercevra de son illusion : c'est un songe de toute la vie qu'on fait les yeux ouverts, et sans être endormi. Comment pourrai-je m'assurer que je ne suis point dans ce cas? Celui qui y est ne croit point y être; il se croit aussi sûr que moi de n'y être pas. Je ne crois pas plus fermement que lui voir ce qu'il me semble que je vois. Mais quoi? je n'en saurois pourtant douter dans la pratique, il est vrai; mais cet insensé dans la pratique ne peut non plus que moi douter de tout ce qu'il s'imagine voir, et qu'il ne voit point. Cette persuasion inévitable dans la pratique n'est donc point une preuve : peut-être n'est-elle en moi, non plus que dans cet insensé, qu'une misère de ma condition, et un entraînement invincible dans l'erreur. Quoique celui qui songe ne puisse s'empêcher de croire ce que ses songes lui représentent, il ne s'ensuit pas que ses songes soient vrais. Quoiqu'un insensé ne puisse s'empêcher de se croire roi, et de penser qu'il voit ce qu'il ne voit point, il ne s'ensuit pas que sa royauté et tous les autres objets de son extravagance soient véritables. Peut-être que dans le moment de ce que j'appelle la mort, j'éprouverai une espèce de réveil, qui me détrompera de tous les songes grossiers de cette vie; comme le réveil du matin me détrompe des songes de la nuit, ou comme la guérison d'un fou le désabuse des erreurs dont il a été le jouet pendant sa folie.

4. — Une autre chose est peut-être encore possible, qui est que l'illusion, que je vois plus longue dans un fou que dans un homme qui dort, sera encore plus longue et plus constante dans l'homme qui ne dort ni n'extravague. Peut-être que, dans la veille et dans le plus grand sang-froid, je suis le jouet d'une illusion qui ne se dissipera jamais, et que nul autre état ne me tirera de cette tromperie perpétuelle. Que ferai-je? du moins je veux tâcher de me préserver de l'illusion, en doutant de tout. Mais quoi, peut-on toujours douter de tout? Est-ce un état sérieux et possible? ne seroit-ce point une folie pire que l'illusion même que je veux tâcher d'éviter? Non, il ne peut point y avoir de folie à n'assurer pas ce qu'on ne trouve point entièrement assuré. Si la pratique m'entraîne à supposer les choses dont je n'ai point de preuve évidente, je me regarderai comme un homme qu'un torrent entraîne toujours insensiblement, et qui se prend toujours, pour se retenir, aux branches des arbres plantés sur le rivage.

Un homme fort assoupi se fait violence pour vaincre le sommeil; mais le sommeil le surprend toujours, et aussitôt qu'il dort sa raison disparoît : il rêve, il fait des songes ridicules; dès qu'il s'éveille, il aperçoit son erreur et l'illusion de ses songes, dans lesquels néanmoins il retombe au bout de trois minutes. C'est ainsi que je suis entre la veille et le sommeil, entre mon doute philosophique qui seul est raisonnable, et le songe trompeur de la vie commune. Pour me défendre de cette continuelle et invincible illusion, au moins je tâcherai de temps en temps de me reprendre à ma règle immuable de n'admettre que ce qui est certain. Dans ces momens de retour au dedans de moi-même, je désavouerai tous mes jugemens précipités, je me remettrai en suspens, et je me défierai autant de moi que de tout ce qu'il me semble qui m'environne.

Voilà ce qu'il faut faire, si je veux suivre la raison, elle ne doit croire que ce qui est certain, elle ne doit que douter de ce qui est douteux. Jusqu'à ce que je trouve quelque chose d'invincible par pure raison pour me montrer la

certitude de tout ce qu'on appelle nature et univers, l'univers entier doit m'être suspect de n'être qu'un songe et une fable. Toute la nature n'est peut-être qu'un vain fantôme. Cet état de suspension, il est vrai, m'étonne et m'effraie; il me jette au-dedans de moi dans une solitude profonde et pleine d'horreur; il me gêne, il me tient comme en l'air : il ne sauroit durer, j'en conviens; mais il est le seul état raisonnable. Ma pente à supposer les choses dont je n'ai point de preuve, est semblable au goût des enfans pour les fables et les métamorphoses. On aime mieux supposer le mensonge, que de se tenir dans cette violente suspension, pour ne se rendre qu'à la seule vérité exactement démontrée.

O raison, où me jetez-vous? où suis-je? que suis-je? Tout m'échappe; je ne puis me défendre de l'erreur qui m'entraîne, ni renoncer à la vérité qui me fuit. Jusques à quand serai-je dans ce doute, qui est une espèce de tourment, et qui est pourtant le seul usage que je puisse faire de la raison? O abîme de ténèbres qui m'épouvante! ne croirai-je jamais rien? croirai-je sans être assuré? qui me tirera de ce trouble?

5. — Il me vient une pensée que je dois examiner. S'il y a un être de qui je tienne le mien, ne doit-il pas être bon et véritable? pourroit-il l'être s'il me trompoit, et s'il ne m'avoit mis au monde que pour une illusion perpétuelle? Mais qui m'a dit qu'un être puissant, malin et trompeur ne m'ait point formé? Qui est-ce qui m'a dit que je n'ai point été formé par le hasard dans un état qui porte l'illusion par lui-même? De plus, comment sais-je si je ne suis pas moi-même la cause volontaire de mon illusion? Pour éviter l'erreur, je n'ai qu'à ne juger jamais, et à demeurer dans un doute universel sans exception. C'est en voulant juger que je m'expose à me tromper moi-même. Peut-être que celui qui m'a mis au monde ne m'y a mis que pour demeurer toujours dans le doute. Peut-être que j'abuse de ma raison, que je passe au-delà des bornes qui me sont marquées, et que je me livre moi-même à l'erreur toutes les fois que je veux juger. Je ne jugerai donc plus : mais j'examinerai toutes choses, en me défiant de moi-même et de celui qui m'a formé, supposé que j'ai été formé par un être supérieur à moi.

6.— Dans cette incertitude, que je veux pousser aussi loin qu'elle peut aller, il y a une chose qui m'arrête tout court. J'ai beau vouloir douter de toutes choses, il m'est impossible de pouvoir douter si je suis. Le néant ne sauroit douter; et quand même je me tromperois, il s'ensuivroit par mon erreur même que je suis quelque chose, puisque le néant ne peut se tromper. Douter et se tromper, c'est penser. Ce moi qui pense, qui doute, qui craint de se tromper, qui n'ose juger de rien, ne sauroit faire tout cela, s'il n'étoit rien.

7. — Mais d'où vient que je m'imagine que le néant ne sauroit penser? Je me réponds aussitôt à moi-même : C'est que, qui dit néant, exclut sans réserve toute propriété, toute action, toute manière d'être, et par conséquent la pensée; car la pensée est une manière d'être et d'agir. Cela me paroît clair. Mais peut-être que je me contente trop aisément. Allons donc encore plus loin, et voyons précisément pourquoi cela me paroît clair.

Toute la clarté de ce raisonnement roule sur la connoissance que j'ai du néant, et sur celle que j'ai de la pensée. Je connois clairement que le néant ne peut rien, ne fait rien, ne reçoit rien, et n'a jamais rien : d'un autre côté, je connois clairement que penser c'est agir, c'est faire, c'est avoir quelque chose : donc je connois clairement que la pensée actuelle ne peut jamais convenir au néant. C'est l'idée claire de la pensée qui me découvre l'incompatibilité qui est entre le néant et elle, parce qu'elle est une manière d'être : d'où il s'ensuit que quand j'ai une idée claire d'une chose, il ne dépend plus de moi d'aller contre l'évidence de cette idée. L'exemple sur lequel je suis le montre invinciblement. Quelque violence que je me fasse, je ne puis parvenir à douter si ce qui pense en moi existe : il n'est donc question que d'avoir des idées bien claires comme celles que j'ai de la pensée; en les consultant on sera toujours déterminé à nier de la chose ce que son idée en exclut, et à affirmer de cette même chose ce que son idée renferme clairement.

8. — Mais je parle d'idée, et je ne sais encore ce que c'est. C'est quelque chose que je ne puis encore bien démêler : c'est une lumière qui est en moi, qui n'est point moi-même, qui me corrige, qui me redresse, ou peut-être qui me trompe, mais enfin qui m'entraîne par son évidence véritable ou fausse. Quoi qu'il en soit, c'est une règle qui est au dedans de moi, de laquelle je ne puis juger, et par laquelle au contraire il faut que je juge de tout, si je veux juger : c'est une règle qui me force même à juger, comme il paroît par l'exemple de ce que j'examine maintenant; car il m'est impossible de m'abstenir de juger que je suis, puisque je pense : la clarté de l'idée de la pensée, me

met dans une absolue impuissance de douter si je suis.

9. — Ma règle de ne juger jamais pour ne me tromper pas, ne peut donc me servir que dans les choses où je n'ai point d'idée claire : mais pour celles où j'ai une idée entièrement claire, cette clarté trompeuse ou véritable me force à juger malgré moi; je ne suis plus libre d'hésiter. Quand même cette clarté d'idée ne seroit qu'une illusion, il faut que je me livre à elle. Je pousse le doute aussi loin que je puis; mais je ne puis le pousser jusqu'à contredire mes idées claires. Qu'un autre encore plus incrédule et plus défiant que moi le pousse plus loin : je l'en défie; je le défie de douter sérieusement de son existence. Pour en douter, il faudroit qu'il crût qu'on peut penser, et n'être rien. La raison n'a que ses idées; elle n'a point en elle de quoi les combattre; il faudroit qu'elle sortît d'elle-même, et qu'elle se tournât contre elle-même, pour les contredire. Quand même elle ne trouveroit point de quoi montrer la certitude de ses idées, elle n'a rien en elle qui puisse lui servir d'instrument pour ébranler ce que ses idées lui représentent. Il est vrai, encore une fois, qu'elle peut douter de ce que ses idées lui proposent comme douteux : ce doute, bien loin de combattre les idées, est au contraire une manière très-exacte de les suivre et de s'y soumettre : mais pour les choses qu'elles représentent clairement, on ne peut s'empêcher ni de les concevoir clairement, ni de les croire avec certitude.

10. — Je conclus donc trois choses sur l'idée claire que j'ai de mon existence par ma pensée; la première est que nul homme de bonne foi ne peut douter contre une idée entièrement claire; la seconde, que quand même nos idées seroient trompeuses, elles nous entraîneroient invinciblement toutes les fois qu'elles auroient cette clarté parfaite; la troisième, que nous n'avons rien en nous qui nous mette en droit de douter de la certitude de nos idées claires. Ce seroit douter sans savoir pourquoi, et ce doute n'auroit rien de vraisemblable; car toute l'étendue de notre raison, loin de nous révolter contre nos idées, ne consiste qu'à les consulter comme une règle supérieure et immuable.

Je sais bien que ceux qui se plaisent à douter confondront toujours les idées entièrement claires avec celles qui ne le sont pas, et qu'ils se serviront de l'exemple de certaines choses dont les idées sont obscures, et laissent une entière liberté d'opinion, pour combattre la certitude des idées claires sur lesquelles on n'est point libre de douter : mais je les convaincrai toujours par leur propre expérience, s'ils sont de bonne foi. Pendant qu'ils doutent de tout, je les défie de douter si ce qui doute en eux est un néant. Si la croyance que je suis parce que je doute est une erreur, non-seulement c'est une erreur sans remède, mais encore une erreur de laquelle la raison n'a aucun prétexte de se défier.

Ce qui résulte de tout ceci, est qu'il faut bien se garder de prendre une idée obscure pour une idée claire, ce qui fait la précipitation des jugemens, et l'erreur; mais aussi qu'on ne doit et qu'on ne peut jamais sérieusement hésiter sur les choses que nos idées renferment clairement.

11. — Ce que je viens de dire est une espèce de lueur qui se présente à moi dans cet abîme de ténèbres où je suis enfoncé; ce n'est point encore un vrai jour : ce n'est qu'un foible commencement; et quelque envie que j'aie de voir la lumière, j'aime encore mieux la plus affreuse obscurité, qu'une lumière fausse. Plus la vérité est précieuse, plus je crains de trouver ce qui lui ressembleroit, et qui ne seroit pas elle-même. O vérité, si vous êtes quelque chose qui puisse m'entendre et me voir, écoutez mes désirs; voyez la préparation de mon cœur; ne souffrez pas que je prenne votre ombre pour vous-même; soyez jalouse de votre gloire; montrez-vous, il me suffira de vous voir : c'est pour vous seule, et non pour moi, que je vous veux. Jusques à quand m'échapperez-vous?

Mais que dis-je? peut-être que la vérité ne sauroit m'entendre. Il est vrai que ma raison ne me fournit aucun sujet de doute sur mes idées claires : mais que sais-je si ma raison elle-même n'est point une fausse mesure pour mesurer toutes choses? qui m'a dit que cette raison n'est point elle-même une illusion perpétuelle de mon esprit séduit par un esprit puissant et trompeur qui est supérieur au mien? Peut-être que cet esprit me représente comme clair ce qui est le plus absurde. Peut-être que le néant est capable de penser, et qu'en pensant je ne suis rien. Peut-être qu'une même chose peut tout ensemble exister et n'exister pas. Peut-être que la partie est aussi grande que le tout. Me voilà rejeté dans une étrange incertitude; et il ne m'est pas même permis d'avoir impatience d'en sortir, quelque violent que soit cet état, puisque mon impatience seroit une mauvaise disposition pour connoître la vérité. Examinons donc tranquillement ce que je viens de dire.

12. — Je fais une extrême différence entre mes opinions libres et variables, et mes idées

claires que je ne suis jamais libre de changer. Quand même elles seroient fausses, il m'est impossible de les redresser, et je suis sans ressource dévoué à l'erreur. Ceux mêmes qui m'accuseront de me tromper, si c'est une tromperie, sont dans la nécessité de se tromper toujours aussi bien que moi. Cette erreur n'est point un accident: c'est un état fixe où nous sommes nés : c'est leur nature, c'est la mienne. Cette raison qui nous trompe, n'est point une inspiration étrangère, ni quelque chose de dehors qui vienne porter la séduction au-dedans de nous, ou qui nous pousse pour nous égarer : cette raison trompeuse est nous-mêmes; et s'il est vrai que nous soyons quelque chose, nous sommes précisément cette raison qui se trompe. Puisque cette raison est le fond de notre nature même, il faudroit que l'esprit supérieur qui nous tromperoit nous eût donné lui-même une nature fausse, toute tournée à l'erreur, et incapable de la vérité; il faudroit qu'il nous eût donné, pour ainsi dire, une raison à l'envers, et qui s'attacheroit toujours au contre-pied de la vérité. Un esprit qui auroit fait le mien de la sorte, seroit non-seulement supérieur, mais tout-puissant. Un esprit qui fait des esprits, qui les fait de rien, qui ne trouve rien de fait en eux par une règle droite et simple, mais qui y fait et qui y met tout suivant son dessein, et qui fait à son gré une raison qui n'est point une raison, une raison qui renverse la raison même, doit être un esprit tout-puissant. Il faut qu'il soit créateur, et qu'il ait fait son ouvrage de rien : s'il avoit fait son ouvrage de quelque chose, il auroit été assujetti à cette chose dont il se seroit servi dans sa production : ce qu'il auroit trouvé déjà fait, auroit été dans la règle droite et primitive de la simple nature. Mais pour faire en sorte que tout ce qui est en nous et que tout nous-mêmes, ne soit qu'erreur et illusion, il faut, pour ainsi dire, qu'il n'ait rien pris dans la nature, et qu'il ait formé tout exprès de rien un être tout nouveau qui soit l'antipode de la vraie raison. N'est-ce pas être créateur? n'est-ce pas être tout-puissant?

J'ose même dire que cet esprit trompeur seroit plus que tout-puissant; et voici ma raison. Je conçois que l'être et la vérité sont la même chose; en sorte qu'une chose n'est qu'autant qu'elle est vraie, et qu'elle n'est vraie qu'autant qu'elle est. L'être intelligent, suivant cette règle, n'a d'être qu'autant qu'il a d'intelligence : donc si un esprit n'étoit point intelligent, il ne pourroit pas être; car il n'a d'autre être que son intelligence. Mais l'intelligence elle-même, qui est-elle? Qui dit intelligence, dit essentiellement la connoissance de quelque vérité. Le pur néant ne sauroit être l'objet de l'intelligence; on ne le conçoit point; on n'en a point d'idée; il ne peut se présenter à l'esprit. Si donc il n'y avoit dans toute la nature rien de vrai ni de réel qui répondît à nos idées, notre intelligence elle-même, et par conséquent notre être, n'auroit rien de réel. Comme nous ne connoîtrions rien de véritable hors de nous ni en nous, nous ne serions aussi rien de véritable nous-mêmes; nous serions un néant qui doute : nous serions un néant qui ne peut s'empêcher de se tromper, parce qu'il ne peut s'empêcher de juger; un néant qui agit toujours, qui pense et qui repense sans cesse sur sa pensée; un néant qui se replie sur lui-même; un néant qui se cherche, qui se trouve, et enfin qui s'échappe à soi-même. Quel étrange néant! C'est ce néant monstrueux qu'un esprit supérieur tromperoit. N'est-ce pas être plus que tout-puissant, d'agir sur le néant comme sur quelque chose de vrai et de réel? Bien plus, quel prodige de faire que le néant agisse, qu'il se croie quelque chose, et qu'il se dise à lui-même, comme à quelqu'un : Je pense, donc je suis! Mais non, peut-être que je pense sans exister, et que je me trompe sans être sorti du néant.

13. — Si cet esprit est tout-puissant, il ne peut donc m'avoir donné l'être qu'autant qu'il m'aura donné la vraie intelligence; car il n'y a que le réel et le véritable qui soit intelligible. Ainsi, supposé que je sois quelque chose, et quelque chose d'intelligent, un créateur tout-puissant n'a pu me créer qu'en me rendant intelligent de la vérité. Il n'est pas question de savoir s'il a voulu me tromper ou non : quand même il l'auroit voulu, il ne l'auroit pas pu. Il a bien pu me donner une intelligence bornée, et l'exclure de connoître les vérités infinies; mais il n'a pu me donner quelque degré d'être, sans me donner aussi quelque degré d'intelligence de la vérité. La raison est, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, que le néant est aussi incapable d'être connu, qu'il est incapable de connoître. Si je pense, il faut que je sois quelque chose, et il faut que ce que je pense soit quelque chose aussi.

Ce que je dis d'un être tout-puissant, il faut à plus forte raison le dire du hasard. Supposé même que le hasard pût former un être intelligent, et faire, par un assemblage fortuit, que ce qui ne pensoit point commençât à penser; du moins il ne pourroit pas faire qu'un être qui penseroit, pensât sans penser rien de vrai; car le mensonge est un néant, et le néant n'est point l'objet de la pensée. On ne peut penser qu'à

l'être, et à ce qui est vrai ; car l'être et la vérité sont la même chose. On peut bien se tromper en partie, en joignant sans raison des êtres séparés; mais cette erreur est mélangée de vérité, et il est impossible de se tromper en tout : ce seroit ne plus penser : car la pensée ne subsisteroit plus, si elle portoit entièrement à faux, et si elle n'avoit aucun objet réel et véritable.

14. — Tout se réduit donc à ce désespoir absolu, et à ce naufrage universel de la raison humaine, de dire : Une même chose peut tout ensemble être et n'être pas; penser et n'être rien; penser et ne penser rien : ou bien il faut conclure qu'un premier être, quoique tout-puissant, n'a pu nous donner l'intelligence à quelque degré, sans nous donner en même temps quelque portion de vérité intelligible pour objet de notre pensée.

Je sais bien qu'après ce raisonnement, il reste toujours à savoir si nous pouvons penser sans être, et si une même chose peut tout ensemble être et n'être pas : mais au moins il est manifeste, que, si ces deux choses sont incompatibles, un premier être par sa toute-puissance n'a pu, quand même il l'auroit voulu, nous créer intelligens dans une entière privation de la vérité.

D'ailleurs, si cet être supérieur est créateur et tout-puissant, il faut qu'il soit infiniment parfait. Il ne peut être par lui-même, et pouvoir tirer quelque chose du néant, sans avoir en soi la plénitude de l'être; puisque l'être, la vérité, la bonté, la perfection, ne peut être qu'une même chose. S'il est infiniment parfait, il est infiniment vrai; s'il est infiniment vrai, il est infiniment opposé à l'erreur et au mensonge. Cependant, s'il avoit fait ma raison fausse et incapable de connoître la vérité, il l'auroit faite essentiellement mauvaise; et par conséquent il seroit mauvais lui-même : il aimeroit l'erreur : il en seroit la cause volontaire; et en me créant il n'auroit eu d'autre fin que l'illusion et la tromperie : il faut donc ou qu'il soit incapable de me créer de la sorte, ou qu'il n'existe point.

15.— Je vois bien, par mes songes, que je puis avoir été créé pour être quelquefois dans une illusion passagère. Cette illusion est plutôt une suspension de ma raison qu'une véritable erreur. Pendant cette illusion je n'ai rien de libre : un moment après il me vient des pensées nettes, précises et suivies, qui sont supérieures à celles du songe, et qui les font évanouir. Ainsi cet état est bien appelé du nom d'illusion passagère, et d'impuissance de raisonner de suite. Mais si l'état de la veille me trompoit de même, ce seroit une chose bien différente : ma raison seroit essentiellement fausse, parce que toutes mes idées qui sont le fond de ma raison même, et qui sont immuables en moi, seroient le contre-pied de la véritable raison : ce seroit une erreur de nature et essentielle, de laquelle rien ne pourroit me tirer : il faudroit faire de moi un autre moi-même, et anéantir toutes mes idées pour me faire concevoir la moindre vérité; ou, pour mieux dire, cette nouvelle créature qui commenceroit à voir quelque vérité, ne seroit rien moins que moi-même : elle seroit plutôt une nouvelle créature produite en ma place après mon anéantissement.

16.—Je comprends bien qu'un être créateur, et infiniment parfait, peut quelquefois suspendre pour un peu de temps ma raison et ma liberté, en me donnant des perceptions confuses qui s'effacent et se perdent les unes dans les autres, comme je l'éprouve dans mes songes. Ces erreurs passagères, si on peut les nommer ainsi, sont bientôt corrigées par les pensées fixes et réfléchies de la veille. Je ne sais même si on peut dire que je fasse aucun véritable jugement, ni par conséquent que je tombe réellement dans l'erreur pendant que je dors. J'avoue qu'à mon réveil il me semble que pendant mes songes j'ai jugé, j'ai raisonné, j'ai craint, j'ai espéré, j'ai aimé, j'ai haï, en conséquence de mes jugemens : mais peut-être que mes jugemens, non plus que les actes de ma volonté, n'ont point été véritables pendant que je dormois. Il peut se faire que des images empreintes dans mon cerveau pendant la journée, se sont réveillées la nuit par le cours fortuit des esprits. Ces images de mes pensées et de mes volontés de la veille étant ainsi excitées, ont fait une nouvelle trace qui a été accompagnée de perceptions confuses, et de sensations passagères, sans aucune réflexion ni jugement formel. A mon réveil je puis apercevoir ces nouvelles traces des images faites pendant la veille, et croire que j'y ai joint dans mon songe les jugemens qu'elles représentent, quoique je ne les aie pas joints réellement pendant mon sommeil. Le souvenir n'est apparemment que la perception des traces déjà faites : ainsi quand j'aperçois à mon réveil les traces renouvelées en dormant, je rappelle les jugemens du jour, dont les images du songe de la nuit sont composées; et par conséquent je puis bien croire me souvenir que j'ai jugé en dormant, quoique je n'aie fait aucun jugement réel.

De plus, quand même j'aurois jugé et me se-

rois réellement trompé pendant mes songes, je ne serois point surpris qu'un être infiniment parfait et véritable m'eût mis dans cette nécessité de me tromper pendant que je dors. Ces erreurs n'influent dans aucune action libre et raisonnable de ma vie; elles ne me font faire rien de méritoire ni de déméritoire; elles ne sont ni un abus de la raison, ni une opposition fixe à la vérité: elles sont bientôt redressées par les jugemens que je fais quand je veille, et qui sont suivis d'une volonté libre.

17.—Je comprends que le premier être peut vouloir tirer la vérité de l'erreur, comme tirer le bien du mal, en permettant que par la suspension des esprits je fasse en dormant des songes trompeurs. Par cette expérience il me montre de grandes vérités : car qu'y a-t-il de plus propre à me montrer la foiblesse de ma raison, et le néant de mon esprit, que d'éprouver cet égarement périodique et inévitable de mes pensées? C'est un délire réglé, qui tient près d'un tiers de ma vie, et qui m'avertit, pour les deux autres tiers, que je dois me défier de moi, et rabaisser mon orgueil. Il m'apprend que ma raison même n'est pas à moi en propre, qu'elle m'est prêtée et retirée tour à tour, sans que je puisse ni la retenir quand elle m'échappe, ni la rappeler quand elle est absente, ni résister à l'illusion que son absence cause en moi, ni même avoir par mon industrie aucune part à son retour.

Voilà un temps d'erreur bien employé, s'il me mène tout droit à me connoître, et à me faire remonter à une sagesse sans laquelle la mienne n'est que folie. Mais quelle comparaison peut-on faire de cette illusion si passagère et si utile, avec un état d'erreur d'où rien ne me pourroit tirer, et où ma raison la plus évidente seroit par elle-même un fonds inépuisable de séduction et de mensonge? Une nature et une essence toute d'erreur, qui seroit un néant de raison; une nature toute fausse et toute mauvaise, ou, pour mieux dire, qui ne seroit point une nature positive, mais un absolu néant en toute manière, ne peut jamais être l'ouvrage d'un Créateur tout bon, tout véritable et tout-puissant.

18.— Voilà ce que ma raison me représente sur elle-même, et voilà ce que je trouve, ce me semble, clairement toutes les fois que je la consulte. Le doute universel et absolu dans lequel je m'étois retranché, n'est-il pas plus sûr? Nullement : car on se trompe autant à douter lorsqu'il faudroit croire, que l'on se trompe à croire lorsqu'il faudroit encore douter. Douter, c'est juger qu'il ne faut rien croire. Supposé qu'il faille croire quelque chose, et que j'hésite mal à propos, je me trompe en doutant de tout, et je suis en demeure à l'égard de la vérité qui se présente à moi. Que ferai-je? La dernière espérance m'est arrachée : il ne me reste pas même la triste consolation d'éviter l'erreur en me retranchant dans le doute. Où suis-je? que suis-je? où est-ce que je vais? où m'arrêterai-je? Mais comment puis-je m'arrêter? Si je renonce à ma raison, et si elle m'est suspecte en ce qu'elle me présente de plus clair, je suis réduit à cette extrémité, de douter si une même chose peut tout ensemble être et n'être pas. Je ne puis me prendre à rien pour m'arrêter dans une pente si effroyable; il faut que je tombe jusqu'au fond de cet abîme. Encore si je pouvois y demeurer! mais cet abîme où je suis tombé me repousse, et le doute me paroît aussi sujet à l'erreur, que mes anciennes opinions. Si un être tout-puissant, infiniment bon et véritable, m'a fait pour connoître la vérité par la raison droite qu'il m'a donnée, je suis inexcusable de m'aveugler moi-même par un doute capricieux, et mon doute universel est un monstre. Si au contraire ma raison est fausse, je ne laisse pas d'être excusable en la suivant; car que puis-je faire de mieux, que de me servir fidèlement de tout ce qui est en moi, pour tâcher d'aller droit à la vérité? M'est-il permis de me défier, sans aucun fondement ni intérieur ni extérieur, de tout ce qui me paroît également dans tous les temps, raison, certitude, évidence? Il vaut donc mieux suivre cette évidence qui m'entraîne nécessairement, qui ne peut m'être suspecte d'aucun côté, qui est conforme à tout ce que je puis concevoir de l'être tout-puissant qui peut m'avoir fait, enfin contre laquelle je ne saurois trouver aucun fondement de doute solide; que de me livrer au doute vague, qui peut être lui-même une erreur et une hésitation de mon foible esprit, qui demeure incertain, faute de savoir saisir la vérité par une vue ferme et constante.

19.— Me voilà donc enfin résolu à croire que je pense, puisque je doute; et que je suis, puisque je pense : car le néant ne sauroit penser, et une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas. Ces vérités que je commence à connoître, et dont la découverte a tant coûté à mon esprit, sont en bien petit nombre. Si j'en demeure là, je ne connois dans toute la nature que moi seul, et cette solitude me remplit d'horreur. De plus, si je me connois, je ne me connois guère. Il est vrai que je suis quelque

chose qui se connoît soi-même, et dont la nature est de connoître : mais d'où est-ce que je viens? est-ce du néant que je suis sorti; ou bien ai-je toujours été? qui est-ce qui a pu commencer en moi la pensée? ce qu'il me semble voir autour de moi est-il quelque chose? O vérité, vous commencez à luire à mes yeux. Je vois poindre un foible rayon de lumière naissante sur l'horizon, au milieu d'une profonde et affreuse nuit : achevez de percer mes ténèbres; débrouillez peu à peu le chaos où je suis enfoncé. Il me semble que mon cœur est droit devant vous; je ne crains que l'erreur; je crains autant de résister à l'évidence, et de ne pas croire ce qui mérite d'être cru, que de croire trop légèrement ce qui est incertain. O vérité, venez à moi, montrez-vous toute pure : que je vous voie, et je serai rassasié en vous voyant!

CHAPITRE II.

Preuves métaphysiques de l'existence de Dieu.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

20. Quatre vérités incontestables. — 21. Y a-t-il hors de moi d'autres esprits et d'autres corps? — 22. Quand et comment ai-je commencé d'être? — 23. Principes pour résoudre cette question.

20. — Tous mes soins pour douter ne me peuvent donc plus empêcher de croire certainement plusieurs vérités. La première est que je pense quand je doute. La seconde, que je suis un être pensant, c'est-à-dire, dont la nature est de penser; car je ne connois encore que cela de moi. La troisième, d'où les deux autres premières dépendent, est qu'une même chose ne peut tout ensemble exister et n'exister pas; car si je pouvois tout ensemble être et n'être pas, je pourrois aussi penser et n'être pas. La quatrième, que ma raison ne consiste que dans mes idées claires, et qu'ainsi je puis affirmer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans l'idée de cette chose-là; autrement je ne pourrois conclure que je suis puisque je pense. Ce raisonnement n'a aucune force, qu'à cause que l'existence est clairement renfermée dans l'idée de la pensée. Penser est une action et une manière d'être : donc il est évident, par cet exemple, qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans son idée : hésiter encore là-dessus, ce n'est plus exactitude et force d'esprit pour douter de ce qui est douteux, c'est légèreté et irrésolution; c'est inconstance d'un esprit flottant, qui ne sait rien saisir par un jugement ferme, qui n'embrasse ni ne suit rien, à qui la vérité connue échappe, et qui se laisse ébranler contre ses plus parfaites convictions, par toutes sortes de pensées vagues.

21. — Ce fondement immobile étant posé, je me réjouis de connoître quelques vérités; c'est là mon véritable bien : mais je suis bien pauvre; mon esprit se trouve rétréci dans quatre vérités; je n'oserois passer au-delà sans crainte de tomber dans l'erreur. Ce que je connois n'est presque rien; ce que j'ignore est infini : mais peut-être que je tirerai insensiblement du peu que je connois déjà, quelque partie de cet infini qui m'est jusqu'ici inconnu.

Je connois ce que j'appelle *moi*, qui pense, et à qui je donne le nom d'esprit. Hors de moi je ne connois encore rien; je ne sais s'il y a d'autres esprits que le mien, ni s'il y a des corps. Il est vrai que je crois apercevoir un corps, c'est-à-dire, une étendue qui m'est propre, que je remue comme il me plaît, et dont les mouvemens me causent de la douleur ou du plaisir. Il est vrai aussi que je crois voir d'autres corps à peu près semblables au mien, dont les uns se meuvent et les autres sont immobiles autour de moi. Mais je me tiens ferme à ma règle inviolable, qui est de douter sans relâche de tout ce qui peut être tant soit peu douteux.

Non-seulement tous ces corps, qu'il me semble apercevoir, tant le mien que les autres, mais encore tous les esprits qui me paroissent en société avec moi, qui me communiquent leurs pensées, et qui sont attentifs aux miennes; tous ces êtres, dis-je, peuvent n'avoir rien de réel, et n'être qu'une pure illusion qui se passe toute entière au dedans de moi seul : peut-être suis-je moi seul toute la nature. N'ai-je pas l'expérience que quand je dors je crois voir, entendre, toucher, flairer, goûter ce qui n'est point et qui ne sera jamais. Tout ce qui me frappe pendant mon songe, je le porte au dedans de moi, et au dehors il n'y a rien de vrai. Ni les corps que je m'imagine sentir, ni les esprits que je me représente en société de pensée avec le mien, ne sont ni esprits ni corps; ils ne sont, pour ainsi dire, que mon erreur. Qui me répondra, encore une fois, que ma vie entière ne soit point un songe, et un charme que rien ne peut rompre? Il faut donc par nécessité suspendre encore mon jugement sur tous ces êtres qui me sont suspects de fausseté.

22. — Étant ainsi comme repoussé par tout ce que je m'imagine connoître au dehors de moi, je rentre au dedans, et je suis encore étonné dans cette solitude au fond de moi-même. Je me cherche, je m'étudie : je vois bien que je suis; mais je ne sais ni comment je suis, ni si j'ai commencé à être, ni par où j'ai pu exister. O prodige! je ne suis sûr que de moi-même; et ce moi où je me renferme, m'étonne, me surpasse, me confond, et m'échappe dès que je prétends le tenir. Me suis-je fait moi-même? Non; car pour faire il faut être; le néant ne fait rien : donc pour me faire il auroit fallu que j'eusse été avant que d'être; ce qui est une manifeste contradiction. Ai-je toujours été? suis-je par moi-même? Il me semble que je n'ai pas toujours été; je ne connois mon être que par la pensée, et je suis un être pensant. Si j'avois toujours été, j'aurois toujours pensé; si j'avois toujours pensé, ne me souviendrois-je point de mes pensées? Ce que j'appelle mémoire, c'est ce qui fait connoître ce que l'on a pensé autrefois. Mes pensées se replient sur elles-mêmes; en sorte qu'en pensant je m'aperçois que je pense, et ma pensée se connoît elle-même : il m'en reste une connoissance après même qu'elle est passée, qui fait que je la retrouve quand il me plaît; et c'est ce que j'appelle souvenir. Il y a donc bien de l'apparence que si j'avois toujours pensé, je m'en souviendrois.

Il peut néanmoins se faire que quelque cause inconnue et étrangère, quelque être puissant et supérieur au mien, auroit agi sur le mien pour lui ôter la perception de ses pensées anciennes, et auroit produit en moi ce que j'appelle oubli. J'éprouve en effet que quelques-unes de mes pensées m'échappent, en sorte que je ne les retrouve plus. Il y en a même quelques-unes qui se perdent tellement, qu'à cet égard-là je ne pense point d'avoir jamais pensé.

Mais quel seroit cet être étranger et supérieur au mien, qui auroit empêché ma pensée de se replier ainsi sur elle-même, et de s'apercevoir, comme elle le fait naturellement? Dans cette incertitude je suspens mon jugement, suivant ma règle, et je me tourne d'un autre côté par un chemin plus court. Suis-je par moi-même, ou suis-je par autrui? Si je suis par moi-même, il s'ensuit que j'ai toujours été; car je porte, pour ainsi dire, au-dedans de moi essentiellement la cause de mon existence : ce qui me fait exister aujourd'hui a dû me faire exister éternellement et d'une manière immuable. Si au contraire je suis par autrui, d'une manière variable et empruntée, cet autrui, quel qu'il soit, m'a fait passer du néant à l'être. Qui dit un passage du néant à l'être, dit une succession dans laquelle on commence à être, et où le néant précède l'existence. Tout consiste donc à examiner si je suis par moi-même, ou non.

23. — Pour faire cet examen, je ne puis manquer en m'attachant à une de mes principales règles, qui est comme la clef universelle de toute vérité; qui est de consulter mes idées, et de n'affirmer que ce qu'elles renferment clairement.

Pour démêler ceci, j'ai besoin de rassembler certaines choses qui me paroissent claires. L'être, la vérité et la bonté ne sont qu'une même chose; en voici la preuve. La bonté et la vérité ne peuvent convenir au néant; car le néant ne peut jamais être ni vrai ni bon à aucun degré : donc la vérité et la bonté ne peuvent convenir qu'à l'être. Pareillement l'être ne peut convenir qu'à ce qui est vrai; car ce qui est entièrement faux, n'est rien; et ce qui est faux en partie, n'existe aussi qu'en partie. Il en est de même de la bonté : ce qui n'est qu'un peu bon, n'a qu'un peu d'être; ce qui est meilleur, est davantage; ce qui n'a aucune bonté, n'a aucun être. Le mal n'est rien de réel, il n'est que l'absence du bien; comme une ombre n'est qu'une absence de la lumière.

Il est vrai qu'il y a certaines choses très-réelles et très-positives que l'on nomme mauvaises, non à cause de leur nature réelle et véritable, qui est bonne en elle-même en tout ce qu'elle contient, mais par la privation de certains biens qu'elles devroient avoir et qu'elles n'ont pas. Je ne saurois donc me tromper en croyant que la vérité et la bonté ne sont que l'être. La bonté et la vérité étant réelles, et n'y ayant point d'autre réalité que l'être, il s'ensuit clairement qu'être vrai, être bon, et être simplement, c'est la même chose : mais comme je puis concevoir qu'une chose soit plus ou moins, je la puis concevoir aussi plus ou moins vraie, plus ou moins bonne.

PREMIÈRE PREUVE,

Tirée de l'imperfection de l'être humain

24. L'être qui existe par lui-même a la souveraine perfection. — 25. L'être qui pense en moi n'existe point par lui-même. — 26. Donc il existe hors de moi un être nécessaire, et infiniment parfait. — 27. Excellence de cette vérité.

24. — Ces principes posés, je reviens à

l'être qui seroit par lui-même, et je trouve qu'il seroit dans la suprême perfection. Ce qui a l'être par soi, est éternel et immuable; car il porte toujours également dans son propre fond la cause et la nécessité de son existence. Il ne peut rien recevoir de dehors : ce qu'il recevroit de dehors ne pourroit jamais faire une même chose avec lui, ni par conséquent le perfectionner; car ce qui seroit d'une nature communiquée et variable, ne peut jamais faire un même être avec ce qui est par soi et incapable de changement. La distance et la disproportion entre de telles parties seroit infinie : donc elles ne pourroient jamais entre elles composer un vrai tout. On ne peut donc rien ajouter à sa vérité, à sa bonté, et à sa perfection; il est par lui-même tout ce qu'il peut être, et il ne peut jamais être moins que ce qu'il est. Etre ainsi, c'est exister au suprême degré de l'être, et par conséquent au suprême degré de vérité et de perfection.

Donnez-moi un être communiqué et dépendant, et concevez-le à l'infini aussi parfait qu'il vous plaira, il demeurera toujours infiniment au-dessous de celui qui est par lui-même. Quelle comparaison entre un être emprunté, changeant, susceptible de perdre et de recevoir, qui est sorti du néant, et qui est prêt à y retomber; avec un être nécessaire, indépendant, immuable, qui ne peut dans son indépendance rien recevoir d'autrui, qui a toujours été, qui sera toujours, et qui trouve en soi tout ce qu'il doit être [1]?

[1] Cette doctrine de Fénelon, sur la nature de l'Etre divin, peut être regardée comme le fondement de sa Théodicée. Souvent il répète ou il suppose, dans le cours de ce Traité, que *Dieu seul existe au suprême degré*, qu'il possède l'être dans sa plénitude, par opposition aux créatures, qui *n'ont l'être que dans un certain degré*, n'ont, pour ainsi dire, qu'une partie d'être, et sont, par cela même, restreintes à un seul genre ou à une certaine espece d'êtres. (Voyez ci-après, nos 45, 65, etc.) Il est à remarquer que cette doctrine de Fénelon lui est commune, non-seulement avec les théologiens scolastiques, mais avec toute la tradition, qui la regarde comme un simple développement des paroles de Dieu à Moïse: *Je suis celui qui suis.* (*Exod.* III, 14.) On peut voir les preuves de cette tradition, dans le *Traité de Dieu* du P. Petau (lib. I, cap. 6.)

C'est donc sans aucun fondement, que quelques auteurs modernes ont cru voir, dans cette doctrine de Fénelon et des théologiens scolastiques, la base du Panthéisme. (Voyez, dans la *Bibliogr. Cathol.* 4e année, page 67, le compte rendu de l'ouvrage de Ott, *Hégel et la Philos. allemande.*) Dans ce dernier système, tous les êtres particuliers ne sont que des portions ou des émanations de l'Etre divin, dont ils ne sont pas réellement distingués; tandis que, selon la doctrine de Fénelon, des théologiens scolastiques, et de toute la tradition, l'être des créatures est réellement distingué de l'Etre divin, qui les a créées. « Dieu, » dit Fénelon, est tout degré d'être; mais il n'est pas tout être » en nombre;..... il a le pouvoir de faire exister ce qui n'est » pas, et de le fixer à des degrés bornés d'être;.... il peut communiquer l'être et la perfection, à quelqu'un de ces degrés, » sans se communiquer lui-même. » (*Extrait* d'une lettre au P. Lami, à la suite de la *IIIe Lettre sur la Religion.*)

(Note de l'Editeur.)

Puisque l'être qui est par lui-même, surpasse tellement la perfection de tout être créé qu'on puisse concevoir en montant jusqu'à l'infini, il s'ensuit qu'un être qui est par lui-même, est au suprême degré d'être, et par conséquent infiniment parfait dans son essence.

25. — Il reste à savoir si ce que j'appelle moi, qui pense, qui raisonne, et qui se connoît soi-même, est cet être immuable qui subsiste par lui-même, ou non. Ce que j'appelle moi, ou mon esprit, est infiniment éloigné de l'infinie perfection. J'ignore, je me trompe; je me détrompe, du moins je m'imagine me détromper; je doute, et souvent le doute, qui est une imperfection, est le meilleur parti pour moi. Quelquefois j'aime mes erreurs, je m'y obstine, et je crains de m'en détromper; je tombe dans la mauvaise foi, et je dis le contraire de ce que je pense. Je reçois l'instruction d'autrui; on me reprend, on a raison de me reprendre; je reçois donc la vérité d'autrui. Mais, ce qui est bien pis encore, je veux, je ne veux pas; ma volonté est variable, incertaine, contraire à elle-même. Puis-je me croire souverainement parfait parmi tant de changemens et de défauts, parmi tant d'ignorance et d'erreurs involontaires et même volontaires?

26. — S'il est manifeste que je ne suis point infiniment parfait, il est manifeste aussi que je ne suis point par moi-même. Si je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par autrui; car j'ai déjà reconnu clairement que je n'ai pu me produire moi-même. Si je suis par autrui, il faut que cet autrui, qui m'a fait passer du néant à l'être, soit par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. Ce qui fait passer une chose du néant à l'être, non-seulement doit avoir l'être par soi-même, mais encore une puissance infinie de le communiquer; car il y a une distance infinie depuis le néant jusqu'à l'existence. Si quelque chose pouvoit ajouter à l'infini, il faut avouer que la fécondité de créer ajouteroit infiniment à la perfection infinie de l'être qui est par lui-même : donc cet être qui est par lui-même, et par qui je suis, est infiniment parfait; et c'est ce qu'on appelle Dieu.

Toutes ces propositions sont claires, et rien ne peut m'arrêter dans leur enchaînement. Car de quoi douterois-je? N'est-il pas vrai que ce qui est par soi-même, est pleinement et parfaitement? c'est sans doute, s'il est permis de parler ainsi, le plus être de tous les êtres, et par conséquent infiniment parfait. Mon esprit n'est donc point par soi-même; car il n'est point

dans cette infinie perfection : en le reconnoissant, je ne dois point craindre de me tromper; et je me tromperois bien grossièrement, si peu que j'en doutasse. Il est donc indubitable que je ne suis point par moi-même, et que je suis par autrui.

Encore une fois, cet autrui, s'il est lui-même sorti du néant, n'a pu m'en tirer. Ce qui n'a l'être que par autrui, ne peut le garder par soi-même, bien loin de le pouvoir donner à qui ne l'a pas. Faire que ce qui n'étoit pas commence à être, c'est disposer de l'être en propre, et avoir la puissance infinie; car on ne peut concevoir nulle puissance finie à aucun degré, qui ne soit au-dessous de celle-là. Donc l'être par qui je suis, est au suprême degré d'être et de puissance: il est infiniment parfait, et je ne vois plus rien qui me donne le moindre prétexte de doute.

27. — Voilà donc enfin le premier rayon de vérité qui luit à mes yeux. Mais quelle vérité? celle du premier être. O vérité plus précieuse elle seule que toutes les autres ensemble que je puis découvrir! vérité qui me tient lieu de toutes les autres! Non, je n'ignore plus rien, puisque je connois ce qui est tout; et que tout ce qui n'est pas lui, n'est rien. O vérité universelle, infinie, immuable, c'est donc vous-même que je connois; c'est vous qui m'avez fait, et qui m'avez fait par vous-même? Je serois comme si je n'étois pas, si je ne vous connoissois point. Pourquoi vous ai-je si longtemps ignorée! Tout ce que j'ai cru voir sans vous n'étoit point véritable: car rien ne peut avoir aucun degré de vérité que par vous seule, ô vérité première! Je n'ai vu jusqu'ici que des ombres; ma vie entière n'a été qu'un songe. J'avoue que je connois jusqu'à présent peu de vérités; mais ce n'est pas la multitude que je cherche.

O vérité précieuse! ô vérité féconde! ô vérité unique! en vous seul je trouve tout, et ma curiosité s'épuise. De vous sortent tous les êtres comme de leur source; en vous je trouve la cause immédiate de tout : votre puissance, qui est sans bornes, n'en laisse aucune à ma contemplation. Je tiens la clef de tous les mystères de la nature, dès que je découvre son auteur. O merveille qui m'explique toutes les autres! vous êtes incompréhensible; mais vous me faites tout comprendre : vous êtes incompréhensible, et je m'en réjouis. Votre infini m'étonne et m'accable; c'est ma consolation : je suis ravi que vous soyez si grand, que je ne puisse vous voir tout entier; c'est à cet infini que je vous reconnois pour l'être qui m'a tiré du néant. Mon esprit succombe sous tant de majesté; heureux de baisser les yeux, ne pouvant soutenir par mes regards l'éclat de votre gloire.

SECONDE PREUVE,

Tirée de l'idée que nous avons de l'infini.

28. Nous avons l'idée claire et positive de l'infini et de l'infinie perfection. — 29. Cette idée ne peut venir que de l'être infiniment parfait. — 30. L'être infini est tout à la fois la cause et l'objet immédiat de cette idée. — 31. L'idée de l'infini dans un être fini est un prodige.

28. — Toutes les choses que j'ai déjà remarquées me font voir que j'ai en moi l'idée de l'infini, et d'une infinie perfection. Il est vrai que je ne saurois épuiser l'infini, ni le comprendre, c'est-à-dire, le connoître autant qu'il est intelligible. Je ne dois pas m'en étonner; car j'ai déjà reconnu que mon intelligence est finie : par conséquent elle ne sauroit égaler ce qui est infiniment intelligible. Il est néanmoins constant que j'ai une idée précise de l'infini; je discerne très-nettement ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas; je n'hésite jamais à en exclure toutes les propriétés des nombres et des quantités finies. L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse ni négative; car ce n'est point en excluant indéfiniment toutes bornes, que je me représente l'infini. Qui dit borne, dit une négation toute simple; au contraire, qui nie cette négation, affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paroisse dans ma langue un terme négatif, et qu'il veuille dire *non fini*, est néanmoins très-positif. C'est le mot de *fini*, dont le vrai sens est très-négatif. Rien n'est si négatif qu'une borne; car qui dit borne, dit négation de toute étendue ultérieure. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme de *fini* comme étant négatif : par conséquent celui d'infini est très-positif. La négation redoublée vaut une affirmation; d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir, et la suprême affirmation : donc le terme d'infini est infiniment affirmatif par sa signification, quoiqu'il paroisse négatif dans le tour grammatical. En niant toutes bornes, ce que je conçois est si précis et si positif, qu'il est impossible de me faire jamais prendre aucune autre chose pour celle-là.

Donnez-moi une chose finie aussi prodigieuse qu'il vous plaira; faites en sorte qu'à force de

surpasser toute mesure sensible, elle devienne comme infinie à mon imagination : elle demeure toujours finie en mon esprit : j'en conçois la borne lors même que je ne puis l'imaginer. Je ne puis marquer où elle est; mais je sais clairement qu'elle est; et loin qu'elle se confonde avec l'infini, je conçois avec évidence qu'elle est encore infiniment distante de l'idée que j'ai de l'infini véritable.

Que si on me vient parler d'indéfini, comme d'un milieu entre ce qui est infini et ce qui est borné, je reponds que cet indéfini ne peut signifier rien, à moins qu'il ne signifie quelque chose de véritablement fini, dont les bornes échappent à l'imagination, sans échapper à l'esprit. Mais enfin tout ce qui n'est point précisément l'infini, de quelque grandeur énorme qu'il soit, est infiniment éloigné de lui ressembler.

Non-seulement j'ai l'idée de l'infini, mais encore j'ai celle d'une perfection infinie. Parfait et bon, c'est la même chose. La bonté et l'être sont encore la même chose. Etre infiniment bon et parfait, c'est être infiniment. Il est certain que je conçois un être infini et infiniment parfait. Je distingue nettement de lui tout être d'une perfection bornée, et je ne me laisserois non plus éblouir à une perfection indéfinie, qu'à un corps indéfini. Il est donc vrai, et je ne me trompe point, que je porte toujours au-dedans de moi, quoique je sois fini, une idée qui me représente une chose infinie.

29. — Où l'ai-je prise cette idée, qui est si fort au-dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'étonne, qui me fait disparoître à mes propres yeux, qui me rend l'infini présent? d'où vient-elle? où l'ai-je prise? Dans le néant? Rien de ce qui est fini ne peut me la donner; car le fini ne représente point l'infini, dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit, ne peut me donner l'idée du vrai infini, comment est-ce que le néant me la donneroit? Il est manifeste d'ailleurs que je n'ai pu me la donner moi-même; car je suis fini comme toutes les autres choses dont je puis avoir quelques idées. Bien loin que je puisse comprendre que j'invente l'infini, s'il n'y en a aucun de véritable; je ne puis pas même comprendre qu'un infini réel hors de moi ait pu imprimer en moi, qui suis borné, une image ressemblante à la nature infinie. Il faut donc que l'idée de l'infini me soit venue du dehors, et je suis même bien étonné qu'elle ait pu y entrer.

Encore une fois, d'où me vient-elle cette merveilleuse représentation de l'infini, qui tient de l'infini même, et qui ne ressemble à rien de fini? Elle est en moi; elle est plus que moi; elle me paroît tout, et moi rien. Je ne puis l'effacer, ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire. Elle est en moi; je ne l'y ai pas mise; je l'y ai trouvée; et je ne l'y ai trouvée qu'à cause qu'elle y étoit déjà avant que je la cherchasse. Elle y demeure invariable, lors même que je n'y pense pas, et que je pense à autre chose. Je la retrouve toutes les fois que je la cherche, et elle se présente souvent quoique je ne la cherche pas. Elle ne dépend point de moi; c'est moi qui dépends d'elle. Si je m'égare, elle me rappelle; elle me corrige; elle redresse mes jugemens; et quoique je l'examine, je ne puis ni la corriger, ni en douter, ni juger d'elle; c'est elle qui me juge et qui me corrige.

Si ce que j'aperçois est l'infini même immédiatement présent à mon esprit, cet infini est donc : si au contraire ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie; car le fini ne ressemble en rien à l'infini, et n'en peut être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini pour lui ressembler et pour le représenter.

Cette image de la Divinité même sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie : comment sera-t-il reçu et contenu dans mon esprit borné? D'ailleurs qui aura fait cette représentation infinie de l'infini pour me la donner? Se sera-t-elle faite elle-même? L'image infinie de l'infini n'aura-t-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait produite? Où en sommes-nous? et quel amas d'extravagances? Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi, quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui.

30. — Je l'avois déjà trouvé lorsque j'ai reconnu qu'il y a nécessairement dans la nature un être qui est par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. J'ai reconnu que je ne suis point cet être, parce que je suis infiniment au-dessous de l'infinie perfection. J'ai reconnu qu'il est hors de moi, et que je suis par lui. Maintenant je découvre qu'il m'a donné l'idée de lui, en me faisant concevoir une perfection infinie sur laquelle je ne puis me méprendre; car quelque perfection bornée qui se présente à moi, je n'hésite point; sa borne fait aussitôt que

je la rejette, et je lui dis dans mon cœur : Vous n'êtes point mon Dieu : vous n'êtes point mon infiniment parfait : vous n'êtes point par vous-même : quelque perfection que vous ayez, il y a un point et une mesure au-delà de laquelle vous n'avez plus rien et vous n'êtes rien.

Il n'en est pas de même de mon Dieu, qui est tout : il est, et il ne cesse point d'être : il est, et il n'y a pour lui ni degré ni mesure : il est, et rien n'est que par lui. Tel est ce que je conçois; et puisque je le conçois, il est ; car il n'est pas étonnant qu'il soit, puisque rien, comme je l'ai vu, ne peut être que par lui. Mais ce qui est étonnant et incompréhensible, c'est que moi, foible, borné, défectueux, je puisse le concevoir. Il faut qu'il soit non-seulement l'objet immédiat de ma pensée, mais encore la cause qui me fait penser ; comme il est la cause qui me fait être, et qu'il élève ce qui est fini à penser l'infini.

31. — Voilà le prodige que je porte toujours au-dedans de moi. Je suis un prodige moi-même. N'étant rien, du moins n'étant qu'un être emprunté, borné, passager, je tiens de l'infini et de l'immuable que je conçois : par là je ne puis me comprendre moi-même. J'embrasse tout, et je ne suis rien ; je suis un rien qui connoît l'infini : les paroles me manquent pour m'admirer et me mépriser tout ensemble. O Dieu ! ô le plus être de tous les êtres ! ô être devant qui je suis comme si je n'étois pas ! vous vous montrez à moi ; et rien de tout ce qui n'est pas vous ne peut vous ressembler. Je vous vois ; c'est vous-même : et ce rayon qui part de votre face rassasie mon cœur, en attendant le plein jour de la vérité.

TROISIÈME PREUVE.

Tirée de l'idée de l'être nécessaire.

32. Règle fondamentale de toute certitude. — 33. Qu'est-ce que le sens commun ? — 34. Fondemens de la troisième preuve. — 35. 1° J'ai l'idée de l'être nécessaire. — 36. 2° Cette idée renferme clairement l'existence actuelle. — 37. Solidité de cette preuve. — 38. Prière à Dieu.

32. — Mais la règle fondamentale de toute certitude, que j'ai posée d'abord, me découvre encore évidemment la vérité du premier être. J'ai dit que si la raison est raison, elle ne consiste que dans la simple et fidèle consultation de mes idées. Je ne saurois juger d'elle, et je juge de tout par elle. Si quelque chose me paroît certain et évident, c'est que mes idées me le représentent comme tel, et je ne suis plus libre d'en douter. Si au contraire quelque chose me paroît faux et absurde, c'est que mes idées y répugnent. En un mot, dans tous mes jugemens, soit que j'affirme ou que je nie, c'est toujours mes idées immuables qui décident de ce que je pense. Il faut donc ou renoncer pour jamais à toute raison, ce que je ne suis pas libre de faire, ou suivre mes idées claires sans crainte de me tromper.

Quand j'examine si le néant peut penser, au lieu de l'examiner sérieusement, il me prend envie de rire. D'où cela vient-il ? C'est que l'idée de la pensée renferme clairement quelque chose de positif et de réel qui ne convient qu'à l'être. La seule attention à cette idée porte un ridicule manifeste dans ma question. Il en est de même de certaines autres questions.

Demandez à un enfant de quatre ans si la table de la chambre où il est se promène d'elle-même, et si elle se joue comme lui ; au lieu de répondre il rira. Demandez à un laboureur bien grossier si les arbres de son champ ont de l'amitié pour lui, si ses vaches lui ont donné conseil dans ses affaires domestiques, si sa charrue a bien de l'esprit ; il répondra que vous vous moquez de lui. En effet, toutes ces questions ont une impertinence qui choque même le laboureur le plus ignorant et l'enfant le plus simple.

33. — En quoi consiste cette impertinence ? à quoi précisément se réduit-elle ? A choquer le sens commun, dira quelqu'un. Mais qu'est-ce que le sens commun ? n'est-ce pas les premières notions que tous les hommes ont également des mêmes choses ? Ce sens commun, qui est toujours et partout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que malgré soi on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fît pour se mettre dans un vrai doute ; ce sens qui est celui de tout homme ; ce sens qui n'attend que d'être consulté, mais qui se montre au premier coup d'œil, et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurdité de la question ; n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées ? Les voilà donc ces idées ou notions générales que je ne puis ni contredire ni examiner, suivant lesquelles au contraire j'examine et je décide tout, en sorte que je ris, au lieu de répondre, toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que ces idées immuables me représentent.

Ce principe est constant, et il n'y auroit que son application qui pourroit être fautive : c'est-à-dire, qu'il faut sans hésiter suivre toutes mes

idées claires; mais qu'il faut bien prendre garde de ne prendre jamais pour idée claire celle qui renferme quelque chose d'obscur. Aussi veux-je suivre exactement cette règle dans les choses que je vais méditer.

34. — J'ai déjà reconnu que j'ai l'idée d'un être infiniment parfait : j'ai vu que cet être est par lui-même, supposé qu'il soit; qu'il est nécessairement; qu'on ne sauroit jamais le concevoir que comme existant, parce que l'on conçoit que son essence est d'exister toujours par soi-même. Si on ne le peut concevoir que comme existant, parce que l'existence est renfermée dans son essence, on ne sauroit jamais le concevoir comme n'existant pas actuellement, et n'étant que simplement possible. Le mettre hors de l'existence actuelle au rang des choses purement possibles, c'est anéantir son idée, c'est changer son essence : par conséquent ce n'est plus lui; c'est prendre un autre être pour lui, afin de pouvoir s'en imaginer ce qui ne peut jamais lui convenir; c'est détruire la supposition, c'est se contredire soi-même.

Il faut donc ou nier absolument que nous ayons aucune idée d'un être nécessaire et infiniment parfait, ou reconnoître que nous ne le saurions jamais concevoir que dans l'existence actuelle qui fait son essence. S'il est donc vrai que nous le concevions, et si nous ne pouvons le concevoir qu'en cette manière, je dois conclure, suivant ma règle, sans crainte de me tromper, qu'il existe toujours actuellement.

35. — 1° Il est certain que j'ai une idée de cet être, puisqu'il faut nécessairement qu'il y en ait un. Si je ne suis pas moi-même cet être, il faut que j'aie reçu l'existence par lui. Non-seulement je le conçois, mais encore je vois évidemment qu'il faut qu'il soit dans la nature. Il faut, ou que tout soit nécessaire, ou qu'un seul être nécessaire ait fait tous les autres : mais, dans l'une et dans l'autre de ces deux suppositions, il demeure toujours également vrai qu'on ne peut se passer de quelque être nécessaire. Je conçois cet être et sa nécessité.

36. — 2° L'idée que j'en ai renferme clairement l'existence actuelle. Je ne le distingue de tout autre être que par là. Ce n'est que par cette existence actuelle que je le conçois : ôtez-la lui, il n'est plus rien; laissez-la lui, il demeure tout. Elle est donc clairement renfermée dans son essence, comme l'existence est renfermée dans la pensée. Il n'est pas plus vrai de dire que qui dit penser dit être, que qui dit être par soi-même dit essentiellement une existence actuelle et nécessaire. Donc il faut affirmer l'existence actuelle, de la simple idée de l'être infiniment parfait; de même que j'affirme mon actuelle existence, de ma pensée actuelle.

On me dira peut-être que c'est un sophisme. Il est vrai, dira quelqu'un, que cet être existe nécessairement, supposé qu'il existe : mais comment saurons-nous s'il existe effectivement? Quiconque me fera cette objection, n'entend ni l'état de la question, ni la valeur des termes. Il est question ici de juger de l'existence pour Dieu, comme nous sommes obligés de juger, par rapport à tous les autres êtres, des qualités qui conviennent ou ne conviennent pas à leur essence. Si l'existence actuelle est aussi inséparable de l'essence de Dieu, que la raison, par exemple, est inséparable de l'homme, il faut conclure que Dieu existe essentiellement, avec la même certitude que l'on conclut que l'homme est essentiellement raisonnable. Quand on a vu clairement que la raison est essentielle à l'homme, on ne s'amuse pas à conclure puérilement que l'homme est raisonnable, supposé qu'il soit raisonnable; mais on conclut absolument et sérieusement qu'il ne peut jamais être que raisonnable. De même, quand on a une fois reconnu que l'existence actuelle est essentielle à l'être nécessaire et infiniment parfait que nous concevons, il n'est plus temps de s'arrêter; il faut nécessairement achever d'aller jusqu'au bout : en un mot, il faut conclure que cet être existe actuellement et essentiellement, en sorte qu'il ne sauroit jamais n'exister pas.

37. — Que si ce raisonnement abstrait de toutes les choses sensibles échappe à quelques esprits par son extrême simplicité et son abstraction; loin de diminuer sa force, cela l'augmente; car il n'est fondé sur aucune des choses qui peuvent séduire les sens ou l'imagination : tout s'y réduit à deux règles; l'une de pure métaphysique que nous avons déjà admise, qui est de consulter nos idées claires et immuables; l'autre est de pure dialectique, qui est de tirer la conséquence immédiate, et d'affirmer précisément d'une chose ce que son idée claire renferme.

Ainsi ce qui arrête pour une conclusion si évidente en elle-même, quelques esprits, c'est qu'ils ne sont point accoutumés à raisonner certainement sur ce qui est abstrait et insensible; c'est qu'ils tombent dans un préjugé d'habitude, qui est de raisonner sur l'existence de Dieu comme ils raisonnent sur les qualités des créatures, ne voyant pas combien leur sophisme est absurde. Il faut ici raisonner de l'existence qui est essentielle, comme on rai-

sonne sur l'intelligence qui est essentielle à l'homme. Il n'est pas essentiel à l'homme d'être ; mais supposé qu'il soit, il lui est essentiel d'être intelligent : donc on peut affirmer en tout temps de l'homme, que c'est un être intelligent quand il existe. Pour Dieu, l'existence actuelle lui est essentielle : donc il faut toujours affirmer de lui, non pas qu'il existe actuellement supposé qu'il existe, ce qui seroit ridicule et identique, pour parler comme l'École ; mais qu'il existe actuellement, puisque les essences ne peuvent changer, et que la sienne emporte l'existence actuelle. Si on étoit ferme à contempler les choses abstraites qui sont évidentes par elles-mêmes, on riroit autant de ceux qui doutent là-dessus, qu'un enfant rit quand on lui demande si la table se joue avec lui, si une pierre lui parle, si sa poupée a bien de l'esprit.

38. — Il est donc vrai, ô mon Dieu, que je vous trouve de tous côtés. J'avois déjà vu qu'il falloit dans la nature un être nécessaire et par lui-même; que cet être étoit nécessairement parfait et infini ; que je n'étois point cet être, et que j'avois été fait par lui : c'étoit déjà vous reconnoître et vous avoir trouvé. Mais je vous retrouve encore par un autre endroit : vous sortez, pour ainsi dire, du fond de moi-même par tous les côtés. Cette idée que je porte au-dedans de moi-même d'un être nécessaire et infiniment parfait, que dit-elle, si je l'écoute au fond de mon cœur ? Qui l'y a mise, si ce n'est vous ? ou plutôt cette idée n'est-elle pas vous-même ? Le mensonge et le néant pourroit-il me représenter une suprême et universelle vérité * ? Cette idée infinie de l'infini dans un esprit borné, n'est-elle pas le sceau de l'ouvrier tout-puissant, qu'il a imprimé sur son ouvrage ?

De plus, cette idée ne m'apprend-elle pas que vous êtes toujours actuellement et nécessairement; comme mes autres idées m'apprennent ce que d'autres choses peuvent être par vous, ou n'être point, suivant qu'il vous plaît? Je vois aussi évidemment votre existence nécessaire et immuable, que je vois la mienne empruntée et sujette au changement. Pour en douter, il faudroit douter de la raison même, qui ne consiste que dans les idées : il faudroit démentir l'essence des choses, et se contredire soi-même. Toutes ces différentes manières d'aller à vous, ou plutôt de vous trouver en moi, sont liées et s'entre-soutiennent. Ainsi, ô mon Dieu, quand on ne craint point de vous voir, et qu'on n'a point des yeux malades qui fuient la lumière, tout sert à vous découvrir, et la nature entière ne parle que de vous : on ne peut même la concevoir, si on ne vous conçoit. C'est dans votre pure et universelle lumière, qu'on voit la lumière inférieure par laquelle tous les objets particuliers sont éclairés.

* Ces mots, *ou plutôt* jusqu'à *universelle vérité ?* sont effacés dans une copie revue par Fénelon. Il les a laissés dans une autre, et a ajouté de sa main *cette idée.... n'est-elle*, au lieu de *n'est-ce* qu'on lisoit auparavant. *(Note de l'Éditeur.)*

CHAPITRE III.

Réfutation du Spinosisme.

39. L'être infini est-il distingué de la collection de tous les êtres ? — 40. Absurdité du Spinosisme. — 41. L'infinie perfection ne peut être changeante et variable. — 42. L'infini ne peut être composé de parties réellement distinguées les unes des autres. — 43. Un tout composé ne peut être infini. — 44. Il est absurde d'admettre plusieurs infinis. — 45. L'idée de la composition et celle de l'infinie perfection sont incompatibles. — 46. Hypothèse à l'appui de cette preuve. — 47. Résumé des réponses précédentes. — 48. Prière à Dieu.

39. — Il me reste encore une difficulté à éclaircir : elle se présente à moi tout-à-coup, et me rejette dans l'incertitude. La voici dans toute son étendue. J'ai l'idée de quelque chose qui est infiniment parfait, il est vrai, et je vois bien que cette idée doit avoir un fondement réel : il faut qu'elle ait son objet véritable ; il faut que quelque chose ait mis en moi une si haute idée: tout ce qui est inférieur à l'infini en est infiniment dissemblable, et par conséquent n'en peut donner l'idée. Il faut donc que l'idée de l'infinie perfection me vienne par un être réel et existant avec une perfection infinie : tout cela est certain. J'ai cru trouver un premier être par cette preuve : mais ne pourrois-je point me tromper ? Ce raisonnement prouve bien qu'il y a réellement dans la nature quelque chose qui est infiniment parfait ; mais il ne prouve point que cette perfection infinie soit distinguée de tous les êtres qui paroissent m'environner. Peut-être que cette multitude d'êtres, dont l'assemblage porte le nom d'univers, est une masse infinie qui dans son tout renferme des perfections infinies par sa variété. Peut-être même que toutes ses parties, qui paroissent se diviser les unes des autres, sont indivisibles du tout ; et que ce tout infini et indivisible en lui-même, contient cette infinie perfection dont j'ai l'idée, et dont je cherche la réalité.

Pour mieux développer cette indivisibilité du tout, je me représente que la séparation des parties entre elles ne doit pas me faire conclure

qu'aucune de ces parties puisse jamais être séparée du tout. La séparation des parties entre elles n'est qu'un changement de situation, et point une division réelle. Afin que les parties fussent réellement divisées, il faudroit qu'elles ne fissent plus un même tout ensemble. Pendant qu'une partie qui est dans une extrême distance d'une autre tient à elle par toutes celles qui occupent le milieu, on ne peut pas dire qu'il y ait une réelle divison. Pour séparer réellement une partie de toutes les autres, il faudroit mettre quelque espace réel entre toutes les autres et elle : or cela est impossible, supposé que le tout soit infini; car où trouvera-t-on au-delà de l'infini, qui n'a point de bornes, un espace vide qu'on puisse mettre entre une partie de cet infini et tout le reste dont il est composé? Il est donc vrai que cet infini sera indivisible dans son tout, quoiqu'il soit divisible pour le rapport que chacune de ses parties a avec les autres parties voisines.

Un corps rond qui se meut sur son propre centre, demeure immobile dans son tout, quoique chacune de ses parties soit en mouvement. Cet exemple fait entendre quelque chose de ce que je veux dire; mais il est très-imparfait : car ce corps rond a une superficie qui correspond à d'autres corps voisins; et comme toute cette superficie change de situation et de correspondance aux corps voisins, on peut conclure par là que tout le corps de figure ronde se meut et change de place. Mais pour une masse infinie, il n'en est pas de même : elle n'a aucune borne ni superficie; elle ne correspond à aucun corps étranger : donc il est certain qu'elle est dans son tout parfaitement immobile, quoique ses parties bornées, si on les considère par rapport les unes aux autres, se meuvent perpétuellement. En un mot, le tout infini ne peut se mouvoir, quoique les parties étant finies se meuvent sans cesse. Par là je rassemble dans ce tout infini toutes les perfections d'une nature simple et indivisible, et toutes les merveilles d'une nature divisible et variable. Le tout est un et immuable par son infini : les parties se multiplient à l'infini, et forment par des combinaisons infinies une variété que rien n'épuise. Une même chose prend successivement toutes les formes les plus contraires : c'est une fécondité de natures diverses, où tout est nouveau, tout est éternel, tout est changeant, tout est immuable. N'est-ce point cet assemblage infini, ce tout infini, et par conséquent indivisible et immuable, qui m'a donné l'idée d'une infinie perfection? Pourquoi irois-je la chercher ailleurs, puisque je puis si facilement la trouver là? Pourquoi ajouter à l'univers qui paroît m'environner, une autre nature incompréhensible que j'appelle Dieu?

40.—Voilà, ce me semble, la difficulté aussi grande qu'elle peut l'être; et de bonne foi je n'oublie rien de tout ce qui peut la fortifier : mais je trouve, sans prévention, qu'elle s'évanouit dès que je veux l'examiner de près. Voici comment.

41. — 1° Quand je suppose l'univers infini, je ne puis éviter de croire que le tout est changeant, si toutes les parties prises séparément sont changeantes. Il est vrai qu'il n'y aura point dans cet univers infini une superficie ou circonférence qui tourne comme la circonférence d'un corps circulaire dont le centre est immobile : mais comme toutes les parties de ce tout infini seront en mouvement et changeantes, il s'ensuivra nécessairement que tout sera aussi en mouvement et dans un changement perpétuel : car le tout n'est point un fantôme ni une idée abstraite; il n'est précisément que l'assemblage des parties : donc si toutes les parties se meuvent, le tout, qui n'est que toutes les parties prises ensemble, se meut aussi.

A la vérité, je dois, pour lever toute équivoque, distinguer soigneusement deux sortes de mouvemens; l'un interne, pour ainsi dire, l'autre externe. Par exemple, on fait rouler une boule dans un lieu uni, et on fait bouillir devant le feu un pot rempli d'eau, et bien fermé : la boule se meut de ce mouvement que j'appelle externe, c'est-à-dire qu'elle sort toute entière d'un espace pour aller dans un autre. Voilà ce que l'univers qu'on suppose infini ne sauroit faire; je l'avoue. Mais le pot rempli d'eau bouillante, et qui est bien fermé, a une autre sorte de mouvement que j'appelle interne; c'est-à-dire que cette eau se meut, et très-rapidement, sans sortir de l'espace qui la renferme : elle est toujours au même lieu, et elle ne laisse pas de se mouvoir sans cesse. Il est vrai de dire que toute cette eau bout, qu'elle est agitée, qu'elle change de rapports, et qu'en un mot rien n'est plus changeant par le dedans, quoique le dehors paroisse immobile. Il en seroit précisément de même de cet univers qu'on supposeroit infini : il ne pourroit changer tout entier de place; mais tous les mouvemens différens du dedans qui forment tous les rapports, qui font les générations et les corruptions des substances, seroient perpétuels et infinis. La masse entière se mouvroit sans cesse dans toutes ses parties. Or, il est évident qu'un tout qui change perpétuellement ne sauroit remplir l'idée que j'ai de l'infinie

perfection; car un être simple, immuable, qui n'a aucune modification, parce qu'il n'a ni parties ni bornes; qui n'a en soi ni changement ni ombre de changement, et qui renferme toutes les perfections de toutes les modifications les plus variées dans sa parfaite et immuable simplicité, est plus parfait que cet assemblage infini et éternel d'êtres changeans, bornés, et incapables d'aucune consistance. Donc il est manifeste qu'il faut renoncer à l'idée d'un être infiniment parfait, ou qu'il le faut chercher dans une nature simple et indivisible, loin de ce chaos qui ne subsisteroit que dans un perpétuel changement.

12. — 2° Il faut reconnoître de bonne foi qu'un assemblage de parties réellement distinguées les unes des autres ne peut point être cette unité souveraine et infinie dont j'ai l'idée. Si ce tout étoit réellement un et simple, il seroit vrai de dire que chaque partie seroit le tout : si chaque partie étoit réellement le tout, il faudroit qu'elle fût comme lui réellement infinie, indivisible, immobile, immuable, incapable d'aucune borne ni modification. Tout au contraire, chaque partie est défectueuse, bornée, changeante, sujette à je ne sais combien de modifications successives.

Il faudroit encore admettre une autre absurdité et contradiction manifeste; c'est qu'y ayant une identité réelle entre toutes les parties qui feroient un tout réellement un et indivisible, il s'ensuivroit que les parties ne seroient plus parties, et que l'une seroit réellement l'autre : d'où il faudroit conclure que l'air seroit l'eau; que le ciel seroit la terre; que l'hémisphère où il est nuit seroit celui où il seroit jour; que la glace seroit chaude et le feu froid; qu'une pierre seroit du bois; que le verre seroit du marbre; qu'un corps rond seroit tout ensemble rond, carré, triangulaire, et de toutes les figures et dimensions convenables à l'infini; que mes erreurs seroient celles de mon voisin; que je serois tout ensemble croyant ce qu'il croit, et doutant des mêmes choses qu'il croit et dont je doute : il seroit vicieux par mes vices; je serois vertueux par ses vertus; je serois tout ensemble vicieux et vertueux, sage et insensé, ignorant et instruit. En un mot, tous les corps et toutes les pensées de l'univers ne faisant tous ensemble qu'un seul être simple, réellement un et indivisible, il faudroit brouiller toutes les idées, confondre toutes les natures et les propriétés, renoncer à toutes les distinctions, attribuer à la pensée toutes les qualités sensibles des corps, et aux corps toutes les pensées des êtres pensans : il faudroit attribuer à chaque corps toutes les modifications de tous les corps et de tous les esprits : il faudroit conclure que chaque partie est le tout, et que chaque partie est aussi chacune des autres parties : ce qui feroit un monstre dont la raison a honte et horreur. Ainsi rien n'est si insensé que cette vision.

S'il y a identité réelle entre les parties et le tout, il faut dire ou que le tout est chaque partie, ou que chaque partie est le tout : si le tout est chaque partie, il a toutes les modifications changeantes et tous les défauts qui sont dans les parties : donc ce tout n'est pas l'être infiniment parfait; et il renferme en soi d'infinies contradictions par l'opposition de toutes les modifications ou qualités des parties. Si au contraire chaque partie est le tout, chaque partie est donc infinie, immuable, incapable de bornes et de modifications : donc elle n'est plus partie, ni rien de tout ce qu'elle paroît.

13. — 3° Dès que vous n'admettez point cette identité réelle et réciproque de tous les êtres de l'univers, vous ne pouvez plus en faire quelque chose d'un d'une unité réelle, ni par conséquent en rien faire ni de parfait ni d'infini. Chacun de ces êtres a une existence indépendante des autres. Chaque atome existant par lui-même, il faudroit qu'il fût lui seul pris séparément infiniment parfait; car, suivant la règle que nous avons posée, on ne peut être à un plus haut degré d'être, que d'être par soi. Il est manifeste qu'un seul atome n'est point infiniment parfait, puisque tout le reste de la matière de l'univers ajoute tant à son étendue et à sa perfection : donc chaque atome pris séparément ne peut exister par soi-même. S'il n'existe point par soi-même, il ne peut exister que par autrui; et cet autrui, qu'il faut nécessairement trouver, est la première cause que je cherche.

Je remarque, en passant, qu'il faut conclure de tout ceci, que tout composé doit nécessairement avoir des bornes. Un être qui est parfaitement un et simple peut être infini, parce que l'unité ne le borne point; et qu'au contraire plus il est un, plus il est parfait : de sorte que s'il est souverainement un, il est souverainement et infiniment parfait. Mais pour tout ce qui est composé, ayant des parties bornées dont l'une n'est point réellement l'autre, et dont l'une a son existence indépendante de l'autre, je puis concevoir nettement la non-existence d'une de ses parties, puisqu'elle n'est point essentiellement existante par elle-même; je puis, dis-je, la concevoir sans altérer ni diminuer l'existence de toutes les autres. Cependant il est manifeste qu'en ne

concevant plus cette partie comme existante et unie aux autres, j'amoindris le tout. Un tout amoindri n'est point infini : ce qui est moindre est borné ; car ce qui est au-dessous de l'infini n'est point infini. Si ce tout amoindri est borné, comme il n'est amoindri que par le retranchement d'une seule unité, il s'ensuit clairement qu'il n'étoit point infini avant même que cette unité en eût été détachée : car vous ne pouvez jamais faire l'infini d'un composé fini, en lui ajoutant une seule unité finie.

Ma conclusion est que tout composé ne peut jamais être infini. Tout ce qui a des parties réelles qui sont bornées et mesurables, ne peut composer que quelque chose de fini : tout nombre collectif ou successif ne peut jamais être infini. Qui dit nombre, dit amas d'unités réellement distinguées, et réciproquement indépendantes les unes des autres pour exister et n'exister pas. Qui dit amas d'unités réciproquement indépendantes, dit un tout qu'on peut diminuer, et qui par conséquent n'est point infini. Il est certain que le même nombre étoit plus grand avant le retranchement d'une unité, qu'il ne l'est après qu'elle est retranchée. Depuis le retranchement de cette unité bornée, le tout n'est point infini : donc il ne l'étoit pas avant ce retranchement.

44. — L'unique moyen d'éluder ce raisonnement et de dire qu'il y a dans l'infini des infinités d'infinis; mais c'est un tour captieux : il ne faut point s'imaginer qu'il puisse y avoir des infinis plus grands les uns que les autres. Si l'on étoit bien attentif à la vraie idée de l'infini, on concevroit sans peine qu'il ne peut y avoir ni de plus ni de moins, qui sont les mesures relatives, dans ce qui ne peut jamais avoir aucune mesure. Il est ridicule de penser qu'il y ait rien au-delà d'une chose dès qu'elle est véritablement infinie, ni que cent mille millions d'infinis soient plus qu'un seul infini. C'est dégrader l'infini, que d'en imaginer plusieurs, puisque plusieurs n'ajoutent rien de réel à un seul.

Voilà donc une règle qui me paroît certaine pour rejeter tous les infinis composés : ils se détruisent et se contredisent eux-mêmes par leur composition; ils ne peuvent être ni infinis ni parfaits : ils ne peuvent être infinis, par la raison que je viens d'expliquer; ils ne peuvent être parfaits au plus haut degré de perfection, puisque je conçois qu'un être infini et réellement un, doit être incomparablement plus parfait que tous ses composés. Donc il est essentiel, pour remplir mon idée d'une infinie perfection, de revenir à l'unité; et toutes les perfections que je cherche dans les composés, loin d'augmenter par la multitude, ne font que s'affoiblir en se multipliant.

45. — 4° J'ai reconnu une vérité dont il ne m'est pas permis de douter; c'est que l'être et la bonté ou perfection sont présisément la même chose. La perfection est quelque chose de positif, et l'imperfection n'est que l'absence de ce positif : or il n'y a rien de réel et de positif que l'être. Tout ce qui n'est point réellement l'être, est le néant. Diminuez la perfection, vous diminuez l'être ; ôtez-la entièrement, vous anéantissez l'être; augmentez la perfection, vous augmentez l'être; il est donc vrai que ce qui est peu, a peu de perfection; ce qui est davantage, est plus parfait; ce qui est infiniment, est infiniment parfait[1].

S'il y avoit donc un composé infini, il faudroit qu'il eût une perfection infinie. Puisqu'il auroit un être infini, il auroit une substance infinie, il auroit une variété infinie de modifications qui seroient toutes de véritables degrés de perfection; et par conséquent il y auroit dans cet infini infiniment varié, un infini actuel de véritables perfections. On n'oseroit pourtant dire qu'il fût infiniment parfait, par la raison que j'ai si souvent retouchée; c'est que ce tout n'est point un ; il ne fait point une unité simple, réelle, à laquelle on puisse donner l'être de toutes les parties pour y accumuler une infinie perfection.

Par là on tombe, en supposant ce tout, dans une absurdité et une contradiction manifeste. Il y a des êtres infinis, et par conséquent des perfections infinies : ce tout n'est pourtant pas infiniment parfait, quoiqu'il contienne un infini de perfections; car un seul être qui sans parties existeroit infiniment, seroit infiniment plus parfait : d'où je conclus que ce composé infini est une chimère indigne d'un examen sérieux.

46. — Pour me convaincre encore mieux de ce qui me paroît déjà clair, je prends l'assemblage de tous les corps qui me paroissent m'environner, et que j'appelle l'univers : je suppose cet univers infini. S'il est infini en être, il doit par conséquent l'être en perfection. Cependant je ne saurois dire qu'une masse infinie, en quelque ordre et arrangement qu'on la mette, puisse jamais être d'une infinie perfection; car cette masse, quoique infinie, qui compose tant de globes, de terres et de cieux, ne se connoît

[1] Voyez ci-dessus, la note de le page 54.

point elle-même ; je ne puis m'empêcher de croire que ce qui se connoît soi-même, et qui pense, est d'une perfection supérieure.

Je ne veux point examiner ici si la matière pense ; et je supposerai même, tant qu'on le voudra, que la matière peut penser : mais enfin la masse infinie de l'univers ne pense pas, et il n'y a que les corps organisés des animaux auxquels on peut vouloir attribuer la pensée. Qu'on le prétende donc tant qu'on voudra, cela ne peut pas m'empêcher de reconnoître manifestement, que cette portion de l'être qu'on appellera esprit ou matière, comme on voudra ; que cette portion, dis-je, de l'être qui pense et qui se connoît, a plus de perfection que la masse infinie et inanimée du reste de l'univers. Voilà donc quelque chose qu'il faut mettre au-dessus de l'infini.

Mais passons maintenant à cette portion de l'être pensant qui est supérieure au reste de l'univers. Supposons, pour pousser à bout la difficulté, un nombre infini d'êtres pensans ; toutes nos difficultés reviennent toujours : un de ces êtres n'est point l'autre : on peut en concevoir un de moins sans détruire tout le reste ; et par là on détruit l'infini. Etrange infini, que le retranchement d'une seule unité rend fini ! Ces êtres pensans sont tous très-imparfaits : ils ignorent, ils doutent, ils se contredisent ; ils pourroient avoir plus de perfection qu'ils n'en ont ; et réellement ils croissent en perfection lorsqu'ils sortent de quelque ignorance, ou qu'ils se tirent de quelque erreur, ou qu'ils deviennent plus sincères et mieux intentionnés pour se conformer à la raison. Quel est donc cet infini en perfections, qui est plein d'imperfections manifestes ? quel est cet infini si fini par tous les côtés, qui croît et qui décroît sensiblement ?

47. — Je vois donc bien qu'il me faut un autre infini pour remplir cette haute idée qui est en moi. Rien ne peut m'arrêter qu'un infini simple et indivisible, immuable et sans aucune modification : en un mot, un infini qui soit un, et qui soit toujours le même. Ce qui n'est pas réellement et parfaitement immuable n'est pas un ; car il est tantôt une chose, tantôt une autre : ainsi ce n'est pas un même être, mais plusieurs êtres successifs. Ce qui n'est pas souverainement un, n'existe point souverainement : tout ce qui est divisible n'est point le vrai et réel être ; ce n'est qu'une composition et un rapport de divers êtres, et non pas un être réel qu'on puisse désigner.

Ce n'est pas encore la réalité qu'on cherche et qu'on veut trouver seule : on n'arrive à la réalité de l'être, que quand on parvient à la véritable unité de quelque être ; ce qui existe souverainement doit être un, et être même la souveraine unité. Il en est de l'unité comme de la bonté et de l'être ; ces trois choses n'en font qu'une : ce qui existe moins, est moins bon et moins un : ce qui existe davantage, est davantage bon et un : ce qui existe souverainement, est souverainement bon et un. Donc un composé n'est point souverainement, et il faut chercher dans la parfaite simplicité l'être souverain.

48. — Je vous avois donc perdu de vue pour un peu de temps, ô mon trésor ! ô Unité infinie qui surpassez toutes les multitudes, je vous avois perdu, et c'étoit pis que me perdre moi-même ! Mais je vous retrouve avec plus d'évidence que jamais. Un nuage avoit couvert mes foibles yeux pour un moment ; mais vos rayons, ô Vérité éternelle, ont percé ce nuage ! Non, rien ne peut remplir mon idée, que vous, ô Unité qui êtes tout, et devant qui tous les nombres accumulés ne seront jamais rien ! Je vous revois, et vous me remplissez. Tous les faux infinis mis en votre place me laissoient vide. Je chanterai éternellement au fond de mon cœur : *Qui est semblable à vous ?*

CHAPITRE IV.

Nouvelle preuve de l'existence de Dieu, tirée de la nature des idées.

49. Ce que c'est qu'une idée. — 50. Notre idée, c'est Dieu lui-même se manifestant à notre esprit. — 51. Difficultés contre cette preuve. — 52. Principes pour résoudre ces difficultés. — 53. Dieu voit en lui-même une infinité de degrés de perfection. — 54. Pourquoi nos idées sont imparfaites. — 55. D'où viennent nos erreurs. — 56. Réponse générale aux difficultés précédentes. — 57. Comment Dieu se rend présent à notre ame. — 58. Comment nous connoissons les individus. — 59. La doctrine précédente éclaircie par une comparaison. — 60. Ce que c'est qu'un individu. — 61. Nous voyons tout à la lumière de Dieu. — 62. Nature et excellence de cette lumière. — 63. Prière à Dieu

49. — Il y a déjà quelque temps que je raisonne sur mes idées, sans avoir bien démêlé ce que c'est qu'idée : c'est sans doute ce qui m'est le plus intime, et c'est peut-être ce que je connois le moins. En un sens, mes idées sont moi-même ; car elles sont ma raison. Quand une proposition est contraire à mes idées, je trouve qu'elle est contraire à tout moi-même, et qu'il n'y a rien en moi qui n'y résiste. Ainsi mes idées et le fond de moi-même ou de mon esprit ne me paroissent qu'une même chose. D'un autre côté mon esprit est changeant, incertain, ignorant,

sujet à l'erreur, précipité dans ses jugemens, accoutumé à croire ce qu'il n'entend point clairement, et à juger sans avoir assez bien consulté ses idées, qui sont certaines et immuables par elles-mêmes. Mes idées ne sont donc point moi, et je ne suis point mes idées. Que croirai-je donc qu'elles puissent être? Elles ne sont point les êtres particuliers qui me paroissent autour de moi : car que sais-je si ces êtres sont réels hors de moi ? et je ne puis douter que les idées que je porte au-dedans de moi ne soient très-réelles. De plus, tous ces êtres sont singuliers, contingens, changeans et passagers : mes idées sont universelles, nécessaires, éternelles et immuables.

Quand même je ne serois plus pour penser aux essences des choses, leur vérité ne cesseroit point d'être : il seroit toujours vrai que le néant ne pense point, qu'une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas : qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. Ces objets généraux sont immuables, et toujours exposés à quiconque a des yeux : ils peuvent bien manquer de spectateurs; mais qu'ils soient vus ou qu'ils ne le soient pas, ils sont toujours également visibles. Ces vérités, toujours présentes à tout œil ouvert pour les voir, ne sont donc point cette vile multitude d'êtres singuliers et changeans, qui n'ont pas toujours été, et qui ne commencent à être que pour n'être plus dans quelques momens. Où êtes-vous donc, ô mes idées, qui êtes si près et si loin de moi, qui n'êtes ni moi ni ce qui m'environne; puisque ce qui m'environne et ce que j'appelle moi-même, est si imparfait?

50. — Quoi donc, mes idées seront-elles Dieu? Elles sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la Divinité; car elles sont universelles et immuables comme Dieu. Elles subsistent très-réellement, selon un principe que nous avons déjà posé : rien n'existe tant, que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté, existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées; quelque chose qui soit au-dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas; avec qui je croie être seul, comme si je n'étois qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fonds. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir.

C'est dans l'infini que je vois le fini : en donnant à l'infini diverses bornes, je fais, pour ainsi dire, du Créateur diverses natures créées et bornées. Le même Dieu qui me fait être, me fait penser; car la pensée est mon être. Le même Dieu qui me fait penser, n'est pas seulement la cause qui produit ma pensée; il en est encore l'objet immédiat; il est tout ensemble infiniment intelligent et infiniment intelligible. Comme intelligence universelle, il tire du néant toute actuelle intellection; comme infiniment intelligible, il est l'objet immédiat de toute intellection actuelle. Ainsi tout se rapporte à lui : l'intelligence et l'intelligibilité sont comme l'être; rien n'est que par lui : par conséquent rien n'est intelligent ni intelligible que par lui seul. Mais l'intelligence et l'intelligibilité sont de même que l'être; c'est-à-dire qu'elles sont réelles dans les créatures, parce que les créatures existent réellement.

Tout ce qui est vérité universelle et abstraite est une idée. Tout ce qui est idée est Dieu même, comme je l'ai déjà reconnu.

51. — Il reste à expliquer plusieurs choses : 1° Comment est-ce que, Dieu étant parfait, nos idées sont néanmoins imparfaites? 2° Comment est-ce que nos idées, si elles sont Dieu, qui est simple, indivisible et infini, peuvent être distinctes les unes des autres, et fixées par certaines bornes? 3° Comment est-ce que nous pouvons connoître des natures bornées dans un être qui ne peut avoir aucune borne? 4° Comment est-ce que nous pouvons connoître les individus qui n'ont rien que de singulier et de différent des idées universelles, et qui étant très-réels, ont aussi immédiatement en eux-mêmes une vérité et une intelligibilité très-propre et très-réelle!

52. — Il faut d'abord présupposer que l'être qui est par lui-même, et qui fait exister tout le reste, renferme en soi la plénitude et la totalité de l'être. On peut dire qu'il est souverainement, et qu'il est le plus-être de tous les êtres. Quand je dis *le plus être*, je ne dis pas qu'il est le plus grand nombre d'êtres; car s'il étoit multiplié, il seroit imparfait. A choses égales, un vaut toujours mieux que plusieurs. Qui dit plusieurs, ne sauroit faire un être parfait. Ce sont plusieurs êtres imparfaits, qui ne peuvent jamais faire une unité réelle et parfaite. Qui dit une multitude réelle de parties, dit nécessairement l'imperfection de chaque partie; car chaque partie prise

séparément est moins parfaite que le tout. De plus, il faut ou qu'elle soit inutile au tout, et par conséquent un défaut en lui, ou qu'elle achève sa perfection : ce qui marque que cette perfection est bornée, puisque sans cette union le tout seroit fini et imparfait, et qu'en ajoutant quelque chose de fini à un tout qui étoit fini lui-même, on ne peut jamais faire que quelque chose de fini et d'imparfait.

D'ailleurs qui dit parties réellement distinguées les unes des autres, dit des choses qui peuvent réellement subsister sans faire un tout ensemble, et dont l'union n'est qu'accidentelle; par conséquent le tout peut diminuer, et même souffrir une entière dissolution ; ce qui ne peut jamais convenir à un être infiniment parfait. Je le conçois nécessairement immuable, et dont la perfection ne peut décroître. Je le conçois véritablement un, véritablement simple, sans composition, sans division, sans nombre, sans succession, et indivisible. C'est la parfaite unité qui est équivalente à l'infinie multitude, ou pour mieux dire qui la surpasse infiniment; puisque nulle multitude, ainsi que je viens de le remarquer, ne peut jamais être conçue infiniment parfaite.

Cependant j'ai l'idée d'un être infiniment parfait : cette idée exclut toute composition et toute divisibilité; elle renferme donc essentiellement une parfaite unité. Par conséquent le premier être doit être conçu comme étant tout; non comme *plures*, mais comme *plus omnibus*. S'il est infiniment plus que toutes choses, n'étant néanmoins qu'une seule chose, il faut qu'il ait en vertu et en degré de perfection, ce qu'il ne peut avoir en multiplication et en étendue. En un mot, il faut que l'unité ait elle seule, sans se multiplier, des degrés infinis de perfection qui surpassent infiniment toute multitude, si grande et si parfaite qu'on puisse la concevoir.

53. — C'est donc, s'il est permis de parler ainsi, par les degrés de perfections intensives, et non par la multitude des parties et des perfections, qu'il faut élever le premier être jusqu'à l'infini. Cela posé, je dis que Dieu voit une infinité de degrés de perfection en lui, qui sont la règle et le modèle d'une infinité de natures possibles, qu'il est libre de tirer du néant. Ces degrés n'ont rien de réellement distingué entre eux ; mais nous les appelons degrés, parce qu'il faut bien parler comme on peut, et que l'homme, fini et grossier, bégaie toujours quand il parle de l'être infini et infiniment simple. Celui qui existe souverainement et infiniment, peut par son existence infinie faire exister ce qui n'existe pas. Il manqueroit quelque chose à l'être infiniment parfait, s'il ne pouvoit rien produire hors de lui. Rien ne marque tant l'être par soi, que de pouvoir tirer du néant, et faire passer à l'existence actuelle. Cette fécondité toute-puissante, plus elle nous est incompréhensible, plus elle est le dernier trait et le plus fort caractère de l'être infini.

Cet être qui est infiniment, voit, en montant jusqu'à l'infini, tous les divers degrés auxquels il peut communiquer l'être. Chaque degré de communication possible constitue une essence possible, qui répond à ce degré d'être qui est en Dieu indivisible avec tous les autres. Ces degrés infinis qui sont indivisibles en lui, peuvent se diviser à l'infini dans les créatures, pour faire une infinie variété d'espèces. Chaque espèce sera bornée dans un degré d'être correspondant à ces degrés infinis et indivisibles que Dieu connoît en lui.

Ces degrés, que Dieu voit distinctement en lui-même, et qu'il voit éternellement de la même manière parce qu'ils sont immuables, sont les modèles fixes de tout ce qu'il peut faire hors de lui. Voilà la source des vrais universaux, des genres, des différences et des espèces; et voilà en même temps les modèles immuables des ouvrages de Dieu, qui sont les idées que nous consultons pour être raisonnables. Quand Dieu nous montre en lui ces divers degrés, avec leurs propriétés et les rapports qu'ils ont entre eux éternellement, c'est Dieu même, infinie vérité, qui se montre immédiatement à nous avec les bornes ou degrés auxquels il peut communiquer son être.

54. — La perception de ces degrés de l'être de Dieu, est ce que nous appelons la consultation de nos idées. Cela étant, il est aisé de voir comment nos idées sont imparfaites. Dieu ne nous montre pas tous les degrés infinis d'être qui sont en lui; il nous borne à ceux que nous avons besoin de concevoir dans cette vie. Ainsi nous ne voyons l'infini que d'une manière finie, par rapport aux degrés ou bornes auxquelles il peut se communiquer en la création de ses ouvrages.

Ainsi nous n'avons qu'un petit nombre d'idées, et chacune d'elles est restreinte à un certain degré d'être. Il est vrai que nous voyons ce degré d'être, qui fait un genre ou une espèce, d'une manière abstraite de tout individu changeant, et avec une universalité sans bornes : mais enfin ce genre universel n'est pas le genre suprême ; ce n'est qu'un degré fini d'être, qui peut être communiqué à l'infini aux individus

que Dieu voudroit produire dans ce degré. Ainsi nos idées sont un mélange perpétuel de l'être infini de Dieu qui est notre objet, et des bornes qu'il donne toujours essentiellement à chacune des créatures, quoique sa fécondité puisse produire des créatures à l'infini.

Il est aisé de voir par là, que nos idées, quoique imparfaites dans le sens que j'ai expliqué, ne laissent pas d'être Dieu même. C'est la raison infinie de Dieu et sa vérité immuable, qui se présente à nous à divers degrés selon notre mesure bornée.

Il faut encore remarquer que parmi les degrés infinis d'être, qui constituent toutes les essences de créatures possibles, Dieu ne nous montre que celles qu'il lui plaît, suivant les usages qu'il veut que nous en fassions. Par exemple, je ne trouve en moi l'idée que de deux sortes de substances, les unes pensantes, les autres étendues. Pour la nature pensante, je vois bien qu'elle existe ; car je suis actuellement : mais je ne sais point encore si elle existe hors de moi. Pour la nature étendue que j'appelle corps, je sais bien que j'en ai l'idée; mais je doute encore s'il y a des corps réels dans la nature. Il faut donc convenir que Dieu, en me donnant des idées, ne m'a montré, pour ainsi dire, qu'une parcelle de lui-même. Ce n'est pas qu'il soit divisible dans sa substance ; mais c'est que comme elle est communicable hors de lui avec une espèce de divisibilité par degrés, une puissance bornée, telle que mon esprit, se soulage à la considérer suivant cette division de degrés.

On peut aussi accuser nos idées d'imperfection sur ce qu'il nous arrive de nous tromper souvent. Mais nos erreurs ne viennent point de nos idées; car nos idées sont vraies et immuables : en les suivant nous ne connoîtrions pas toute vérité ; mais nous ne croirions jamais rien que de véritable. Nous en avons de claires; nous en avons de confuses. A l'égard des confuses, il faut demeurer dans la suspension du doute : à l'égard des claires, il faut, ou renoncer à toute raison, ou décider comme elles sans crainte de se tromper.

55.— D'où viennent donc nos erreurs ? De la précipitation de nos jugemens. La suspension du doute nous est un supplice : nous ne voulons nous assujettir long-temps ni à la peine d'examiner ce qui est obscur, ni à l'inquiétude attachée au doute. Nous croyons nous rendre supérieurs aux difficultés, en les décidant bien ou mal, et en nous flattant de croire que nous en avons tranché le nœud. Au défaut de la vérité, son ombre nous flatte et nous amuse. Après avoir jugé témérairement sur des idées obscures qui nous avertissent de ne juger point, nous nous jetons à contre-temps dans l'autre extrémité. Nous hésitons sans savoir pourquoi; nous devenons ombrageux et irrésolus. La force nous manque pour suivre toute notre raison jusqu'au bout. Nous voyons clairement ce qu'elle renferme, et nous n'osons le conclure avec elle ; nous nous en défions comme si nous étions en droit de la redresser, et que nous portassions au-dedans de nous un principe plus raisonnable que la raison même. Ainsi nous ne sommes pas trompés ; mais nous nous trompons toujours nous-mêmes, ou en décidant sur des idées obscures, ou en ne consultant pas assez des idées claires, ou enfin en rejetant par incertitude ce que nos idées claires nous ont découvert.

56.— Je crois avoir éclairci, par toutes ces remarques, les quatre premières difficultés que j'avois proposées. Il reste donc que toutes nos connoissances universelles, que nous appelons consultation d'idées, ont Dieu même pour objet immédiat ; mais Dieu considéré avec certaine précision par rapport aux divers degrés selon lesquels il peut communiquer son être; de même que nous le divisons quelquefois, par certaines précisions de l'esprit, pour distinguer ses attributs les uns des autres, sans nier néanmoins sa souveraine simplicité.

57.— Si quelqu'un me demande comment est-ce que Dieu se rend présent à l'ame ; quelle espèce, quelle image, quelle lumière nous le découvrent; je réponds qu'il n'a besoin ni d'espèce, ni d'image, ni de lumière. La souveraine vérité est souverainement intelligible : l'être par lui-même est par lui-même intelligible : l'être infini est présent à tout. Le moyen par lequel on supposeroit que Dieu se rendroit présent à mon esprit, ne seroit point un être par lui-même; il ne pourroit exister que par création : n'étant point par lui-même, il ne seroit point intelligible par lui-même, et ne le seroit que par son créateur. Ainsi, bien loin qu'il pût servir à Dieu de milieu, d'image, d'espèce, ou de lumière ; tout au contraire il faudroit que Dieu lui en servît. Ainsi je ne puis concevoir que Dieu seul intimement présent par son infinie vérité, et souverainement intelligible par lui-même, qui se montre immédiatement à moi.

58.— Mais il reste une difficulté qui mérite d'être débrouillée ; c'est de savoir comment je connois les individus. Les idées universelles, nécessaires et immuables ne peuvent me les re-

présenter; car elles ne leur ressemblent en rien, puisqu'ils sont contingens, changeans et particuliers. D'ailleurs, puisqu'ils ont un être réel et propre qui leur est communiqué, ils ont donc une vérité et une intelligibilité qui n'est point celle de Dieu : autrement nous concevrions Dieu quand nous croyons concevoir la créature.

A cela je réponds que l'intelligibilité n'est autre chose que la vérité, et que la vérité n'est autre chose que l'être. Quand nous considérons une chose universelle, nécessaire et immuable, c'est l'être suprême que nous considérons immédiatement, puisqu'il n'y a que lui seul à qui toutes ces choses conviennent. Quand je considère quelque chose de singulier, qui n'est ni vrai, ni intelligible, ni existant par soi, mais qui a une véritable et propre intelligibilité par communication, ce n'est plus l'être suprême que je conçois; car il n'est ni singulier, ni produit, ni sujet au changement : c'est donc un être changeant et créé que j'aperçois en lui-même. Dieu qui me crée, et qui le crée aussi, lui donne une véritable et propre intelligibilité, en même temps qu'il me donne de mon côté une véritable et propre intelligence. Il ne nous en faut pas davantage, et je ne puis rien concevoir au-delà. Si on me demande encore comment est-ce qu'un être particulier peut être présent à mon esprit, et qui est-ce qui détermine mon esprit à l'apercevoir plutôt qu'un autre être; je réponds qu'il est vrai qu'après avoir conçu mon intelligence actuelle, et l'intelligibilité actuelle de cet individu, je me trouve encore indifférent à l'apercevoir plutôt qu'un autre : mais ce qui lève cette indifférence, c'est Dieu, qui modifie ma pensée comme il lui plaît.

59. — Pour expliquer ce que je conçois là-dessus, je me servirai d'une comparaison tirée de la nature corporelle. Ce n'est pas que je veuille affirmer qu'il y a des corps; car il n'y a encore rien d'évident qui me tire du doute sur cette matière : mais c'est que la comparaison que je vais faire ne roule que sur les apparences des corps, et sur les idées que j'ai de leur possibilité, sans décider de leur existence actuelle. Je suppose donc un corps capable par ses dimensions de correspondance à une superficie capable de recevoir ce corps. Ces deux choses posées, il ne s'ensuit point encore que ce corps soit actuellement dans ce lieu; car il peut être aussitôt ailleurs, et rien de ce que nous avons vu ne le détermine à cette situation. Que faut-il donc pour l'y déterminer ! Il faut que Dieu, qui crée de nouveau son ouvrage en chaque moment, comme nous l'avons déjà remarqué, détermine ce corps, dans le moment où il le crée, à correspondre plutôt à cette superficie qu'à une autre. Dieu, en donnant l'être dans chaque instant, donne aussi la manière et les circonstances de l'être. Par exemple, il crée le corps A voisin du corps B, plutôt que du corps C, parce que le corps qu'il crée est par lui-même indifférent à ces divers rapports. Ainsi la même action de Dieu qui crée le corps, fait sa position actuelle. Le même qui le crée, le modifie, et le rend contigu au corps qu'il lui plaît.

Tout de même, quand Dieu tire du néant une puissance intelligente, et que d'ailleurs il a formé des natures intelligibles, il ne s'ensuit pas qu'une de ces créatures intelligibles doive être plutôt qu'une autre l'objet de cette intelligence. La puissance ne peut être déterminée par les objets, puisque je les suppose tous également intelligibles : par où le sera-t-elle donc? par elle-même? nullement; car étant en chaque moment créée, elle se trouve en chaque moment dans l'actuelle modification où Dieu la met par cette création toujours actuelle. C'est donc le choix de Dieu qui la modifie comme il lui plaît. Il la détermine à un objet particulier de sa pensée; comme il détermine un corps à correspondre par sa dimension à une certaine superficie plutôt qu'à une autre. Si un corps étoit immense, il seroit partout, n'auroit aucune borne, et par conséquent ne seroit resserré dans aucune superficie. De même, si mon intelligence étoit infinie, elle atteindroit toute vérité intelligible, et ne seroit bornée à aucune en particulier. Ainsi le corps infini n'auroit aucun lieu, et l'esprit infini n'auroit aucun objet particulier de sa pensée. Mais comme je connois l'un et l'autre borné, il faut que Dieu crée à chaque moment l'un et l'autre dans des bornes précises : la borne de l'étendue, c'est le lieu; la borne de la pensée, c'est l'objet particulier. Ainsi je conçois que c'est Dieu qui me rend les objets présens.

60. — J'avoue qu'il reste encore une difficulté, qui est de savoir ce que c'est qu'un individu. Tout le reste, comme nous l'avons vu, consiste en des vérités universelles et immuables, que j'appelle idées, qui sont Dieu même. Mais elles ne sont point l'être singulier : et dans cet être singulier j'observe deux choses; la première est son existence actuelle, qui est contingente et variable; la seconde est sa correspondance à un certain degré d'être qui est

en Dieu, et dont cet individu est lui-même une communication. Cette correspondance est l'espèce de cette créature, et cela rentre dans les idées universelles.

Pour l'existence actuelle, il m'est impossible de l'expliquer; car je n'ai point de terme plus clair pour définir ceux-là. Il est inutile de m'objecter que deux individus ne peuvent être distingués par l'existence actuelle, qui, loin d'être la différence essentielle de chacun d'eux, leur est commune, puisque tous deux existent actuellement. C'est un sophisme facile à démêler.

L'existence actuelle peut être prise génériquement ou singulièrement. L'existence actuelle prise génériquement, non-seulement n'est point la différence dernière d'un être, mais elle est au contraire le genre suprême, et le plus universel de tous. Que si on veut de bonne foi considérer l'existence actuelle sans abstraction, il est vrai de dire qu'elle est précisément ce qui distingue une chose d'une autre. L'existence actuelle de mon voisin n'est point la mienne; la mienne n'est point celle de mon voisin ; l'une est entièrement indépendante de l'autre : il peut cesser d'être sans que mon existence soit en péril; la sienne ne souffrira rien quand je serai anéanti. Cette indépendance réciproque montre l'entière distinction, et c'est la véritable différence individuelle. Cette existence actuelle et indépendante de toute autre existence produite, est l'être singulier ou l'individu : cet être singulier est vrai et intelligible selon la mesure dont il existe par communication. Il est intelligible; je suis intelligent; et c'est Dieu qui me modifie pour rapporter mon intelligence bornée à cet objet intelligible plutôt qu'à un autre : voilà tout ce que je puis concevoir là-dessus. Je conclus donc que l'objet immédiat de toutes mes connoissances universelles est Dieu même, et que l'être singulier ou l'individu créé, qui ne laisse pas d'être réel quoiqu'il soit communiqué, est l'objet immédiat de mes connoissances singulières.

61. — Ainsi je vois Dieu en tout, ou, pour mieux dire, c'est en Dieu que je vois toutes choses : car je ne connois rien, je ne distingue rien, et je ne m'assure de rien que par mes idées. Cette connoissance même des individus, où Dieu n'est pas l'objet immédiat de ma pensée, ne peut se faire qu'autant que Dieu donne à cette créature l'intelligibilité, et à moi l'intelligence actuelle. C'est donc à la lumière de Dieu que je vois tout ce qui peut être vu.

62. — Mais quelle différence entre cette lumière et celle qui me paroît éclairer les corps! C'est un jour sans nuage et sans ombre, sans nuit, et dont les rayons ne s'affoiblissent par aucune distance. C'est une lumière qui n'éclaire pas seulement les yeux ouverts et sains; elle ouvre, elle purifie, elle forme les yeux qui doivent être dignes de la voir. Elle ne se répand pas seulement sur les objets pour les rendre visibles; elle fait qu'ils sont vrais, et hors d'elle rien n'est véritable; car c'est elle qui fait tout ce qu'elle montre. Elle est tout ensemble lumière et vérité; car la vérité universelle n'a pas besoin de rayons empruntés pour luire. Il ne faut point la chercher cette lumière au dehors de soi : chacun la trouve en soi-même; elle est la même pour tous. Elle découvre également toute chose; elle se montre à la fois à tous les hommes dans tous les coins de l'univers. Elle met au-dedans de nous ce qui est dans la distance la plus éloignée; elle nous fait juger de ce qui est au-delà des mers, dans les extrémités de la terre, par ce qui est au-dedans de nous. Elle n'est point nous-mêmes; elle n'est point à nous; elle est infiniment au-dessus de nous : cependant elle nous est si familière et si intime, que nous la trouvons toujours aussi près de nous que nous-mêmes. Nous nous accoutumons même à supposer, faute de réflexion, qu'elle n'est rien de distingué de nous. Elle nous réconcilie souvent avec nous-mêmes : jamais elle ne tarit; jamais elle ne nous trompe; et nous ne nous trompons que faute de la consulter assez attentivement, ou en décidant avec impatience, quand elle ne décide pas.

63. — O vérité, ô lumière, tous ne voient que par vous; mais peu vous voient et vous reconnoissent! On ne voit tous les objets de la nature que par vous; et on doute si vous êtes! C'est à vos rayons qu'on discerne toutes les créatures; et on doute si vous luisez! Vous brillez en effet dans les ténèbres; mais les ténèbres ne vous comprennent pas, et ne veulent pas vous comprendre. O douce lumière! heureux qui vous voit! heureux, dis-je, par vous! car vous êtes la vérité et la vie. Quiconque ne vous voit pas, est aveugle : c'est trop peu, il est mort. Donnez-moi donc des yeux pour vous voir, un cœur pour vous aimer. Que je vous voie, et que je ne voie plus rien : Que je vous voie, et tout est fait pour moi! Je suis rassasié dès que vous paroissez.

CHAPITRE V.

De la nature et des attributs de Dieu.

64. Excellence de l'Etre divin. — 65. Le véritable nom

de Dieu est l'*Etre*. — 66. Dieu est en même temps toutes les espèces d'être. — 67. En quel sens l'Ecriture dit que Dieu est un esprit.

64. — J'ai reconnu un premier être, qui a fait tout ce qui n'est point lui : mais il s'en faut bien que je n'aie assez médité ce qu'il est, et comment tout le reste est par lui. J'ai dit qu'il est l'être infini, mais infini par intension, comme dit l'Ecole, et non par collection : ce qui est un, est plus que ce qui est plusieurs. L'unité peut être parfaite; la multitude ne peut l'être, comme nous l'avons vu. Je conçois un être qui est souverainement un, et souverainement tout : il n'est formellement aucune chose singulière; il est éminemment toutes choses en général. Il ne peut être resserré dans aucune manière d'être.

65. — Etre une certaine chose précise, c'est n'être que cette chose en particulier. Quand je dis de l'être infini qu'il est l'Etre simplement, sans rien ajouter, j'ai tout dit. Sa différence, c'est de n'en avoir point. Le mot d'infini que j'ai ajouté, ne lui donne rien d'effectif; c'est un terme presque superflu, que je donne à la coutume et à l'imagination des hommes. Les mots ne doivent être ajoutés que pour ajouter au sens des choses. Ici qui ajoute au mot d'être, diminue le sens, bien loin de l'augmenter : plus on ajoute, plus on diminue; car ce qu'on ajoute ne fait que limiter ce qui étoit dans sa première simplicité sans restriction. Qui dit l'Etre, sans restriction, emporte l'infini; et il est inutile de dire l'infini, quand on n'a ajouté aucune différence au genre universel, pour le restreindre à une espèce, ou à un genre inférieur. Dieu est donc l'Etre; et j'entends enfin cette grande parole de Moïse : *Celui qui est, m'a envoyé vers vous.* L'Etre est son nom essentiel, glorieux, incommunicable, ineffable, inoui à la multitude [1].

66. — J'ai l'idée de deux espèces de l'être; je conçois l'être pensant et l'être étendu. Que l'être étendu existe actuellement ou non, il est certain que j'en ai l'idée. Mais comme cette idée ne renferme point cette existence actuelle, il pourroit n'exister pas quoique je le conçoive. Outre ces deux espèces de l'être, Dieu peut en tirer du néant une infinité d'autres, dont il ne m'a donné aucune idée; car il peut former des créatures correspondantes aux divers degrés d'être qui sont en lui, en remontant jusqu'à l'infini. Toutes ces espèces d'êtres sont en lui comme dans leur source. Tout ce qu'il y a d'être, de vérité et de bonté dans chacune de ces essences possibles découle de lui, et elles ne sont possibles qu'autant que leur degré d'être est actuellement en Dieu.

Dieu est donc véritablement en lui-même tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les corps, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les essences de toutes les autres créatures possibles, dont je n'ai point d'idée distincte. Il a tout l'être du corps, sans être borné au corps; tout l'être de l'esprit, sans être borné à l'esprit; et de même des autres essences possibles. Il est tellement tout être, qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne qui la restreint. Otez toutes bornes; ôtez toute différence qui resserre l'être dans les espèces; vous demeurez dans l'universalité de l'être, et par conséquent dans la perfection infinie de l'être par lui-même.

Il s'ensuit de là, que l'être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce, Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit : à parler proprement, il n'est ni l'un ni l'autre; car qui dit ces deux sortes de substance, dit une différence précise de l'être, et par conséquent une borne, qui ne peut jamais convenir à l'être universel (*).

67. — Pourquoi donc dit-on que Dieu est un esprit? d'où vient que l'Ecriture même l'assure? C'est pour apprendre aux hommes grossiers que

[1] Voyez ci-dessus, la note de la page 54.

(*) Ce paragraphe et le précédent sont du nombre de ceux qui ont été le plus défigurés dans les éditions antérieures. Nous les avons rétablis d'après une copie revue et corrigée en plusieurs endroits par Fénelon lui-même. Nous croyons cependant devoir mettre sous les yeux du lecteur la glose que les premiers éditeurs insérèrent dans le texte à la fin du § 66.

« Dieu, à proprement parler, ne doit pas plus être considéré » sous l'idée restreinte de ce que nous appelons esprit, que sous » quelque idée que ce soit d'une perfection particulière déterminée et exclusive de toute autre; car cette restriction ne peut » convenir à l'être infini en perfections. Je ne prétends pas dire » ici que Dieu ne soit intelligent; mais je cherche au contraire » à exprimer quelque chose du caractère de sa suprême intelligence; à montrer qu'elle renferme éminemment en elle la réalité de toutes les perfections qu'elle communique, et que tout » ce qu'il y a de réel et de positif dans l'intelligence et dans l'étendue, découle de la plénitude de son être.

» Ce qu'il y a de réel dans l'intelligence, Dieu le possède dans » un souverain degré; c'est sa science, son verbe, sa lumière. » Cependant ce seroit le dégrader, que de le restreindre à l'idée » d'esprit dans ce degré et dans ce sens où nous le sommes. Son » intelligence n'est ni successive ni multipliée, il n'est pas seulement esprit dans ce genre et dans ce degré précis d'être qu'il » nous a communiqué. Si nous voyions son essence à découvert, » nous verrions qu'il diffère infiniment de l'idée que nous avons » d'un esprit créé. Cette pensée, loin de ravaler l'idée de l'être » incompréhensible, est une exaltation de cette idée au suprême » degré d'incompréhensibilité. »

Il est aisé de voir que les éditeurs ont prétendu, par cette glose, aller au-devant des mauvaises interprétations qu'on pouvoit donner au texte de Fénelon; comme s'il ne s'expliquoit pas assez clairement lui-même dans ce même paragraphe et dans le suivant. *(Note de l'Editeur.)*

Dieu est incorporel, et que ce n'est point un être borné par la nature matérielle : c'est encore dans le dessein de faire entendre que Dieu est intelligent comme les esprits, et qu'il a en lui tout le positif, c'est-à-dire toute la perfection de la pensée, quoiqu'il n'en ait point la borne. Mais enfin, quand il envoie Moïse avec tant d'autorité pour prononcer son nom, et pour déclarer ce qu'il est, Moïse ne dit point : Celui qui est esprit m'a envoyé vers vous ; il dit : *Celui qui est.* Celui *qui est,* dit infiniment davantage que celui *qui est esprit.* Celui qui est esprit n'est qu'esprit : Celui qui est, est tout être, et est souverainement, sans être rien de particulier. Il ne faut point disputer sur un équivoque.

Au sens où l'Ecriture appelle Dieu esprit, je conviens qu'il en est un ; car il est incorporel et intelligent : mais dans la rigueur des termes métaphysiques, il faut conclure qu'il n'est non plus esprit que corps. S'il étoit esprit, c'est-à-dire déterminé à ce genre particulier d'être, il n'auroit aucune puissance sur la nature corporelle, ni aucun rapport à tout ce qu'elle contient ; il ne pourroit ni la produire, ni la conserver, ni la mouvoir. Mais quand je le conçois dans ce genre que l'Ecole appelle transcendentel, que nulle différence ne peut jamais faire déchoir de sa simplicité universelle, je conçois qu'il peut également tirer de son être simple et infini, les esprits, les corps, et toutes les autres essences possibles qui correspondent à ces degrés infinis d'être.

ARTICLE PREMIER.

Unité de Dieu.

68. L'être qui est par lui-même, est la perfection suprême en tout genre.—69. L'être qui est par lui-même est simple et indivisible. — 70. Il ne peut y avoir deux êtres infiniment parfaits. — 71. Il ne peut y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient inégaux. — 72-73. L'être par lui-même ne peut être qu'un.— 74. Il répugne qu'il y ait plusieurs infinis en divers genres.— 75. Il ne peut y avoir deux infinis qui soient en rien différens. — 76. Difficultés contre cette doctrine. — 77. Réponse : tout être composé est essentiellement fini. — 78. Conséquences de ce principe. — 79. L'infini est essentiellement un.—80. Contradiction qui se trouve à admettre plusieurs infinis. — 81. Conséquences des vérités précédentes. — 82. Prière à Dieu.

68.—J'ai commencé à découvrir l'être qui est par lui-même : mais il s'en faut bien que je le connoisse ; et je n'espère pas même de le connoître tout entier, puisqu'il est infini, et que ma pensée a des bornes. Je conçois néanmoins que je puis en connoître beaucoup de choses très-utiles, en consultant l'idée que j'ai de la suprême perfection. Tout ce qui est clairement renfermé dans cette idée doit être attribué à cet être souverain ; et je dois aussi exclure de lui tout ce qui est contraire à cette idée. Il ne me reste donc, pour connoître Dieu autant qu'il peut être connu par ma foible raison, qu'à chercher dans cette idée tout ce que je puis concevoir de plus parfait. Je suis assuré que c'est Dieu. Tout ce qui paroît excellent, mais au-dessus de quoi on peut encore concevoir un autre degré d'excellence, ne peut lui appartenir ; car il n'est pas seulement la perfection, mais il est la perfection suprême en tout genre. Ce principe est bientôt posé : mais il est très-fécond ; les conséquences en sont infinies ; et c'est à moi à prendre garde de les tirer toutes sans me relâcher jamais.

69.— I. L'être qui est par lui-même est un, comme je l'ai déjà remarqué : s'il étoit composé, il ne seroit plus souverainement parfait ; car je conçois qu'à choses égales d'ailleurs, ce qui est simple, indivisible et véritablement un, est plus parfait que ce qui est divisible et composé de parties. J'ai même déjà reconnu que nul composé divisible ne peut être véritablement infini.

70. — II. Je conçois qu'il ne peut point y avoir deux êtres infiniment parfaits. Toutes les raisons qui me convainquent qu'il faut qu'il y en ait un, ne me mènent point à croire qu'il y en ait deux. Il faut qu'il y ait un être par lui-même qui ait tiré du néant tous les autres êtres qui ne sont point par eux-mêmes : cela est clair. Mais un seul être par soi-même suffit pour tirer du néant tout ce qui en a été tiré à cet égard, deux ne feroient pas plus qu'un : par conséquent rien n'est plus inutile et plus téméraire que d'en croire plusieurs. Deux également parfaits seroient semblables en tout, et l'un ne seroit qu'une répétition inutile de l'autre. Il n'y a pas plus de raison de croire qu'il y en a deux, que de croire qu'il y en a cinq cent mille. De plus, je conçois qu'une infinité d'êtres infiniment parfaits ne mettroient dans la nature rien de réel au-delà d'un seul être infiniment parfait. Rien ne peut aller au-delà du véritable infini ; et quand on s'imagine que plusieurs infinis font plus qu'un infini tout seul, c'est qu'on perd de vue ce que c'est qu'infini, et qu'on détruit par une imagination fausse, ce qu'on avoit supposé en consultant la pure idée de l'infini.

Il ne peut point y avoir plusieurs infinis. Qui dit plusieurs, dit une augmentation de nombres,

L'infini ne peut admettre ni nombre ni augmentation. Cent mille êtres infiniment parfaits ne pourroient faire tous ensemble dans leur collection, qu'une perfection infinie, et rien au-delà. Un seul être infiniment parfait fournit également cette infinie perfection; avec cette différence qu'un seul être infiniment parfait est infiniment un et simple, au lieu que cette collection infinie d'êtres infiniment parfaits auroit le défaut de la composition ou de la collection, et par conséquent seroit moins parfaite qu'un seul être qui auroit dans son unité l'infinie et souveraine perfection; ce qui détruit la supposition, et renferme une contradiction manifeste.

D'ailleurs il faut remarquer que si nous supposons deux êtres dont chacun soit par soi-même, aucun des deux ne sera point véritablement d'une perfection infinie : en voici la preuve, qui est claire. Une chose n'est point infiniment parfaite quand on peut en concevoir une autre d'une perfection supérieure. Or est-il que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres par eux-mêmes que nous venons de supposer : donc ces deux êtres ne seroient point infiniment parfaits.

Il me reste à prouver que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres; et je n'aurai aucune peine à le démontrer. Quelque concorde et quelque union qu'on se représente entre deux premiers êtres, il faut toujours se les représenter comme deux puissances mutuellement indépendantes, et dont l'une ne peut rien ni sur l'action ni sur les ouvrages de l'autre. Voilà ce qu'on peut penser de mieux pour ces deux êtres, pour éviter l'opposition entre eux : mais ce système est bientôt renversé. Il est plus parfait de pouvoir tout seul produire toutes les choses possibles, que de n'en pouvoir produire qu'une partie, quelque infinie qu'on veuille se l'imaginer, et d'en laisser à une autre cause une autre partie également infinie à produire de son côté. En un mot, il est plus parfait de réunir en soi la toute-puissance, que de la partager avec un autre égal à soi. Dans ce système chacun de ces deux êtres n'auroit aucun pouvoir sur tout ce que l'autre auroit fait : ainsi sa puissance seroit bornée, et nous en concevons une autre bien plus grande; je veux dire celle d'un seul premier être qui réunisse en lui la puissance des deux autres. Donc un seul être par soi-même est quelque chose de plus parfait que deux êtres qui auroient par eux-mêmes l'existence.

Cela posé, il s'ensuit clairement que pour remplir mon idée d'un être infiniment parfait, de laquelle je ne dois jamais rien relâcher, il faut que je lui attribue d'être souverainement un. Ainsi, qui dit perfection souveraine et infinie, réduit manifestement tout à l'unité. Je ne puis donc avoir aucune idée de deux êtres infiniment parfaits; car l'un partageant la puissance infinie avec l'autre, il partageroit aussi avec lui l'infinie perfection, et par conséquent chacun d'eux seroit moins puissant et moins parfait, que s'il étoit tout seul. D'où il faut conclure, contre la supposition, que ni l'un ni l'autre ne seroit véritablement cette souveraine et infinie perfection que je cherche, et qu'il faut que je trouve quelque part, puisque j'en ai une idée claire et distincte.

On peut encore faire ici une remarque décisive; c'est que si ces deux êtres qu'on suppose sont également et infiniment parfaits, ils se ressemblent en tout; car si chacun contient toute perfection, il n'y en a aucune dans l'un qui ne soit de même dans l'autre. S'ils sont si exactement semblables en tout, il n'y a rien qui distingue l'idée de l'un d'avec l'idée de l'autre; et on ne peut les discerner que par l'indépendance mutuelle de leur existence, comme les individus d'une même espèce. S'ils n'ont aucune distinction ou dissemblance dans l'idée, il n'est donc pas vrai que j'aie des idées distinctes de deux êtres de cette nature, et par conséquent je ne dois pas croire qu'ils existent.

71. — III. Il est évident qu'il ne peut point y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient inégaux, en sorte qu'il y en ait un supérieur aux autres, et auquel les autres soient subordonnés. J'ai déjà remarqué que tout être qui existe par soi-même et nécessairement, est au souverain degré de l'être, et par conséquent de la perfection. S'il est souverainement parfait, il ne peut être inférieur en perfection à aucun autre. Donc il ne peut y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient subordonnés les uns aux autres : il ne peut y en avoir qu'un seul infiniment parfait, et nécessairement existant par soi-même. Tout ce qui existe au-dessous de celui-là n'existe que par lui, et par conséquent tout ce qui lui est inférieur est infiniment au-dessous de lui; puisqu'il y a une distance infinie entre l'existence nécessaire par soi-même, qui emporte l'infinie perfection, et l'existence empruntée d'autrui, qui emporte toujours une perfection bornée, et par conséquent, s'il m'est permis de parler ainsi, une imperfection infinie.

72. — L'être par lui-même ne peut être qu'un. Il est l'être sans rien ajouter. S'il étoit deux, ce

seroit un ajouté à un, et chacun des deux ne seroit plus l'être sans rien ajouter. Chacun des deux seroit borné et restreint par l'autre. Les deux ensemble feroient la totalité de l'être par soi, et cette totalité seroit une composition. Qui dit composition, dit parties et bornes, parce que l'une n'est point l'autre. Qui dit composition de parties, dit nombre, et exclut l'infini. L'infini ne peut être qu'un. L'être suprême doit être la suprême unité, puisque être et unité sont synonymes. Nombre et bornes sont synonymes pareillement. De tous les nombres, celui qui est le plus éloigné de l'unité c'est le nombre de deux, parce qu'il est nombre, comme les autres, et qu'il est le plus borné de tous. Il n'y a aucun des autres nombres, quelque grand qu'on le conçoive, qui ne demeure toujours infiniment au-dessous de l'infini.

J'en conclus que plusieurs dieux non-seulement ne seroient pas plus qu'un seul Dieu, mais encore seroient infiniment moins qu'un seul. 1° Ils ne seroient pas plus qu'un seul; car cent millions d'infinis ne peuvent jamais surpasser un seul infini : l'idée véritable de l'infini exclut tout nombre d'infinis, et l'infinité même d'infinis. Qui dit infinité d'infinis, ne fait qu'imaginer une multitude confuse d'êtres indéfinis, c'est-à-dire sans bornes précises, mais néanmoins véritablement bornés. Dire une infinité d'infinis, c'est un pléonasme et une vaine et puérile répétition du même terme, sans pouvoir rien ajouter à la force de sa simplicité; c'est comme si on parloit de l'anéantissement du néant. Le néant anéanti est ridicule, et il n'est pas plus néant que le néant simple. De même l'infinité des infinis n'est que le simple infini unique et indivisible. Qui dit simplement infini, dit un être auquel on ne peut rien ajouter, et qui épuise tout être. Si on pouvoit y ajouter, ce qui pourroit être ajouté étant distingué de cet infini, ne seroit point lui, et seroit quelque chose qui en seroit la borne. Donc l'infini auquel on pourroit ajouter ne seroit pas vrai infini. L'infini étant l'être auquel on ne peut rien ajouter, une infinité d'infinis ne seroient pas plus que l'infini simple. Ils sont donc clairement impossibles; car les nombres ne sont que des répétitions de l'unité, et toute répétition est une addition. Puisqu'on ne peut ajouter à l'infini, il est évident qu'il est impossible de le répéter. Le tout est plus que les parties : les infinis simples, dans cette supposition, seroient les parties : l'infinité d'infinis seroient le tout; et le tout ne seroit point plus que chaque partie. Donc il est absurde et extravagant de vouloir imaginer, ni une infinité d'infinis, ni même aucun nombre d'infinis.

2° J'ajoute que plusieurs infinis seroient infiniment moins qu'un; un infini véritablement un est véritablement infini. Ce qui est parfaitement et souverainement un, est parfait, est l'être souverain, est l'être infini, parce que l'unité et l'être sont synonymes. Un nombre pluriel ou une infinité d'infinis seroient infiniment moins qu'un seul infini. Ce qui est composé consiste en des parties, dont l'une réellement n'est point l'autre, dont l'une est la borne de l'autre. Tout ce qui est composé de parties bornées est un nombre borné, et ne peut jamais faire la suprême unité, qui est l'être suprême et le vrai infini. Ce qui n'est pas véritablement infini est infiniment moindre que l'infini véritable. Donc plusieurs infinis ou une infinité d'infinis seroient infiniment moins qu'un seul véritable infini. Dieu est l'infini. Donc il est évident qu'il est un, et que plusieurs dieux ne seroient pas dieux. Cette supposition se détruit elle-même. En multipliant l'unité infinie, on la diminue, parce qu'on lui ôte son unité dans laquelle seule peut se trouver le vrai infini.

73. — Le vrai infini est l'être le plus être que nous puissions concevoir. Il faut remplir entièrement cette idée de l'infini, pour trouver l'être infiniment parfait. Cette idée épuise d'abord tout l'être, et ne laisse rien pour la multiplication. Un seul être qui est par lui seul, qui a en soi la totalité de l'être, avec une fécondité unique et universelle, en sorte qu'il fait être tout ce qu'il lui plaît, et que rien ne peut être hors de lui que par lui seul, est sans doute infiniment supérieur à un être qu'on suppose par soi, indépendant et fécond, mais qui a un égal indépendant et fécond comme lui. Outre que ces deux prétendus infinis seroient la borne l'un de l'autre, et par conséquent ne seroient ni l'un ni l'autre rien moins qu'infinis; de plus, chacun d'eux seroit moins qu'un seul infini qui n'auroit point d'égal. La simple égalité est une dégradation par comparaison à l'être unique, et supérieur à tout ce qui n'est pas lui.

Enfin chacun de ces deux dieux connoîtroit ou ignoreroit son égal. S'il l'ignoroit, il auroit une intelligence défectueuse; il seroit ignorant d'une vérité infinie. S'il connoissoit parfaitement son égal, son intelligence surpasseroit infiniment son intelligibilité. Son intelligibilité seroit la vérité au-delà de laquelle son intelligence apercevroit une autre intelligibilité infinie; je veux dire, celle de son égal : son intelligibilité et son intelligence seroient pourtant sa

propre essence : donc il seroit plus parfait et moins parfait que lui-même ; ce qui est impossible.

De plus, voici une autre contradiction. Ou chacun de ces deux infinis pourroit produire des êtres à l'infini, ou il ne le pourroit pas. S'il ne le pouvoit pas, il ne seroit pas infini, contre la supposition. Si au contraire il le pouvoit, indépendamment l'un de l'autre, le premier qui commenceroit à produire des êtres, détruiroit son égal ; car cet égal ne pourroit point produire ce que le premier auroit produit : donc sa puissance seroit bornée par cette restriction. Borner sa puissance, ce seroit borner sa perfection, et par conséquent sa substance même. Donc il est clair que le premier des deux qui agiroit librement sans l'autre, détruiroit l'infini de son égal. Que si on suppose qu'ils ne peuvent agir l'un sans l'autre, je conclus que ces deux puissances réciproquement dépendantes sont imparfaites et bornées l'une par l'autre, et qu'elles font un composé fini. Il faut donc revenir à une puissance véritablement une et indivisible, pour trouver le véritable infini.

Il n'y auroit pas plus de raison à admettre deux êtres infinis, qu'à en admettre cent mille, et qu'à en admettre un nombre infini. On ne doit admettre l'infini qu'à cause de l'idée que nous en avons. Il n'est donc question que de trouver ce qui remplit cette idée. Or est-il qu'un seul infini la remplit toute entière ; qu'une infinité d'infinis n'y ajoutent rien ; qu'au contraire ils se détruiroient les uns les autres, et que leur collection ne feroit plus qu'un tout fini, par une contradiction manifeste. Donc il est évident qu'il ne peut y avoir qu'un seul infini.

74. — (*) Il faut même comprendre qu'il ne peut jamais y avoir dans la nature plusieurs infinis en divers genres. Les genres ne sont que des restrictions de l'être ; toutes les diversités d'être ne peuvent consister que dans les divers degrés ou bornes d'être, suivant lesquelles l'être est distribué : mais enfin il n'y a en toutes choses que de l'être, et les différences ne sont que de pures bornes ou négations. Il n'y a rien de réel et de positif que l'être ; car tout ce qui n'est pas l'être n'est rien : les natures ne sont point différentes les unes des autres par l'être ; car c'est au contraire par l'être qu'elles sont communes : elles ne sont donc différentes que par leur degré d'être, ou leur borne, qui est une négation. Suivant que les natures sont plus ou moins bornées, suivant qu'elles ont plus ou moins d'être, elles sont plus ou moins parfaites. Comme les divers degrés du thermomètre marquent le plus ou le moins de chaleur dans l'air, les divers degrés de l'être font le plus ou le moins de perfection des natures. C'est ce qui constitue tous les genres et toutes les espèces. Enfin on ne peut jamais concevoir dans aucune nature que l'être et sa restriction. Elle n'a rien de réel et de positif que l'être ; et il n'y a jamais rien d'ajouté à l'être que sa restriction ou borne, qui n'est qu'une négation d'être ultérieur. Un genre n'étant donc qu'une certaine borne précise de l'être, il seroit ridicule de supposer jamais aucun infini en aucun genre particulier ; ce seroit faire des infinis dans des bornes précises. Le vrai infini exclut tout genre et toute notion limitée ; le vrai infini épuise tous les degrés d'être, et par conséquent tous les genres, qui ne consistent que dans ces degrés précis : ce qui est tout être n'est d'aucun genre d'être. Il est donc évidemment absurde de s'imaginer des infinis en divers genres ; c'est n'avoir l'idée ni des genres ni de l'infini. Qui dit infini, dit tous les degrés d'être réunis dans une suprême indivisibilité, et un être qui épuise tous les genres sans se renfermer en aucun.

75. — Il ne peut y avoir deux infinis qui soient en rien différens l'un de l'autre, parce que ce qui seroit dans l'un et qui ne seroit pas dans l'autre, seroit à l'égard de cet autre une borne de son être, et une chose réelle qu'on pourroit y ajouter : par conséquent il ne seroit pas infini. Deux vrais infinis ne pourroient donc jamais être distingués l'un de l'autre, parce qu'on ne pourroit jamais trouver dans l'un aucune chose que l'autre n'eût pas précisément de même.

76. — Il ne me reste qu'une difficulté ; la voici : c'est que j'ai admis une extension, pour ainsi dire, de l'être, qui est très-différente de son intension. L'intension consiste dans les degrés ; l'extension, dans le nombre d'êtres distingués les uns des autres qui ont le même degré d'être. Puisqu'il peut y avoir, outre un être infini, plusieurs êtres bornés qui ont tous certains degrés d'être correspondans aux divers degrés qui sont tous réunis indivisiblement dans cet être infini, il s'ensuit que cet être infini n'épuise tout l'être qu'intensivement, c'est-à-dire qu'il en a en lui tous les degrés, en remontant toujours à l'infini. Mais il n'épuise point l'être extensivement ; puisqu'il peut y avoir d'autres êtres réellement distingués de lui, et possédant

(*) Ce paragraphe et les suivans, jusqu'au 82e, sont omis dans les éditions précédentes : nous les publions d'après le manuscrit original. (*Note de l'Editeur.*)

d'une manière bornée des degrés d'êtres qui sont en lui sans bornes. Puisqu'un être infini n'épuise pas l'être extensivement, il peut y avoir deux êtres infinis : chacun d'eux épuisera l'être intensivement, car chacun aura tous les degrés d'être; mais ils ne l'épuiseront pas extensivement, car il sera vrai de dire qu'extensivement ils ne seront que deux; ce qui est beaucoup au-dessous de la multitude des êtres que nous reconnoissons déjà extensivement. Voilà, ce me semble, l'objection dans toute sa force.

77. — Elle a quelque chose de vrai. Je conçois qu'un infini ni cent infinis intensifs ne peuvent épuiser l'être extensivement : il n'y auroit qu'une extension ou multiplication infinie d'êtres distingués les uns des autres qui épuiseroient l'être pris extensivement; en un mot, un seul infini intensif épuise l'être intensivement, et il faudroit de même un infini extensif, c'est-à-dire une infinité d'êtres réellement distingués les uns des autres pour épuiser l'être pris extensivement. Mais le nombre infini d'êtres distingués les uns des autres est impossible, parce qu'il est essentiel à l'infini d'être indivisible, et par conséquent sans aucun nombre. Dès qu'on mettroit la moindre distinction ou divisibilité, c'est-à-dire le moindre nombre ou répétition d'unités, dans l'infini, on le détruiroit; car on pourroit retrancher une unité après laquelle l'infini amoindri ne seroit plus infini, et par conséquent il ne l'auroit jamais été; car un tout qui est fini après le retranchement d'une partie bornée, ne pouvoit être infini quand cette partie bornée y étoit. Deux finis ne peuvent jamais faire un infini. De là il faut conclure que tout être composé de parties, et qui renferme un vrai nombre ne peut jamais être que fini.

78. — Ce principe évident posé, je conclus trois choses. 1° S'il y avoit plusieurs infinis, ils n'en pourroient jamais faire qu'un seul. 2° Ils feroient moins qu'un seul infini; car le total de ces infinis rassemblés seroit une composition et un nombre : donc le tout seroit fini. 3° Un seul infini est conçu plus parfait que plusieurs infinis distingués ne peuvent l'être : donc plusieurs sont impossibles; car ils ne seroient pas dans la plus haute perfection qu'on puisse concevoir.

79. — J'avoue qu'un seul infini, ni cent mille infinis, n'épuisent pas l'être extensivement; car, en tant que distingués les uns des autres, ils ne sont que le nombre de cent mille, qui est un nombre borné en eux, comme il le seroit dans des hommes. Mais je trouve que la nature de l'infini est d'être essentiellement un et incompatible avec un autre infini. Je ne puis admettre l'infini que par l'idée que j'en ai, et l'idée que j'en ai exclut évidemment toute multiplication, même extensive, de l'infini. Cette multiplication, qui semble d'abord possible du côté par où l'infini semble fini, qui est le nombre, se trouve néanmoins absolument impossible par la véritable nature de l'infini, qui est essentiellement sans bornes en tout genre réel. Qui dit infini, dit ce qui n'a aucune borne en aucun sens concevable : l'infini est donc infini par son unité même. Cette unité n'est pas comme les unités bornées, un commencement de nombre auquel on peut ajouter : c'est une unité pleine et infinie, à laquelle vous ne pouvez ajouter qu'en la détruisant par une contradiction grossière. C'est se tromper à plaisir, que de s'imaginer Dieu un, comme chaque individu créé est un. De telles unités sont les derniers êtres, car un est le plus bas degré des nombres : tout pluriel est au-dessus de telles unités. Concevoir Dieu comme étant un de cette façon, c'est n'en avoir aucune idée. L'un infini épuise tous les nombres, et n'en admet aucun; comme l'immensité renferme toutes les étendues sans en admettre aucune; et comme l'éternité renferme toutes les successions, sans en admettre jamais l'ombre. Cette unité qui est infinie, et infiniment une, ne peut être plus une qu'elle l'est.

80. — Voici donc la contradiction qui se trouve à admettre plusieurs infinis. D'un côté, le total de ces infinis ne seroit pas souverainement un; il ne seroit rien moins que la suprême unité que je cherche, et qui seule remplit mon idée. D'un autre côté, chacune de ces unités ne seroit pas aussi infinie qu'elle pourroit l'être; car une unité qui en exclut tout autre en tout genre, est encore plus infinie que celle qui peut avoir une égale : or ce qui nous paroît le plus infini, est le seul infini véritable : il n'y auroit donc ni unité pleinement infinie en tout genre, qui est le seul véritable infini, ni infini souverainement un, en sorte qu'on ne pût rien concevoir de plus un, de plus simple, de plus indivisible, de moins composé par des nombres. Il faut donc conclure que cette objection, qui n'est rien dans son fond, n'est fortifiée que par une grossière habitude de mon imagination, qui, par la règle commune des nombres pour les choses finies, ajoute toujours de nouvelles unités à la première unité conçue. L'un infini est plus que toutes les pluralités; il ne souffre aucune addition; il n'est point un à notre mode pour n'être qu'un : il est un pour être tout. Cet un infini et infiniment un peut faire des êtres

distingués de lui et bornés : mais ces êtres ne sont point une addition à son infini ; car le fini joint à l'infini ne fait rien; il ne peut y avoir entr'eux aucune mesure; c'est un être d'un autre ordre, qui ne peut faire avec lui ni composition, ni addition, ni nombre. Mais deux infinis seroient égaux; ils feroient un nombre véritable, et par conséquent fini : ils seroient parties de ce tout dont l'idée est présente à mon esprit quand je prononce le mot d'infini. Les deux ensemble ne seroient réellement qu'un seul infini; il faudroit ou qu'on ne pût ni les diviser ni les distinguer par l'idée, auquel cas ce ne seroit plus qu'un seul et même être infiniment simple; ou qu'ils fissent une composition d'un seul infini dont ils seroient les parties, auquel cas ce seroit un tout divisible, nombrable et borné. Voilà la conclusion où je retombe toujours invinciblement. Donc il n'y a et il ne peut y avoir qu'un seul infini, qui est une unité d'une autre nature que toutes les autres, et qui ne souffre l'addition en aucun genre.

81. — Après cet examen, je n'ai pas besoin de raisonner sur la multitude des dieux dont les poètes ont fait divers degrés. Il ne peut y avoir qu'un seul infini : tout ce qui n'est pas cet unique infini est fini; tout ce qui est fini est infiniment au-dessous de l'infini. Donc il y a la plus essentielle des différences entre le plus parfait des êtres finis qui sont possibles et concevables, et cet unique infini par qui seul tous ces êtres peuvent être possibles. Donc tous ces êtres, quoique inégaux entr'eux, sont tous égaux par comparaison à l'infini, puisqu'ils lui sont tous infiniment inférieurs, et que toutes ces infériorités sont égales en tant qu'infinies; car il ne peut y avoir d'inégalité entre des infinis. Donc tout être, si parfait qu'on le conçoive, s'il n'est point l'unique infini, n'est devant lui que comme un néant; et loin de mériter un nom et un honneur commun avec lui, ne peut servir qu'à être devant lui comme s'il n'étoit pas.

82. — Quelle folie donc d'adorer plusieurs dieux! Pourquoi en croirois-je plus d'un? L'idée de la souveraine perfection ne souffre que l'unité. O vous, être infini qui vous montrez à moi, vous êtes tout, et il ne faut plus rien chercher après vous. Vous remplissez toutes choses, et il ne reste plus de place, ni dans l'univers, ni dans mon esprit même, pour une autre perfection égale à la vôtre. Vous épuisez toute ma pensée. Tout ce qui n'est pas vous est infiniment moins que vous. Tout ce qui n'est pas vous-même n'est qu'une ombre de l'être, un être à demi-tiré du néant, un rien dont il vous plaît de faire quelque chose pour quelques momens.

O être seul digne de ce nom! qui est semblable à vous? Où sont donc ces vains fantômes de divinité que l'on a osé comparer à vous? Vous êtes, et tout le reste n'est point devant vous. Vous êtes, et tout le reste, qui n'est que par vous, est comme s'il n'étoit pas. C'est vous qui avez fait ma pensée : c'est vous seul qu'elle cherche et qu'elle admire. Si je suis quelque chose, ce quelque chose sort de vos mains. Il n'étoit point, et par vous il a commencé à être. Il sort de vous, et il veut retourner à vous. Recevez donc ce que vous avez fait; reconnoissez votre ouvrage. Périssent tous les faux dieux qui sont les vaines images de votre grandeur! Périsse tout être qui veut être pour soi-même, ou qui veut que quelque autre être soit pour lui! Périsse, périsse tout ce qui n'est point à celui qui a tout fait pour lui-même? Périsse toute volonté monstrueuse et égarée qui n'aime point l'unique bien pour l'amour duquel tout ce qui est a reçu l'être!

ARTICLE II.

Simplicité de Dieu.

83. Le premier être est souverainement un et simple.— 84. Pourquoi on distingue en Dieu plusieurs perfections. — 85. L'être composé est par cela même imparfait.

83. — Je conçois clairement par toutes les réflexions que j'ai déjà faites, que le premier être est souverainement un et simple; d'où il faut conclure que toutes ses perfections n'en font qu'une, et que si je les multiplie, c'est par la foiblesse de mon esprit, qui, ne pouvant d'une seule vue embrasser le tout qui est infini et parfaitement un, le multiplie pour se soulager, et le divise en autant de parties qu'il a de rapport à diverses choses hors de lui. Ainsi je me représente en lui autant de degrés d'être qu'il en a communiqué aux créatures qu'il a produites, et une infinité d'autres qui correspondent aux créatures plus parfaites, en remontant jusqu'à l'infini, qu'il pourroit tirer du néant.

Tout de même je me représente cet être unique par diverses faces, pour ainsi dire, suivant les divers rapports qu'il a à ses ouvrages : c'est ce qu'on nomme perfections ou attributs. Je donne à la même chose divers noms, suivant ses divers rapports extérieurs; mais je ne prétends point par ces divers noms exprimer des choses réellement diverses.

Dieu est infiniment intelligent, infiniment puissant, infiniment bon : son intelligence, sa volonté, sa bonté, sa puissance, ne sont qu'une même chose. Ce qui pense en lui est la même chose qui veut; ce qui agit, ce qui peut et qui fait tout, est précisément la même chose qui pense et qui veut; ce qui prépare, ce qui arrange, et qui conserve tout, est la même chose qui détruit; ce qui punit est la même chose qui pardonne et qui redresse; en un mot, en lui tout est un d'une suprême unité.

84. — Il est vrai que, malgré cette unité suprême, j'ai un fondement de distinguer ces perfections, et de les considérer l'une sans l'autre, quoique l'une soit l'autre réellement. C'est qu'en lui, comme je l'ai remarqué, l'unité est équivalente et infiniment supérieure à la multitude. Ainsi je distingue ces perfections, non pour me représenter qu'elles ont quelque ombre de distinction entre elles, mais pour les considérer par rapport à cette multitude de choses créées que l'unité souveraine surpasse infiniment. Cette distinction des perfections divines, que j'admets en considérant Dieu, n'est donc rien de vrai en lui; et je n'aurois aucune idée de lui, dès que je cesserois de le croire souverainement un. Mais c'est un ordre et une méthode que je mets par nécessité dans les opérations bornées et successives de mon esprit, pour me faire des espèces d'entrepôts dans ce travail, et pour contempler l'infini à diverses reprises, en le regardant par rapport aux diverses choses qu'il fait hors de lui.

Il ne faut pas s'étonner, que, quand je contemple la Divinité, mon opération ne puisse point être aussi une que mon objet. Mon objet est infini, et infiniment un; mon esprit et mon opération ne sont ni infinis, ni infiniment uns; au contraire, ils sont infiniment bornés et multipliés.

O unité infinie, je vous entrevois, mais c'est toujours en me multipliant. Universelle et indivisible vérité! ce n'est pas vous que je divise; car vous demeurez toujours une et toute entière, et je croirois faire un blasphème, que de croire en vous quelque composition. Mais c'est moi, ombre de l'unité, qui ne suis jamais entièrement un. Non je ne suis qu'un amas et un tissu de pensées successives et imparfaites. La distinction qui ne peut se trouver dans vos perfections se trouve réellement dans mes pensées qui tendent vers vous, et dont aucune ne peut atteindre jusqu'à la suprême unité. Il faudroit être un autant que vous, pour vous voir d'un seul regard indivisible dans votre unité infinie.

85. — O multiplicité créée, que tu es pauvre dans ton abondance apparente! Tout nombre est bientôt épuisé; toute composition a des bornes étroites; tout ce qui est plus d'un, est infiniment moins qu'un. Il n'y a que l'unité; elle seule est tout, et après elle il n'y a plus rien. Tout le reste paroît exister, et on ne sait précisément où il existe, ni quand il existe. En divisant toujours, on cherche toujours l'être qui est l'unité, et on le cherche sans le trouver jamais. La composition n'est qu'une représentation et une image trompeuse de l'être. C'est un je ne sais quoi, qui fond dans mes mains dès que je le presse. Lorsque j'y pense le moins, il se présente à moi, je n'en puis douter : je le tiens; je dis : Le voilà. Veux-je le saisir encore de plus près, et l'approfondir? Je ne sais plus ce qu'il devient; et je ne puis me prouver à moi-même, que ce que je tiens a quelque chose de certain, de précis et de consistant. Ce qui est réel n'est point plusieurs; il est singulier, et n'est qu'une seule chose. Ce qui est vrai et réel, doit sans doute être précisément soi-même, et rien au-delà. Mais où trouverons-nous cet être réel et précis de chaque chose, qui la distingue de tout autre? Pour y parvenir il faut arriver jusqu'à la réelle et véritable unité. Cette unité où est-elle? Par conséquent où sera donc l'être et la réalité des choses?

O Dieu! il n'y a que vous. Moi-même, je ne suis point : je ne puis me trouver dans cette multitude de pensées successives, qui sont tout ce que je puis trouver de moi. L'unité, qui est la vérité même, se trouve si peu en moi, que je ne puis concevoir l'unité suprême qu'en la divisant et en la multipliant, comme je suis moi-même multiplié. A force d'être plusieurs pensées, dont l'une n'est point l'autre, je ne puis plus rien, et je ne puis pas même voir d'une seule vue celui qui est un; parce qu'il est un, et que je ne le suis pas. O qui me tirera des nombres, des compositions et des successions, qui sentent si fort le néant? Plus on multiplie les nombres, plus on s'éloigne de l'être précis et réel qui n'est que dans l'unité.

Les compositions ne sont que des assemblages de bornes; tout y porte le caractère du néant; c'est un je ne sais quoi qui n'a aucune consistance, qui échappe de plus en plus à mesure que l'on s'y enfonce et qu'on y veut regarder de plus près. Ce sont des nombres magnifiques, et qui semblent promettre les unités qui les composent; mais ces unités ne se trouvent point.

Plus on presse pour les saisir, plus elles s'évanouissent. La multitude augmente toujours, et les unités, seuls véritables fondemens de la multitude, semblent fuir et se jouer de notre recherche. Les nombres successifs s'enfuient aussi toujours : celui dont nous parlons, pendant que nous en parlons, n'est déjà plus : celui qui le touche, à peine est-il, et il finit; trouvez-le si vous pouvez : le chercher, c'est l'avoir déjà perdu. L'autre qui vient, n'est pas encore : il sera, mais il n'est rien ; et il fera néanmoins un tout avec les autres qui ne sont plus rien. Quel assemblage de ce qui n'est plus, de ce qui cesse actuellement d'être, et de ce qui n'est pas encore ! C'est pourtant cette multitude de néans qui est ce que j'appelle moi : elle contemple l'être, elle le divise pour le contempler ; et en le divisant elle confesse que la multitude ne peut contempler l'unité indivisible.

ARTICLE III.

Immutabilité et éternité de Dieu.

86. Toutes les perfections de Dieu découlent de la nécessite de son être. — 87. L'être nécessaire est immuable. — 88. L'être contingent est fini et variable. — 89. Qu'est-ce que le temps ? — 90. Tout est successif dans la créature. — 91. Qu'est-ce que l'éternité. — 92. L'existence de l'être nécessaire est infinie et indivisible. — 93. Il n'y a en Dieu aucune succession. — 94. C'est improprement que l'on distingue en Dieu deux éternités. — 95. Il n'y a dans l'éternité ni avant ni après. — 96. L'existence de Dieu est indivisible et permanente. — 97. Difficulté contre la doctrine précédente. — 98. Réponse.

86. — Quoique je ne puisse voir d'une vue assez simple la souveraine simplicité de Dieu, je conçois néanmoins comment toute la variété des perfections que je lui attribue se réunit dans un seul point essentiel. Je conçois en lui une première chose, qui est lui-même tout entier, si je l'ose dire, et dont toutes les autres résultent. Posez ce premier point, tout le reste s'ensuit clairement et immédiatement. Mais quel est-il ce premier point? C'est celui-là même par lequel nous avons commencé, et qui m'a découvert la nécessité d'un premier être.

Etre par soi-même, c'est la source de tout ce que je trouve en Dieu : c'est par là que j'ai reconnu qu'il est infiniment parfait. Ce qui a l'être par soi, existe au suprême degré, et par conséquent, possède la plénitude de l'être. On ne peut atteindre au suprême degré et à la plénitude de l'être, que par l'infini; car aucun fini n'est jamais ni plein ni suprême, puisqu'il y a toujours quelque chose de possible au-dessus. Donc il faut que l'être par soi-même soit un être infini.

S'il est un être infini, il est infiniment parfait; car l'être, la bonté et la perfection sont la même chose. D'ailleurs on ne peut rien concevoir de plus parfait, que d'être par soi; et toute perfection d'un être qui n'est point par soi, quelque haute qu'on se la représente, est infiniment au-dessous de celle d'un être qui est par lui-même : donc l'être qui est par lui-même, et par qui tout ce qui n'est point lui existe, est infiniment parfait.

Il faut même pour faciliter cette discussion, en réglant les termes dont je suis obligé de me servir, arrêter, une fois pour toutes, qu'à l'avenir ces manières de m'exprimer, *être par soi-même, être nécessaire, être infiniment parfait, premier être, première cause*, et *Dieu*, sont termes absolument synonymes.

De cette idée de l'être nécessaire j'ai tiré la simplicité et l'unité de Dieu : sa simplicité, parce que rien de composé ne peut être ni infiniment parfait ni même infini : son unité, puisque s'il y avoit deux êtres nécessaires et indépendans l'un de l'autre, chacun d'eux seroit moins parfait dans cette puissance partagée, qu'un seul qui la réunit toute entière. Maintenant examinons les autres perfections que je dois lui attribuer.

87. — Il est immuable. Ce qui est par soi ne peut jamais être conçu autrement : il a toujours la même raison d'exister, et la même cause de son existence, qui est son essence même : il est donc immuable dans son existence. Il n'est pas moins incapable de changement pour les manières d'être, que pour le fond de l'être. Dès qu'on le conçoit infini et infiniment simple, on ne peut plus lui attribuer aucune modification : car les modifications sont des bornes de l'être. Etre modifié d'une telle façon, c'est être de cette façon à l'exclusion de toutes les autres. L'infini parfait ne peut donc avoir aucune modification, et par conséquent n'en sauroit changer : il n'en peut avoir non plus pour ses parties que pour son tout, puisqu'il n'a aucune partie : donc il est simplement et absolument immuable.

88. — Ce qu'il produit hors de lui est toujours fini. La créature ayant des bornes dans son être, elle a par conséquent des modifications : n'étant pas tout être, il faut qu'elle soit quelque être particulier; il faut qu'elle soit resserrée dans les bornes étroites de quelque manière précise d'être. Il n'y a que celui qui est tout, qui n'est jamais rien de singulier, et

qui efface toutes les distinctions : il est l'être simple et sans restriction.

Quoique chaque modification prise en particulier ne soit pas essentielle à la créature, parce qu'elle n'a rien en soi de nécessaire, rien qui ne soit contingent et variable au gré de celui qui l'a produite, il lui est néanmoins essentiel d'avoir toujours quelque modification. Ce qui n'est point par soi ne peut jamais être tout être; ce qui n'est point tout être ne peut exister qu'avec une borne : vous pouvez changer sa borne; mais il lui en faut toujours une nécessairement.

89. — Aussitôt que j'ai reconnu que la créature est essentiellement bornée, et changeante par la mutabilité de ses bornes, je trouve ce que c'est que le temps. Le temps, sans en chercher une définition plus exacte, est le changement de la créature. Qui dit changement dit succession; car ce qui change passe nécessairement d'un état à un autre : l'état d'où l'on sort précède, et celui où l'on entre suit. Le temps est le changement de l'être créé : le temps est la négation d'une chose très-réelle, et souverainement positive, qui est la permanence de l'être : ce qui est permanent d'une absolue permanence n'a en soi ni avant ni après, ni plus tôt ni plus tard. La non-permanence est le changement; c'est la défaillance de l'être, ou la mutation d'une manière en une autre : mais enfin toute mutation renferme une succession, et toute existence bornée emporte une durée divisible et plus ou moins longue.

90. — Il y a des changemens incertains, que l'on mesure par d'autres qui sont certains et réglés : comme on peut mesurer une promenade ou un travail qu'on fait, ou une conversation dont on s'occupe, par le cours des astres, par une pendule, ou par une horloge de sable. C'est un changement ou un mouvement incertain d'un être, qu'on mesure par un autre mouvement plus précis et plus uniforme. Quand même les êtres créés ne changeroient point de modifications, il ne laisseroit pas d'y avoir, quant au fond de la substance, une mutation continuelle. Voici comment.

C'est que la création de l'être qui n'est point par lui-même, n'est pas absolue et permanente : l'être qui est par lui-même, ne tire point du néant des êtres qui ensuite subsistent par eux-mêmes hors du néant d'une manière fixe; ils ne peuvent continuer à exister, qu'autant que l'être nécessaire les soutient hors du néant; ils n'en sont jamais dehors par eux-mêmes : donc ils n'en sont dehors que par un don actuel de l'être. Ce don actuel est libre, et par conséquent révocable : s'il est libre et révocable, il peut être plus ou moins long; dès qu'il peut être plus ou moins long, il est divisible; dès qu'il est divisible, il renferme une succession; dès qu'on y met une succession, voilà un tissu de créations successives. Ainsi ce n'est point une existence fixe et permanente; ce sont des existences bornées et divisibles qui se renouvellent sans cesse par de nouvelles créations.

Il est donc certain que tout est successif dans la créature, non-seulement la variété des modifications, mais encore le renouvellement continuel d'une existence bornée. Cette non-permanence de l'être créé est ce que j'appelle le temps. Aussi loin de vouloir connoître l'éternité par le temps, comme je suis tenté de le faire, il faut au contraire connoître le temps par l'éternité : car on peut connoître le fini par l'infini, en y mettant une borne ou négation; mais on ne peut jamais connoître l'infini par le fini, car une borne ou négation ne donne aucune idée de ce qui est souverainement positif.

91. — Cette non-permanence de la créature est donc ce que je nomme le temps; par conséquent la parfaite et absolue permanence de l'être nécessaire et immuable est ce que je dois nommer l'éternité. Dieu ne peut changer de modifications, puisqu'il n'en peut jamais avoir aucune, le vrai infini ne souffrant point de bornes dans son être. Il ne peut avoir aucune borne dans son existence : par conséquent, il ne peut avoir aucun temps ni durée; car ce que j'appelle durée, c'est une existence divisible et bornée; c'est ce qui est précisément opposé à la permanence. Il est donc permanent et fixe dans son existence.

92. — J'ai déjà remarqué que comme tout être divisible est borné, aussi tout véritable infini est indivisible. L'existence divine qui est infinie est donc indivisible. Si elle n'est point divisible comme l'existence bornée des créatures, dans lesquelles il y a ce que l'on appelle la partie antérieure et la partie postérieure, il s'ensuit donc que cette existence infinie est toujours toute entière. Celle des créatures n'est jamais toute à la fois; ses parties ne peuvent se réunir; l'une exclut l'autre, et il faut que l'une finisse afin que l'autre commence.

La raison de cette incompatibilité entre ces parties d'existence, est que le Créateur ne donne qu'avec mesure l'existence à sa créature : dès qu'il la lui donne bornée, il la lui donne divisible en parties dont l'une n'est pas l'autre. Mais pour l'être nécessaire, infini et immuable,

c'est tout le contraire : son existence est infinie et indivisible. Ainsi non-seulement il n'y a point d'incompatibilité dans les parties de son existence, comme dans celles de l'existence de la créature : mais, pour parler correctement, il faut dire que son existence n'a aucunes parties; elle est essentiellement toujours toute entière.

93. — C'est donc retomber dans l'idée du temps, et confondre tout, que de vouloir encore imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succession. En lui rien ne dure, parce que rien ne passe; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile. En Dieu rien n'a été, rien ne sera; mais tout est. Supprimons donc pour lui toutes les questions que l'habitude et la foiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenteroit de faire. Dirai-je, ô mon Dieu! que vous aviez déjà eu une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité, après ma création, où vous existez toujours? Ces mots de déjà et d'après, sont indignes de *Celui qui est*. Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. Insensé que je suis! je veux, ô immobile vérité! vous attribuer l'être borné, changeant et successif de votre créature! Vous n'avez en vous aucune mesure dont on puisse mesurer votre existence, car elle n'a ni bornes ni parties : vous n'avez rien de mesurable; les mesures mêmes qu'on peut tirer des êtres bornés, changeans, divisibles et successifs, ne peuvent servir à vous mesurer, vous qui êtes infini, indivisible, immuable et permanent.

Comment dirai-je donc que la courte durée de la créature est par rapport à votre éternité? N'étiez-vous pas avant moi? ne serez-vous pas après moi? Ces paroles tendent à signifier quelque vérité; mais elles sont, à la rigueur, indignes et impropres : ce qu'elles ont de vrai, c'est que l'infini surpasse infiniment le fini; qu'ainsi votre existence infinie surpasse infiniment en tout sens mon existence, qui, étant bornée, a un commencement, un milieu, et une fin.

94. — Mais il est faux que la création de votre ouvrage partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feroient pas plus qu'une seule : une éternité partagée, qui auroit une partie antérieure et une partie postérieure, ne seroit plus une véritable éternité; en voulant la multiplier on la détruiroit, parce qu'une partie seroit nécessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheroient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est, et rien au-delà; car tout ce qu'on ajoute à cette infinie simplicité, l'anéantit : qui dit éternité, ne souffre plus le langage du temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables : ils ne peuvent être comparés; et on est séduit par sa propre foiblesse, toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées.

95. — Vous avez néanmoins, ô mon Dieu! fait quelque chose hors de vous; car je ne suis pas vous, et il s'en faut infiniment. Quand est-ce donc que vous m'avez fait? est-ce que vous n'étiez pas avant que de me faire? Mais que dis-je? me voilà déjà retombé dans mon illusion, et dans les questions du temps : je parle de vous comme de moi, ou comme de quelque autre être passager que je pourrois mesurer avec moi. Ce qui passe peut être mesuré avec ce qui passe; mais ce qui ne passe point est hors de toute mesure et de toute comparaison avec ce qui passe : il n'est permis de demander ni quand il a été, ni s'il étoit avant ce qui n'est pas, ou qui n'est qu'en passant. Vous êtes, et c'est tout. O que j'aime cette parole, et qu'elle me remplit pour tout ce que j'ai à connoître de vous? Vous êtes *Celui qui est*. Tout ce qui n'est point cette parole, vous dégrade : il n'y a qu'elle qui vous ressemble : en n'ajoutant rien au mot d'*être*, elle ne diminue rien de votre grandeur. Elle est, je l'ose dire, cette parole, infiniment parfaite comme vous : il n'y a que vous qui puissiez parler ainsi, et renfermer votre infini dans trois mots si simples.

Je ne suis pas, ô mon Dieu! ce qui est : hélas! je suis presque ce qui n'est pas. Je me vois comme un milieu incompréhensible entre le néant et l'être : je suis celui qui a été; je suis celui qui sera; je suis celui qui n'est plus ce qu'il a été; je suis celui qui n'est pas encore ce qu'il sera : et dans cet entre-deux que suis-je? un je ne sais quoi qui ne peut s'arrêter en soi, qui n'a aucune consistance, qui s'écoule rapidement comme l'eau; un je ne sais quoi que je ne puis saisir, qui s'enfuit de mes propres mains, qui n'est plus dès que je veux le saisir ou l'apercevoir; un je ne sais quoi qui finit dans l'instant même où il commence, en sorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-même fixe et présent à moi-même pour dire simplement, *Je suis*. Ainsi ma durée n'est qu'une défaillance perpétuelle.

O que je suis loin de votre éternité, qui est indivisible, infinie, et toujours présente toute entière! que je suis même bien éloigné de la comprendre! Elle m'échappe à force d'être vraie, simple et immense; comme mon être m'échappe à force d'être composé de parties, mêlé de vérité et de mensonge, d'être et de néant. C'est trop peu que de dire de vous que vous étiez des siècles infinis avant que je fusse. J'aurois honte de parler ainsi; car c'est mesurer l'infini avec le fini, qui est un demi-néant. Quand je crains de dire que vous étiez avant que je fusse, ce n'est pas pour douter que vous existant, vous ne m'ayez créé, moi qui n'existois pas; mais c'est pour éloigner de moi toutes les idées imparfaites qui sont indignes de vous. Dirai-je que vous étiez avant moi? non; car voilà deux termes que je ne puis souffrir. Il ne faut pas dire, *Vous étiez;* car *vous étiez* marque un temps passé et une succession. Vous êtes; et il n'y a qu'un présent immobile, indivisible et infini, que l'on puisse vous attribuer. Pour parler dans la rigueur des termes, il ne faut point dire que vous avez toujours été; il faut dire que vous êtes; et ce terme de *toujours,* qui est si fort pour la créature, est trop foible pour vous; car il marque une continuité, et non pas une permanence : il vaut mieux dire simplement et sans restriction que vous êtes.

O Etre! ô Etre! votre éternité, qui n'est que votre être même, m'étonne; mais elle me console. Je me trouve devant vous comme si je n'étois pas; je m'abîme dans votre infini : loin de mesurer votre permanence par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, et à ne voir en tout que ce qui est, je veux dire vous-même.

Ce que j'ai dit du passé, je le dis de même de l'avenir. On ne peut point dire que vous serez après ce qui passe; car vous ne passez point : ainsi vous ne serez pas, mais vous êtes; et je me trompe toutes les fois que je sors du présent en parlant de vous. On ne dit point d'un rivage immobile, qu'il devance ou qu'il suit les flots d'une rivière : il ne devance ni ne suit, car il ne marche point. Ce que je remarque de ce rivage par rapport à l'immobilité locale, je le dois dire de l'être infini par rapport à l'immobilité d'existence. Ce qui passe a été et sera, et passe du prétérit au futur par un présent imperceptible qu'on ne peut jamais assigner. Mais ce qui ne passe point existe absolument, et n'a qu'un présent infini. Il est, et c'est tout ce qu'il est permis d'en dire : il est sans temps dans tous les temps de la créature. Quiconque sort de cette simplicité, tombe de l'éternité dans le temps.

96.— Il n'y a donc en vous, ô vérité infinie! qu'une existence indivisible et permanente. Ce qu'on appelle éternité *a parte post,* et éternité *a parte ante,* n'est qu'une illusion grossière : il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement et de fin. Ce n'est donc point au milieu de votre éternité, que vous avez produit quelque chose hors de vous.

Je le dirai trois fois; mais ces trois n'en font qu'une : les voici : O permanente et infinie vérité! *vous êtes,* et rien n'est hors de vous : *vous êtes,* et ce qui n'étoit pas commence à être hors de vous : *vous êtes,* et ce qui étoit hors de vous cesse d'être. Mais ces trois répétitions de ces termes *vous êtes,* ne font qu'un seul infini qui est indivisible. C'est cette éternité même qui reste encore toute entière : il n'en est point écoulé une moitié, car elle n'a aucune partie : ce qui est essentiellement toujours tout présent ne peut jamais être passé. O éternité! je ne puis vous comprendre, car vous êtes infinie : mais je conçois tout ce que je dois exclure de vous pour ne vous méconnoître jamais.

97.— Cependant, ô mon Dieu! quelque effort que je fasse pour ne point multiplier votre éternité par la multitude de mes pensées bornées, il m'échappe toujours de vous faire semblable à moi, et de diviser votre existence indivisible. Souffrez donc que j'entre encore une fois dans votre lumière inaccessible dont je suis ébloui.

N'est-il pas vrai que vous avez pu créer une chose avant que d'en créer une autre? Puisque cela est possible, je suis en droit de le supposer. Ce que vous n'avez pas fait encore, ne viendra sans doute qu'après ce que vous avez déjà fait. La création n'est pas seulement la créature produite hors de vous; elle renferme aussi l'action par laquelle vous produisez cette créature. Si vos créations sont les unes plus tôt que les autres, elles sont successives : si vos actions sont successives, voilà une succession en vous; et par conséquent voilà le temps dans l'éternité même.

98.— Pour démêler cette difficulté, je remarque qu'il y a entre vous et vos ouvrages toute la différence qui doit être entre l'infini et le fini, entre le permanent et le fluide ou successif. Ce qui est fini et divisible, peut être comparé et mesuré avec ce qui est fini et divisible : ainsi vous avez mis un ordre et un arrangement dans vos créatures par le rapport de leurs bornes; mais cet ordre, cet arrangement,

ce rapport qui résulte des bornes, ne peut jamais être en vous qui n'êtes ni divisible ni borné. Une créature peut donc être plus tôt que l'autre, parce que chacune d'elles n'a qu'une existence bornée : mais il est faux et absurde de penser que vous soyez créant plus tôt l'une que l'autre. Votre action par laquelle vous créez est vous-même; autrement vous ne pourriez agir sans cesser d'être simple et indivisible. Il faut donc concevoir que vous êtes éternellement créant tout ce qu'il vous plaît de créer.

De votre part, vous créez éternellement par une action simple, infinie et permanente, qui est vous-même : de sa part, la créature n'est pas créée éternellement; la borne est en elle, et point dans votre action. Ce que vous créez éternellement n'est que dans un temps; c'est que l'existence infinie et indivisible ne communique au dehors qu'une existence divisible et bornée. Vous ne créez donc point une chose plus tôt que l'autre, quoiqu'elle doive exister deux mille ans plus tôt. Ces rapports sont entre vos ouvrages; mais ces rapports de bornes ne peuvent aller jusqu'à vous. Vous connoissez ces rapports que vous avez faits; mais la connoissance des bornes de votre ouvrage ne met aucune borne en vous. Vous voyez, dans ce cours d'existences divisibles et bornées, ce que j'appelle le présent, le passé, l'avenir : mais vous voyez ces choses hors de vous; il n'y en a aucune qui vous soit plus présente qu'une autre. Vous embrassez tout également par votre infini indivisible : ce qui n'est plus, n'est plus, et sa cessation est réelle; mais la même existence permanente, à laquelle ce qui n'est plus étoit présent pendant qu'il étoit, est encore la même, lorsqu'une autre chose passagère a pris la place de celle qui est anéantie.

Comme votre existence n'a aucune partie, une chose qui passe ne peut dans son passage répondre à une partie plutôt qu'à une autre : ou, pour mieux dire, elle ne peut répondre à rien; car il n'y a nulle proportion concevable entre l'infini indivisible, et ce qui est divisible et passager.

Il faut néanmoins qu'il y ait quelque rapport entre l'ouvrier et l'ouvrage; mais il faut bien se garder d'imaginer un rapport de successions et de bornes : l'unique rapport qu'il y faut concevoir est que ce qui est, et qui ne peut cesser d'être, fait que ce qui n'est point reçoit de lui une existence bornée qui commence pour finir. Tout autre rapport, ô mon Dieu ! détruit votre permanence et votre simplicité infinie. Vous êtes si grand et si pur dans votre perfection, que tout ce que je mêle du mien dans l'idée que j'ai de vous, fait qu'aussitôt ce n'est plus vous-même. Je passe ma vie à contempler votre infini, et à le détruire. Je le vois, et je ne saurois en douter : mais dès que je veux le comprendre, il m'échappe; ce n'est plus lui; je retombe dans le fini. J'en vois assez pour me contredire et pour me reprendre toutes les fois que j'ai conçu ce qui est moins que vous-même : mais à peine me suis-je relevé, que je retombe de mon propre poids.

Ainsi c'est un mélange perpétuel de ce que vous êtes et de ce que je suis. Je ne puis ni me tromper entièrement, ni posséder d'une manière fixe votre vérité : c'est que je vous vois de la même manière que j'existe : en moi tout est fini et passager; je vois par des pensées courtes et fluides l'infini qui ne s'écoule jamais. Bien loin de vous méconnoître dans cet embarras, je vous reconnois à ce caractère nécessaire de l'infini, qui ne seroit plus l'infini, si le fini pouvoit y atteindre. Ce n'est pas un nuage qui couvre votre vérité; c'est la lumière de cette vérité même qui me surpasse : c'est parce que vous êtes trop clair et trop lumineux, que mon regard ne peut se fixer sur vous. Je ne m'étonne point que je ne puisse vous comprendre; mais je ne saurois assez m'étonner de ce que je puis même vous entrevoir, et de ce que je m'aperçois de mon erreur lorsque je prends quelque autre chose pour vous, ou que je vous attribue ce qui ne vous convient pas.

ARTICLE IV.

Immensité de Dieu.

99. Tout le positif de l'étendue se trouve en Dieu. — 100. Cependant on ne peut pas dire qu'il soit étendu ou figuré. — 101. L'être infini n'a aucun rapport aux lieux ni aux temps. — 102. En quel sens on dit que Dieu est partout. — 103. A parler proprement, Dieu n'est dans aucun lieu. — 104. Toutes les questions du temps et du lieu sont déplacées à l'égard de Dieu. — 105. Conséquences de ce principe. — 106. Prière à Dieu.

99. — Après avoir considéré l'éternité et l'immutabilité de Dieu, qui sont la même chose, je dois examiner son immensité. Puisqu'il est par lui-même, il est souverainement. Puisqu'il est souverainement, il a tout l'être en lui. Puisqu'il a tout l'être en lui, il a sans doute l'étendue : l'étendue est une manière d'être dont j'ai l'idée. J'ai déjà vu que mes idées sur l'essence des choses sont des degrés réels de l'être, qui sont actuellement existans en Dieu, et possibles hors de lui, parce qu'il peut les produire. L'étendue

est donc en lui ; et il ne peut la produire au-dehors qu'à cause qu'elle est renfermée dans la plénitude de son être.

100. — D'où vient donc que je ne le nomme point étendu et corporel? C'est qu'il y a une extrême différence, comme je l'ai déjà remarqué, entre attribuer à Dieu tout le positif de l'étendue, ou lui attribuer l'étendue avec une borne ou négation. Qui met l'étendue sans bornes, change l'étendue en l'immensité : qui met l'étendue avec une borne, fait la nature corporelle. Dès que vous ne mettez aucune borne à l'étendue, vous lui ôtez la figure, la divisibilité, le mouvement, l'impénétrabilité : la figure, parce qu'elle n'est que la manière d'être borné par une superficie : la divisibilité, parce que ce qui est infini, comme nous l'avons vu, ne peut être diminué, ni par conséquent divisé, ni par conséquent composé et divisible : le mouvement, parce que si vous supposez un tout qui n'a ni parties ni bornes, il ne peut ni se mouvoir au-delà de sa place, puisqu'il ne peut y avoir de place au-delà du vrai infini ; ni changer l'arrangement et la situation de ses parties, puisqu'il n'a aucunes parties dont il soit composé : enfin l'impénétrabilité, puisqu'on ne peut concevoir l'impénétrabilité qu'en concevant deux corps bornés, dont l'un n'est point l'autre, et dont l'un ne peut occuper le même espace que l'autre. Il n'y a point deux corps de la sorte dans l'étendue infinie et indivisible : donc il n'y a point en elle d'impénétrabilité.

101. — Ces principes posés, il s'ensuit que tout le positif de l'étendue se trouve en Dieu, sans que Dieu soit ni figuré, ni capable de mouvement, ni divisible, ni impénétrable, ni par conséquent palpable, ni par conséquent mesurable. Il n'est en aucun lieu, non plus qu'il n'est en aucun temps : car il n'a, par son être absolu et infini, aucun rapport aux lieux et aux temps, qui ne sont que des bornes et des restrictions de l'être. Demander s'il est au-delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur, profondeur ; c'est faire une question aussi absurde que de demander s'il étoit avant que le monde fût, et s'il sera encore après que le monde ne sera plus.

Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur, il ne peut y avoir aussi en lui au-delà ni au-deçà. Comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. Il n'a point été, il ne sera point ; mais il est. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au-delà d'une telle borne, mais il est absolument. Toutes ces expressions qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes.

Où est-il donc? Il est ; et il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où. Ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes, est tellement une certaine chose, qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisément aucune chose singulière et restreinte : il est tout ; il est l'être ; ou, pour dire encore mieux en disant plus simplement, Il est : car moins on dit de paroles de lui, et plus on dit de choses. Il est : gardez-vous bien d'y rien ajouter. Les autres êtres, qui ne sont que des demi-êtres, des êtres estropiés, des portions imperceptibles de l'être, ne sont point simplement : on est réduit à demander quand et où est-ce qu'ils sont. S'ils sont, ils n'ont pas été : s'ils sont ici, ils ne sont pas là. Ces deux questions, *quand* et *où*, épuisent leur être. Mais pour Celui qui est, tout est dit quand on a dit qu'il est. Celui qui demande encore quelque chose, n'a rien compris dans l'unique chose qu'il faut concevoir : l'infini indivisible ne peut répondre à aucun être divisible et fini que l'on nomme un corps.

102. — Mais refuserai-je de dire qu'il est partout? Non, je ne refuserai point de le dire, s'il le faut, pour m'accommoder aux notions populaires et imparfaites. Je ne lui attribuerai point une présence corporelle en chaque lieu ; car il n'a point une superficie contiguë à la superficie des autres corps : mais je lui attribuerai, par condescendance, une présence d'immensité : c'est-à-dire, que comme en chaque temps on doit toujours dire de Dieu, Il est, sans le restreindre en disant, Il est aujourd'hui ; de même en chaque lieu on doit dire, Il est, sans le restreindre en disant, Il est ici.

Mais, encore une fois, n'est-ce pas lui ôter une perfection, et à moi une consolation merveilleuse, que de n'oser pas dire qu'il est ici? Hé bien, je le dirai tant qu'on voudra, pourvu que je l'entende comme je le dois. Quand je crains de dire qu'il est présent ici, ce n'est pas pour lui attribuer quelque chose de moins réel et de moins grand que la présence ; c'est au contraire pour m'élever à une manière plus pure de le concevoir dans sa simplicité universelle ; c'est pour reconnoître qu'il est infiniment plus que présent.

Je soutiens qu'être simplement et absolument, est infiniment plus que d'être partout ; car être partout est une chose bornée, puisque

les lieux qui sont des superficies de corps, et par conséquent des corps véritables, sont divisibles et ont nécessairement des bornes. Il est vrai que je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps; il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse, et qui ne subsiste par l'actuelle opération de Dieu. Il est donc clair qu'il n'y a aucun lieu où Dieu n'opère : mais il y a une grande différence entre opérer sur un corps, ou être par sa propre substance dans ce corps. Je ne puis concevoir la présence locale que par un rapport local de substance à substance : il n'y a aucun rapport local entre une substance qui n'a ni borne ni lieu, et une substance bornée et figurée : il est donc manifeste que Dieu, à proprement parler, n'est en aucun lieu, quoiqu'il agisse sur tous les lieux; car il ne peut avoir aucun rapport local par sa substance avec aucun corps.

103. — Mais où est-il donc? n'est-il nulle part? Non, il n'est en aucun lieu : il existe trop pour exister avec quelque borne, et par conséquent pour être présent par sa substance dans un certain lieu. Ces sortes de questions, qui paroissent si embarrassantes, ne le sont qu'à cause qu'on s'engage mal à propos à y répondre : au lieu d'y répondre il faut les supprimer. C'est comme qui demanderoit de quel bois est une statue de marbre; de quelle couleur est l'eau pure, qui n'en a aucune; de quel âge est l'enfant qui n'est pas encore né.

Que deviennent donc toutes ces idées d'immensité qui représentent Dieu comme remplissant tous les espaces de l'univers, et débordant infiniment au-delà? Ce ne sont point des idées de mon esprit attentif sur lui-même : ce sont au contraire des imaginations ridicules. A proprement parler, Dieu n'est ni dedans ni dehors le monde; car il n'y a pour l'être infini ni dedans ni dehors, qui sont des termes de mesure.

Toute cette erreur grossière vient de ce que les idées d'éternité et d'immensité nous surmontent par leur caractère d'infini, et nous échappent par leur simplicité. On veut toujours rentrer dans le composé, dans le fini, dans le nombre et dans la mesure. Ainsi on imagine, contre ses propres idées, une fausse éternité qui n'est qu'une suite ou succession confuse de siècles à l'infini, et une fausse immensité qui n'est qu'une composition confuse d'espaces et de substances à l'infini : mais tout cela n'a aucun rapport à l'éternité et à l'immensité véritable. Ces successions de siècles, ces assemblages d'espaces remplis par des substances, sont divisibles, et par conséquent ont essentiellement des bornes, quoique je ne me représente pas actuellement et distinctement ces bornes, en considérant ces deux objets. Ainsi quand je leur attribue l'infini, je me contredis moi-même par distraction, et je dis une chose qui ne peut avoir aucun sens.

104. — La seule véritable manière de contempler l'éternité et l'immensité de Dieu, c'est de bien croire qu'il ne peut être en aucun temps, ni en aucun lieu; que toutes les questions du temps et du lieu sont impertinentes à son égard; qu'il y faut répondre, non par une réponse catégorique et sérieuse, mais en se rappelant leur absurdité, et en leur imposant silence pour toujours. Ces deux choses, savoir l'éternité et l'immensité, ont entre elles un merveilleux rapport : aussi ne sont-elles que la même chose, c'est-à-dire l'être simple et sans bornes. Ecartez scrupuleusement toute idée de bornes, et vous n'hésiterez plus par de vaines questions.

Dieu est : tout ce que vous ajoutez à ces deux mots, sous les plus beaux prétextes, obscurcit au lieu d'éclaircir. Dire qu'il est *toujours*, c'est tomber dans une équivoque, et se préparer une illusion : *toujours* peut vouloir dire une succession qui ne finit point; et Dieu n'a point une succession de siècles qui ne finisse jamais. Ainsi dire qu'il est, dit plus que dire qu'il est *toujours*. Tout de même, dire qu'il est *partout*, dit moins que de dire qu'il est; car dire qu'il est *partout*, c'est vouloir persuader que la substance de Dieu s'étend et se rapporte localement à tous les espaces divisibles : or l'infini indivisible ne peut avoir ce rapport local de substance avec les corps divisibles et mesurables.

105. — Il est donc vrai qu'à parler en rigueur, il ne faut pas dire que Dieu est toujours et partout. Si Dieu agit sur un corps, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il soit par une présence substantielle dans ce corps : l'infini indivisible sans rapport de sa part au fini divisible, ne laisse pas d'agir sur lui. Tout de même, quoique Dieu agisse sur les temps ou successions de créatures, il ne s'ensuit pas qu'il soit dans aucun temps ou mutation de créatures. L'Immense borne et arrange tout. L'Immobile meut tout. Celui qui est, fait que chaque chose est avec mesure pour l'étendue et pour la durée.

Les choses bornées peuvent se comparer et se rapporter par leurs bornes les unes aux autres. L'infini indivisible ne peut être comparé, ni rapporté, ni mesuré. En lui tout est absolu; nul terme relatif ne peut lui convenir. Il n'est

pas plus dans le monde qu'il a créé, que hors du monde dans les espaces qu'il n'a point créés; car il n'est ni dans l'un ni dans l'autre.

Il n'a point été créant certaines choses plus tôt que d'autres, quoiqu'il ait mis une succession à l'existence bornée de ses créatures; car il est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement. Tout de même, il n'y a point en lui des rapports différents aux parties les plus éloignées entre elles, qui composent l'univers. La borne étant dans la créature, et point dans lui, il s'ensuit que les rapports, les successions et les mesures sont uniquement dans les créatures, sans qu'il soit permis de lui en rien donner.

Il est éternellement créant ce qui est créé aujourd'hui; comme il est éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers : de même il est immense dans les plus petites créatures comme dans les plus grandes. L'ordre et les relations sont dans les créatures entre elles. Comparez-les entre elles, il est vrai de dire qu'une créature est plus ancienne que l'autre, que l'une est plus étendue ou plus éloignée que l'autre. La borne fait cet ordre et ce rapport. Il est vrai aussi que Dieu voit cet ordre et ce rapport qu'il a fait dans ses ouvrages : mais ce qu'il voit dans le fini divisible n'est pas en lui, puisqu'il est indivisible et infini ; car il ne se divise ni ne se borne en faisant hors de soi des êtres divisibles et bornés. Loin donc, loin de moi, toutes ces questions importunes où je trouve que mon Dieu est méconnu : il est plus que toujours, car il est : il est plus que partout, car il est. En lui il n'y a ni présence ni absence locale, puisqu'il n'y a point de lieu ni de bornes : il n'y a ni au-delà ni au-deçà, ni dedans ni dehors. Il est, et toutes choses sont par lui : on peut dire même qu'elles sont en lui, non pour signifier qu'il est leur lieu et leur superficie, mais pour représenter plus sensiblement qu'il agit sur tout ce qui est, et qu'il peut, outre ces êtres bornés, en produire d'autres plus étendus sur lesquels il agiroit avec la même puissance.

106. — O mon Dieu, que vous êtes grand ! Peu de pensées atteignent jusqu'à vous; et quand on commence à vous concevoir, on ne peut vous exprimer : les termes manquent : les plus simples sont les meilleurs; les plus figurés et les plus multipliés sont les plus impropres. Si on a la sobriété de la sagesse, après avoir dit que vous êtes on n'ose plus rien ajouter. Plus on vous contemple, plus on aime à se taire, en considérant ce que c'est que cet être qui n'est qu'être, qui est le plus être de tous les êtres, et qui est si souverainement être, qu'il fait lui seul comme il lui plaît être tout ce qui est. En vous voyant, ô simple et infinie vérité, je deviens muet : mais je deviens, si je l'ose dire, semblable à vous; ma vue devient simple et indivisible comme vous. Ce n'est point en parcourant la multitude de vos perfections, que je vous conçois bien ; au contraire en les multipliant pour les considérer par divers rapports et diverses faces, je vous affoiblis, je vous diminue; je me diminue, je m'affoiblis, je me confonds : cet amas de parcelles divines n'est plus parfaitement mon Dieu ; ces infinis partagés et distingués ne sont plus ce simple infini qui est le seul infini véritable.

O que j'aime bien mieux vous voir tout réuni en vous-même d'un seul regard ! Je vois l'être, et j'ai tout vu; j'ai puisé dans la source; je vous ai presque vu face à face. C'est vous-même ; car qu'êtes-vous, sinon l'être? et qu'y pourroit-on ajouter qui fût au-delà ?

Hélas ! comment cela se peut-il faire? Moi qui suis celui qui n'est point, ou, tout au plus, qui est un je ne sais quoi qu'on ne peut trouver ni nommer, et qui dans le moment n'est déjà plus; moi, néant; moi ombre de l'être, je vois Celui qui est; et en le nommant *Celui qui est*, j'ai tout dit; je ne crains point d'en dire trop peu. Dès-lors il n'est plus resserré ni dans les temps ni dans les espaces. Des mondes infinis tels que je puis me les figurer ; des siècles infinis imaginés de même, ne sont rien en présence de Celui qui est. Il m'étonne, et j'en suis ravi; je succombe en le voyant, et c'est ma joie; je bégaie, et c'est tant mieux de ce qu'il ne me reste plus aucune parole pour dire, ni ce qu'il est, ni ce que je ne suis pas, ni ce qu'il fait en moi, ni ce que je conçois de lui.

Mais, ô mon Dieu ! craindrai-je que vous ne m'entendiez pas, ou que vous soyez absent de moi, parce que j'ai reconnu qu'il est indigne de vous, de vous attribuer une présence substantielle en chaque partie de l'univers? Non, non, mon Dieu, je ne le crains point : je vous entends, et vous m'entendez mieux que toutes vos créatures ne m'entendront : vous êtes plus que présent ici : vous êtes au-dedans de moi plus que moi-même : je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une manière finie : vous êtes infiniment, et votre action infinie est sur moi : vous n'êtes borné nulle part, et je vous trouve partout : vous y êtes avant que j'y sois; et je n'y vais qu'à cause que vous m'y portez : je vous laisse au lieu que je quitte; je

vous trouve partout où je passe; vous m'attendez au lieu où j'arrive. Voilà, ô mon Dieu! ce que ma tendresse grossière me fait dire, ou plutôt bégayer.

Ces paroles impropres et imparfaites sont le langage d'un amour foible et grossier : je les dis pour moi, et non pas pour vous; pour contenter mon cœur, non pour m'instruire ni pour vous louer dignement. Quand je parle pour vous, je trouve toutes mes expressions basses et impures; je reviens à l'être; je m'envole jusqu'à Celui qui est; je ne suis plus en moi ni moi-même; je deviens Celui qui voit, Celui qui est : je le vois, je me perds, je m'entends, mais je ne saurois me faire entendre : ce que je vois éteint toute curiosité; sans raisonner, je vois la vérité universelle : je vois, et c'est ma vie; je vois ce qui est, et ne veux plus voir ce qui n'est pas. Quand sera-ce que je verrai ce qui est, pour n'avoir plus d'autre vie que cette vue fixe? Quand serai-je, par ce regard simple et permanent, une même chose avec lui? Quand est-ce que tout moi-même sera réduit à cette seule parole immuable : IL EST, IL EST, IL EST? Si j'ajoute, IL SERA AU SIÈCLE DES SIÈCLES, c'est pour parler selon ma foiblesse, et non pour mieux exprimer sa perfection.

ARTICLE V.

Science de Dieu.

107. Dieu possède en lui-même la plénitude de l'intelligence. — 108. Qu'est-ce que pensée et intelligence. 109. L'objet de la science de Dieu, c'est lui-même.— 110. *Concevoir* et *comprendre* ne sont pas la même chose. — 111. L'intelligence de Dieu n'a ni succession ni progrès. — 112. Les possibles ne sont pas hors de Dieu. — 113. Il n'y a pas de futurs par rapport à Dieu. — 114. Dieu voit les futurs en lui-même. — 115. La science de Dieu ne fait pas les objets, mais les suppose existans. — 116. Dieu ne reçoit rien de l'objet qu'il conçoit. — 117. Comment Dieu connoît les futurs conditionnels. — 118. Prière à Dieu.

107. — Je ne puis concevoir Dieu comme étant par lui-même, sans le concevoir comme ayant en lui-même la plénitude de l'être, et par conséquent toutes les manières d'être à l'infini. Ce fondement posé, il s'ensuit que l'intelligence ou pensée, qui est une manière d'être, est en lui. Moi qui pense, je ne suis point par moi-même : c'est ce que j'ai déjà clairement reconnu par mon imperfection. Puisque je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par un autre. Cet autre que je cherche est Dieu. Ce Dieu qui m'a fait, et qui m'a donné l'être pensant, n'auroit pu me le donner, s'il ne l'avoit pas. Il pense donc, et il pense infiniment : puisqu'il a la plénitude de l'être, il faut qu'il ait la plénitude de l'intelligence, qui est une sorte d'être.

108. — La première chose qui se présente à examiner, est de savoir ce que c'est que pensée et intelligence; mais c'est une question à laquelle je ne puis répondre. Penser, concevoir, connoître, apercevoir, sont les termes les plus simples et les plus clairs dont je puisse me servir; je ne puis donc expliquer ni définir ces termes : d'autres les obscurciroient, loin de les éclaircir. Si je ne conçois pas clairement ce que c'est que concevoir et connoître, je ne conçois rien. Il y a certaines premières notions qui développent toutes les autres, et qui ne peuvent être développées à leur tour; et il n'y en a aucune qui soit plus dans ce premier rang que la notion de la pensée.

109. — La seconde question à faire, est de savoir quelle est la science ou intelligence que Dieu a en lui-même. Je ne puis douter qu'il ne se connoisse. Puisqu'il est infiniment intelligent, il faut qu'il connoisse l'universelle et infinie intelligibilité, qui est lui-même. S'il ne connoissoit pas sa propre essence, il ne connoîtroit rien. On ne peut connoître les êtres participés et créés, que par l'être nécessaire et créateur, dans la puissance duquel on trouve leur possibilité ou essence, et dans la volonté duquel on voit leur existence actuelle; car cette existence actuelle n'étant point par soi-même, et ne portant point sa cause dans son propre fond, ne peut être découverte que médiatement dans ce qui est précisément sa raison d'être, dans la cause qui la tire actuellement de l'indifférence à être ou à n'être pas.

Si donc Dieu ne se connoissoit pas lui-même, il ne pourroit rien connoître hors de lui, et par conséquent il ne connoîtroit rien du tout. S'il ne connoissoit rien, il seroit un néant d'intelligence. Comme au contraire je dois lui attribuer l'intelligence la plus parfaite, qui est l'infinie, il faut conclure qu'il connoît actuellement une intelligibilité infinie : il n'y en a qu'une seule qui soit véritablement infinie, je veux dire la sienne; car l'intelligibilité et l'être sont la même chose. La créature ne peut jamais être infinie, car elle ne peut jamais avoir un être infini, qui seroit une infinie perfection. Dieu ne peut donc trouver qu'en lui seul l'infinie intelligibilité, qui doit être l'objet de son intelligence infinie.

D'ailleurs il est aisé de voir tout-d'un-coup que l'idée d'une intelligence qui se connoît

toute entière parfaitement, est plus parfaite que l'idée d'une intelligence qui ne se connoîtroit point, ou qui se connoîtroit imparfaitement. Il faut toujours remplir cette idée de la plus haute perfection pour juger de Dieu. Il est donc manifeste qu'il se connoît lui-même, et qu'il se connoît parfaitement, c'est-à-dire qu'en se voyant il égale par son intelligence son intelligibilité; en un mot il se comprend.

110. — J'aperçois une extrême différence entre concevoir et comprendre. Concevoir un objet, c'est en avoir une connoissance qui suffit pour le distinguer de tout autre objet avec lequel on pourroit le confondre, et ne connoître pourtant pas tellement tout ce qui est en lui, qu'on puisse s'assurer de connoître distinctement toutes ses perfections autant qu'elles sont en elles-mêmes intelligibles. Comprendre signifie connoître distinctement et avec évidence toutes les perfections de l'objet, autant qu'elles sont intelligibles. Il n'y a que Dieu qui connoisse infiniment l'infini : nous ne connoissons l'infini que d'une manière finie. Il doit donc voir en lui-même une infinité de choses que nous ne pouvons y voir; et celles mêmes que nous y voyons, il les voit avec une évidence et une précision, pour les démêler et les accorder ensemble, qui surpasse infiniment la nôtre.

111. — Dieu, qui se connoît de cette connoissance parfaite que je nomme compréhension, ne se contemple point successivement et par une suite de pensées réfléchies. Comme Dieu est souverainement un, sa pensée, qui est lui-même, est aussi souverainement une : comme il est infini, sa pensée est infinie : une pensée simple, indivisible et infinie, ne peut avoir aucune succession : il n'y a donc dans cette pensée aucune des propriétés du temps, qui est une existence bornée, divisible et changeante.

On ne peut point dire que Dieu commence à connoître ce qu'il n'a pas connu, ni qu'il cesse de connoître et de penser ce qu'il pensoit. On ne peut mettre aucun ordre ni arrangement dans ses pensées, en sorte que l'une précède et que l'autre suive; car cet ordre, cette méthode, et cet arrangement ne peut se trouver que dans les pensées bornées et divisibles qui font une succession.

L'infinie intelligence connoît l'infinie et universelle intelligibilité ou vérité par un seul regard, qui est lui-même, et qui par conséquent n'a ni variété, ni progrès, ni succession, ni distinction, ni divisibilité. Ce regard unique épuise toute vérité, et il ne s'épuise jamais lui-même; car il est toujours tout entier; ou, pour mieux dire, il faut parler de lui comme de Dieu, puisqu'il n'est avec lui qu'une même chose. Il n'a point été; il ne sera point : mais il est; et il est toujours toute pensée réduite à une.

Si l'intelligence divine n'a point de succession et de progrès, ce n'est pas que Dieu ne voie la liaison et l'enchaînement des vérités entre elles. Mais il y a une extrême différence entre voir toutes ces liaisons des vérités, ou ne les voir que successivement, en tirant peu à peu l'une de l'autre par la liaison qu'elles ont entre elles. Il voit sans doute toutes ces liaisons des vérités; il voit comment l'une prouve l'autre; il voit tous les différens ordres que les intelligences bornées peuvent suivre pour démontrer ces vérités : mais il voit et les vérités et leurs liaisons, et l'ordre pour les tirer les unes des autres, par une vue simple, unique, permanente, infinie et incapable de toute division. Telle est l'intelligence par laquelle Dieu connoît toute vérité en lui-même.

Il faut maintenant examiner comment il connoît ce qui est hors de lui.

112. — Il ne faut point regarder ce qui est purement possible comme étant hors de lui. Nous avons déjà reconnu, en parlant des idées et des divers degrés de l'être en remontant à l'infini, que Dieu voit en lui-même tous les différens degrés auxquels il peut communiquer l'être à ce qui n'est pas, et que ces divers degrés de possibilité constituent toutes les essences de natures possibles. Elles n'ont de différence entre elles que par le plus ou moins d'être : Dieu les voit dans sa puissance, qui est lui-même; et comme ce qui est purement possible n'est rien de réel hors de sa puissance et des degrés infinis d'être qui sont communicables à son choix, cette possibilité n'est rien qui soit hors de lui, ni qu'on en puisse distinguer.

113. — Pour les êtres futurs, ils ne sont jamais futurs à son égard, et ils ne seront jamais passés pour lui; car il n'y a, comme je l'ai reremarqué, pas même l'ombre de passé ou d'avenir pour lui. Il voit bien que dans l'ordre qu'il met entre les existences bornées, qui par leurs bornes sont successives, les unes sont devant, et les autres viennent après; il voit que l'une est future, l'autre présente, et l'autre passée, par le rapport qu'elles ont entre elles. Mais cet ordre qu'il voit entre elles n'est point pour lui : tout lui est donc également présent. Le mot de *présent* même n'exprime qu'imparfaitement ce que je conçois; car le mot de

présence signifie une chose contemporaine à l'autre; et en ce sens il n'y a non plus de présent que de passé et de futur en Dieu. A parler dans l'exactitude rigoureuse, il n'y a aucun rapport d'existence entre l'existence fluide, divisible et successive, et la permanence absolue de l'existence infinie et indivisible de Dieu. Mais enfin, quoiqu'on exprime imparfaitement la permanence absolue par le mot de présence continuelle, on peut dire, avec le correctif que je viens de marquer, que tout est toujours présent à Dieu.

114. — Le futur qu'il voit dans cette sorte de présence, est un objet qu'il trouve encore en lui-même. En voici deux raisons. 1° Il voit les choses selon qu'il convient à sa perfection de les voir. 2° Il les voit telles qu'elles sont en elles-mêmes.

Il voit les choses suivant qu'il convient à sa perfection de les voir. Quand je vois une chose, je la vois parce qu'elle est : c'est la vérité de l'objet qui me donne la connoissance de l'objet même. Comme cette vérité de l'objet n'est point par elle-même, ce n'est point par elle, mais par celui qui l'a faite, que je suis rendu intelligent. Ainsi c'est la vérité par elle-même qui reluit dans cette vérité particulière et communiquée : c'est cette vérité universelle, dis-je, qui m'éclaire. Mais enfin la vérité qui est mon objet est hors de moi, et c'est elle qui me donne la connoissance que je n'avois pas ; et il est certain que ce que j'appelle moi, qui est un être pensant, reçoit une lumière ou connoissance de l'objet.

Il n'en est pas de même de Dieu. Comme il est par lui-même, il est aussi intelligent par lui-même. Etre par soi, c'est être infiniment, sans rien recevoir d'autrui. Etre intelligent par soi, c'est être infiniment intelligent sans rien recevoir d'autrui. Dieu a donc l'intelligence infinie, sans pouvoir rien recevoir même de son objet : son objet ne peut donc lui rien donner.

115. — Conclurons-nous de là que Dieu ne voit point les choses parce qu'elles sont, mais qu'au contraire elles ne sont qu'à cause qu'il les voit? Non, je ne puis entrer dans cette pensée. Dieu ne pense une chose qu'autant qu'elle est vraie ou existante. Il la voit donc parce qu'elle est réelle. Il est vrai qu'elle n'est réelle que par lui. Si on prend sa pensée et sa science pour lui-même, parce qu'en effet sa science n'est rien de distingué de lui, il faudroit avouer en ce sens que sa science est la cause des êtres qui en sont les objets. Mais si on considère sa science sous cette idée précise de science, et prise en tant qu'elle n'est qu'une simple vue des objets intelligibles, il faut conclure qu'elle ne fait point les choses en les voyant, mais qu'elle les voit parce qu'elles sont faites.

La raison qui me le persuade, est que l'idée de penser, de concevoir, de connoître, prise dans une entière précision, ne renferme que la simple perception d'un objet déjà existant, sans aucune action ni efficacité sur lui. Qui dit simplement connoissance, dit une action qui suppose son objet, et qui ne le fait pas. C'est donc par autre chose que par la simple pensée prise dans cette précision de son idée, que Dieu agit sur les objets pour les rendre vrais et réels ; et sa science ou pensée ne les fait point, mais elle les suppose.

116. — Comment dirons-nous donc que Dieu ne reçoit rien de l'objet qu'il conçoit? Le voici : c'est que l'objet n'est vrai ou intelligible que par la puissance et par la volonté de Dieu. Cet objet n'ayant point l'être par lui-même, est par lui-même indifférent à exister ou à n'exister pas : ce qui le détermine à l'existence est la volonté de Dieu, et c'est son unique raison d'être. Dieu voit donc la vérité de cet être sans sortir de lui-même, et sans rien emprunter de dehors. Il en voit la possibilité ou essence dans ses propres degrés infinis d'être, comme nous l'avons expliqué plusieurs fois ; il en voit l'existence ou vérité actuelle dans sa propre volonté, qui est l'unique raison ou cause de cette existence *.

Il est inutile de demander si Dieu ne connoît pas les objets en eux-mêmes; il les connoît tels qu'ils sont. Ils ne sont point par eux-mêmes; ils ne sont que par lui, et par conséquent ce n'est que par lui qu'ils sont intelligibles : il ne peut donc les connoître que par soi-même et par sa volonté. S'il considère leur essence, il n'y trou-

* On a vu, dans la première partie (page 32), que Fénelon, en considérant Dieu comme *cause première et indépendante*, le représente comme *la cause réelle, immédiate, et totale de toutes les modifications ou manières d'être des créatures*. C'est donc dans le même sens qu'il représente ici Dieu comme *l'unique raison ou cause des futurs libres*. Dieu est la *cause unique* de tout ce qui existe, dans le même sens que lui seul *est* simplement et sans restriction, comme Fénelon l'explique si bien en plusieurs endroits de ce *Traité*. Selon ces hautes idées, Dieu seul possède l'être dans sa plénitude, et dans le suprême degré. Les créatures, au contraire, n'ont l'être qu'en un certain degré : elles n'ont, pour ainsi dire, qu'une portion de l'être, parce que leur être est essentiellement restreint à un certain genre ou à une certaine espèce. Par la même raison, Dieu seul est *cause* dans le suprême degré, dans le sens le plus parfait, dans l'acception la plus étendue de ce mot; puisque toutes les autres causes dépendent de lui, et lui sont essentiellement subordonnées. (Voyez plus haut les n. 24, 45, 65, etc. de la seconde partie; et l'*Hist. Litt. de Fénelon*, IIIe part. art. III. § 2, n. 64, etc.) *(Note de l'Editeur.)*

vera nulle détermination à exister ; il n'y trouvera même aucune possibilité par elles-mêmes : il trouvera seulement qu'elles ne sont pas impossibles à sa puissance. Ainsi c'est dans sa seule puissance qu'il trouve leur possibilité, qui n'est rien par elle-même. C'est aussi dans sa volonté positive qu'il trouve leur existence; car póur leur essence, elle ne renferme en soi aucune raison ou cause d'exister : au contraire, elle renferme par soi nécessairement la non-existence. Il n'y voit donc que néant, et il ne peut jamais trouver l'existence de sa créature, que dans sa pure volonté, hors de laquelle l'objet lui-même n'est plus que néant.

Ainsi Dieu n'est point éclairé comme moi par des objets extérieurs; il ne peut voir que ce qu'il fait; car tout ce qu'il ne fait point actuellement n'est pas. L'intelligibilité de mon objet est indépendante de mon intelligence, et mon intelligence reçoit de cet objet intelligible une nouvelle perception. Il n'en est pas de même de Dieu; l'objet n'est objet, n'est vrai et intelligible, que par lui : ainsi c'est l'objet qui reçoit son intelligibilité, et l'intelligence infinie de Dieu ne peut en recevoir aucune nouvelle perception. Comme tout n'est vrai et intelligible que par lui, pour voir toutes choses comme elles sont, il faut qu'il les connoisse purement par lui-même, et dans sa seule volonté, qui en est l'unique raison; car hors de cette volonté; et par elles-mêmes, elles n'ont rien de réel, ni par conséquent de véritable et d'intelligible.

Je ne saurois trop me remplir de cette vérité, parce que je prévois que, pourvu qu'elle me soit toujours bien présente dans toute sa force et son évidence, elle servira dans la suite à en démêler beaucoup d'autres.

117. — Je viens de considérer comment Dieu voit les êtres purement possibles, et ceux qui doivent exister dans quelque partie du temps. Il me reste à examiner comment il connoît les êtres que je nomme futurs conditionnels, c'est-à-dire qui doivent être si certaines conditions arrivent, et non autrement. Les futurs conditionnels qui seront absolument, parce que la condition à laquelle ils sont attachés doit certainement arriver, retombent manifestement dans le rang des futurs absolus. Mas je comprends sans peine, que, comme ils arriveront absolument, Dieu voit leur futurition absolue, si je puis parler ainsi, dans la volonté absolue qu'il a formée de faire arriver la condition à laquelle ils sont attachés.

Pour les futurs conditionnels dont la condition ne doit point arriver, et qui par conséquent ne sont point absolument futurs, Dieu ne les voit que dans la volonté qu'il avoit de les faire exister, supposé que la condition à laquelle il les attachoit fût arrivée. Ainsi, à leur égard, on peut dire qu'il n'a voulu ni la condition, ni l'effet qui étoit la suite de la condition : il a seulement voulu lier cette condition avec cet effet, en sorte que l'un devoit arriver de l'autre ; et c'est dans sa propre volonté, laquelle lioit ces deux événemens possibles, qu'il voit la futurition du second. Mais enfin il ne peut rien voir que dans sa propre volonté qui fait l'être, la vérité, et par conséquent l'intelligibilité de tout ce qui existe hors de lui. S'il ne voit les êtres réels et actuellement existans, que dans sa pure volonté en laquelle ils existent, à plus forte raison ne voit-il que dans cette même volonté les êtres conditionnellement futurs, qui par le défaut de la condition, ne sont point absolument futurs, et qui par conséquent n'ont ni existence, ni réalité, ni vérité, ni intelligibilité propre. Que faut-il conclure de tout ceci? Que Dieu ne se détermine point à certaines choses plutôt qu'à d'autres, parce qu'il voit ce qui doit résulter de la combinaison des futurs conditionnels! Ce seroit attribuer à l'être parfait deux grandes imperfections : l'une, d'être éclairé par son propre ouvrage qui est son objet, au lieu qu'il ne peut rien voir qu'en lui seul, lumière et vérité universelle : l'autre, de dépendre de son ouvrage, et de s'accommoder à ce qu'il en peut tirer, après l'avoir tourné de toutes les façons pour voir celle qui lui donne plus de facilités. Je comprends donc que, loin de chercher bassement la cause de ses volontés dans la prévision qu'il a eue des futurs conditionnels, dans les divers plans qu'il a formés de son ouvrage, tout au contraire il n'est permis de chercher la cause de toutes ces futuritions conditionnelles, et de la prévision qu'il en a eue, que dans sa seule volonté, qui est l'unique raison de tout.

118. — Non, mon Dieu, vous n'avez point consulté plusieurs plans auxquels vous fussiez contraint de vous assujettir. Qu'est-ce qui vous pouvoit gêner? Vous ne préférez point une chose à une autre à cause que vous prévoyez ce qu'elle doit être; mais elle ne doit être ce qu'elle sera, qu'à cause que vous voulez qu'elle le soit. Votre choix ne suit point servilement ce qui doit arriver ; c'est au contraire ce choix souverain, fécond et tout-puissant, qui fait que chaque chose sera ce que vous lui ordonnez d'être. O que vous êtes grand et éloigné d'avoir besoin de rien ! votre volonté ne se mesure sur

rien, parce qu'elle fait elle seule la mesure de toutes choses.

Il n'y a rien qui soit ni conditionnellement ni absolument, si votre volonté ne l'appelle, et ne le tire de l'absolu néant. Tout ce que vous voulez qui soit, vient aussitôt à l'être; mais au degré précis d'être que vous lui marquez. Vous ne pouvez trouver aucune convenance dans les choses, puisque c'est vous qui les faites toutes : les objets que vous connoissez n'impriment rien en vous; au lieu que ceux que je commence à connoître impriment en moi et y font la perception de quelque vérité particulière qui augmente mon intelligence.

Pour vous, ô infinie vérité! vous trouvez toute vérité en vous-même. Les objets créés, loin de vous donner quelque intelligence, reçoivent de vous toute leur intelligibilité; et comme cette intelligibilité n'est qu'en vous, ce n'est aussi qu'en vous que vous la pouvez voir. Vous ne pouvez les voir en eux-mêmes, puisqu'en eux-mêmes ils ne sont rien, et que le néant n'est point intelligible : ainsi vous ne pouvez les voir qu'en vous, qui êtes leur unique raison d'existence.

A force d'être grand, vous êtes d'une simplicité qui échappe à mes regards successifs et bornés. Quand je supposerois que vous auriez créé cent mille mondes durables pour une suite innombrable de siècles, il faudroit conclure que vous verriez le tout d'une seule vue dans votre puissance qui est vous-même. C'est un étonnement de mon esprit, que l'habitude de vous contempler ne diminue point. Je ne puis m'accoutumer à vous voir, ô infini simple, au-dessus de toutes les mesures par lesquelles mon foible esprit est toujours tenté de vous mesurer. J'oublie toujours le point essentiel de votre grandeur; et par là je retombe à contre-temps dans l'étroite enceinte des choses finies. Pardonnez ces erreurs, ô bonté qui n'êtes pas moins infinie que toutes les autres perfections de mon Dieu; pardonnez les bégaiemens d'une langue qui ne peut s'abstenir de vous louer, et les défaillances d'un esprit que vous n'avez fait que pour admirer votre perfection.

LETTRES

SUR DIVERS SUJETS

DE MÉTAPHYSIQUE ET DE RELIGION.

LETTRE PREMIÈRE.

AU DUC D'ORLÉANS,

DEPUIS RÉGENT DU ROYAUME.

SUR L'EXISTENCE DE DIEU, ET SUR LA RELIGION.

(1713.)

Votre lettre, Monseigneur, demanderoit, pour y répondre, un ouvrage fait de la meilleure main. Je vais, en vous obéissant, mettre ici quelques réflexions, auxquelles un esprit comme le vôtre suppléera sans peine ce qui pourra leur manquer.

RÉFLEXIONS

D'un homme qui examine en lui-même ce qu'il doit croire sur la religion.

Je suis en ce monde, sans savoir ni d'où je viens, ni comment je me trouve ici, ni où est-ce que je vais. Certains hommes me parlent de plusieurs choses, et me les proposent comme indubitables; mais je suis résolu d'en douter, et même de les rejeter, à moins que je ne voie qu'elles méritent ma croyance. Le véritable usage de la raison qui est en moi; est de ne rien

croire sans savoir pourquoi je le crois, et sans être déterminé à m'y rendre sur un signe certain de vérité. D'autres hommes voudroient que je commençasse par le mépris de toutes ces choses qu'on appelle mystères de religion; mais je n'ai garde de les rejeter sans les avoir auparavant bien examinés. Il y a autant de légèreté et de foiblesse d'esprit à être incrédule et opiniâtre, qu'à être crédule et superstitieux. Je cherche le milieu. Je sens que ma raison est bien foible, et ma volonté bien exposée aux piéges de l'orgueil et des passions, pour pouvoir trouver ce milieu précis, et pour y demeurer toujours ferme quand je l'aurai trouvé. Mais enfin je ne saurois, par mes seules forces naturelles, me faire moi-même ni plus pénétrant, ni plus patient dans mes recherches, ni plus exact dans mes raisonnemens, ni plus égal dans mes bonnes dispositions, ni plus précautionné contre l'orgueil, ni plus incorruptible en faveur de la vérité, que je le suis. Je n'ai que moi-même pour cet examen, et c'est de moi-même que je me défie sincèrement, sur une infinité d'expériences malheureuses que j'ai de la précipitation de mes jugemens et de la corruption de mon cœur. Que me reste-t-il à faire dans cette impuissance?

O! s'il est vrai qu'il y ait au-dessus de l'homme quelque être plus puissant et meilleur que lui, duquel il dépende, je conjure cet être par sa bonté d'employer sa puissance à me secourir. Il voit mon désir sincère, ma défiance de moi-même, mon recours à lui. O être infiniment parfait! s'il est vrai que vous soyez et que vous entendiez les désirs de mon cœur, montrez-vous à moi, levez le voile qui couvre votre face, préservez-moi du danger de vous ignorer, d'errer loin de vous, et de m'égarer dans mes vaines pensées, en vous cherchant! O vérité, ô sagesse, ô bonté suprême! s'il est vrai que vous soyez tout ce que l'on dit, et que vous m'ayez fait pour vous, ne souffrez pas que je sois à moi, et que vous ne possédiez pas votre ouvrage; ouvrez-moi les yeux, montrez-vous à votre créature!

CHAPITRE PREMIER.

De ma pensée.

1. Ce que j'appelle *moi*, est quelque chose qui *pense* et qui *veut*. — 2. Ce *moi* n'a pas toujours été. — 3. La matière ne sauroit ni *penser*, ni *vouloir*. — 4. Supposé même que la matière *pensât*, elle n'auroit pu se donner à elle-même la pensée, ni la recevoir d'un être imparfait. — 5. Ce que j'appelle *moi*, ne peut être pensant que par le bienfait d'un être supérieur, en qui se trouve la puissance de créer.

1. — Ce que j'appelle *moi*, est quelque chose qui pense, qui connoît, et qui ignore; qui croit, qui est certain, et qui dit, Je vois avec certitude; qui doute, qui se trompe; qui aperçoit son erreur, et qui dit, Je me suis trompé. Ce *moi* est quelque chose qui veut, et qui ne veut pas; qui aime le bien, et qui hait le mal; qui a du plaisir et de la douleur; qui espère, qui craint, qui se réjouit de ce qu'il a, qui désire ce qu'il n'a pas. Ce *moi* est souvent irrésolu et peu d'accord avec lui-même : il change, il se repent; puis il se repent de s'être repenti. Ce *moi* se connoît et se gouverne soi-même : il a une espèce d'empire sur soi; car je ne puis douter que je ne délibère, pour choisir entre vouloir et ne vouloir pas, comme ayant actuellement dans ma main le choix entre ces deux partis. Quand je veux, c'est qu'il me plaît de former une telle volonté, et que je choisis de vouloir, étant maître de ne vouloir pas. Ce *moi* est donc ce qu'on appelle libre, c'est-à-dire maître de son propre vouloir.

2. — Ce *moi* a-t-il toujours été! Où étois-je, qu'étois-je il y a cent ans? Peut-être étois-je alors un corps, ou, pour mieux dire, beaucoup de petits corps épars çà et là sous diverses formes, que le mouvement a rassemblés pour en composer cette portion de matière sur laquelle j'ai un pouvoir singulier, qui me domine réciproquement, et que j'appelle mon corps. Mais enfin ce corps n'étoit pas, il y a cent ans, ni rassemblé, ni façonné comme il l'est aujourd'hui avec des organes si merveilleux : alors il ne pensoit point; le *moi* pensant n'étoit pas alors. Comment a-t-il commencé à penser? comment a-t-il pu devenir, de non-pensant qu'il étoit jusqu'à un certain jour et jusqu'à un certain moment, ce *moi* qui a commencé tout-à-coup à penser, à juger, à vouloir? S'est-il fait lui-même? s'est-il donné la pensée qu'il n'avoit pas? et n'auroit-il pas fallu l'avoir pour se la donner, ou la prendre dans le néant? Le néant de pensée peut-il se donner le degré d'être qui lui manque? Par où est-ce donc que m'est venue cette pensée, cette volonté, cette liberté que je n'avois point? et où est-ce que j'en trouverai la source?

3. — Faut-il croire que le même corps peut tantôt connoître, juger, vouloir, être libre, et tantôt n'avoir ni connoissance, ni jugement, ni volonté, ni liberté? Examinons cette question. Je suppose qu'on réduise un corps en poudre

très-subtile; cette poudre aura beau être subtilisée à l'infini, je ne puis concevoir que les petits corps soient plus propres à penser que les grands. Donnez-moi des corpuscules carrés ou ronds, il me paroît que les ronds et les carrés sont également incapables de se connoître et de vouloir. Les globules n'ont pas plus de raison que les triangles. Les atomes crochus n'ont pas plus d'esprit et d'intelligence que les atomes sans crochet. Cent mille atomes ne sont pas plus pensans, quand ils sont liés ensemble, que chacun d'eux quand il est seul et séparé des autres. Les corps liquides n'ont pas plus de pensée dans leur fluidité, que les corps solides dans leur consistance. La plus rapide flamme n'a pas plus d'intelligence et de volonté qu'une pierre. Le mouvement le plus impétueux ne donne point l'intelligence à une masse, non plus que le repos. Prenez un morceau de matière, réduisez-la à la poudre la plus subtile, faites-la bouillir, faites-la évaporer en corpuscules volatiles, ou bien donnez-lui toutes les fermentations qu'il vous plaira d'imaginer; faites-en le tourbillon le plus rapide, ou bien faites-la mouvoir en tel autre sens que vous choisirez; vous ne concevrez jamais que cette masse ainsi façonnée, subtilisée, et agitée avec rapidité, se connoisse et parvienne à dire en elle-même : Je crois, je doute, je veux, je ne veux pas. Oseriez-vous dire qu'il y a un degré de fermentation et un moment précis où cette masse n'a ni connoissance ni volonté; mais qu'il faut encore un dernier degré de fermentation, et qu'au moment immédiatement suivant, cette masse commencera tout-à-coup à juger, à vouloir, à dire en elle-même : Je crois et je veux? D'où vient que les enfans qui sont instruits par la seule nature, et en qui la raison n'est encore altérée par aucun préjugé, se mettent à rire quand on leur dit qu'une montre, dont ils entendent le mouvement, a de l'esprit? C'est que la raison ne permet pas de croire que la seule matière, quelque figure et quelque mouvement que vous lui donniez, puisse jamais penser, juger, vouloir. D'où vient que tant de gens se révoltent quand on leur dit que les bêtes ne sont que de pures machines? C'est que ces hommes ne sauroient concevoir qu'une pure machine soit capable des connoissances qu'ils supposent dans les bêtes. Tant il est vrai que la raison répugne à croire que la matière, si subtilisée, si façonnée, si agitée qu'on veuille se l'imaginer, puisse penser.

4. — Mais supposons tout ce qu'on voudra; poussons la fiction jusqu'à l'impossible; supposons que le même corps qui étoit non-pensant dans une première minute, devient tout-à-coup pensant, jugeant, voulant, et disant, *Je veux*, dans la seconde; notre difficulté n'en est pas moins grande. Si la pensée n'est qu'un degré d'être que les corps puissent acquérir et perdre, il faut au moins avouer que c'est le plus haut degré d'être que les corps puissent acquérir, et que cette perfection est fort supérieure à celle d'être étendu et figuré. Connoître soi et les autres êtres, juger, vouloir, être libre, c'est-à-dire avoir l'empire sur son propre vouloir, c'est sans doute un degré d'être qui vaut incomparablement mieux que d'être une masse qui ne connoît ni soi ni autrui, qui ne peut ni juger, ni vouloir, ni choisir.

Je reviens donc à demander qui est-ce qui a donné tout-à-coup à une masse de matière, dans une certaine minute, ce sublime degré d'être qu'elle n'avoit pas dans la minute immédiatement précédente. Cette masse n'a pu se donner ce degré si supérieur qui lui manquoit, et dont elle avoit, pour ainsi dire, le néant en elle : elle n'a pas pu le recevoir des autres corps; car les autres corps, non plus que celui-ci, ne sauroient donner ce qu'ils n'ont pas. Toute la nature corporelle ensemble, si on la suppose purement corporelle et non-pensante, ne peut donner ni à soi-même en général, ni à aucune de ses parties, ce degré d'être supérieur qu'on nomme la pensée, et qui n'est point attaché à l'essence des corps. Bien plus, nul être borné déjà pensant ne peut donner la pensée à aucun autre être distingué de soi. Les corps peuvent être les uns aux autres une occasion de mouvement, selon des règles établies par une puissance supérieure aux uns et aux autres; mais aucun être borné et imparfait ne peut donner à un autre être le degré d'être ou de perfection qu'il n'a pas.

La privation d'un degré d'être est le néant de ce degré-là. Pour donner ce degré d'être à celui qui ne l'a point, il faut, pour ainsi dire, travailler sur le néant même, et faire une espèce de création réelle en lui, pour ajouter à l'être inférieur qui existoit déjà, un nouveau degré d'être qui l'élève au-dessus de lui. Comme c'est créer tout l'être que de faire exister ce qui n'avoit aucune existence; c'est le créer en partie, que de faire exister dans un individu un degré d'être qui n'y existoit nullement. Or il est manifeste que les êtres pensans que nous connoissons, sont trop foibles et trop imparfaits pour pouvoir créer en autrui un degré d'être ou de perfection très-haute qui n'y existoit nullement. L'action de créer est d'une puissance et d'une

perfection infinie. Il y a une distance infinie depuis le néant d'une chose jusqu'à son existence : il faut donc une puissance infinie pour faire passer cette chose du néant à l'être. D'ailleurs il faut avoir jusqu'au suprême degré une perfection pour pouvoir en être la source à l'égard d'autrui, et pour la communiquer à ce qui est le pur néant de cette chose. Pour avoir en soi cette fécondité, et pour faire au-dehors cette communication de l'être, il faut en avoir la plénitude en soi et par soi dans son propre fond. Or, posséder l'être par soi, c'est la suprême perfection. Je rentre donc aussitôt en moi-même, et je reconnois que les êtres pensans, qui sont semblables à moi, sont absolument incapables de cette fécondité, et de cette création de la pensée au-dehors d'eux-mêmes, dans un sujet qui n'en a aucun commencement. Des êtres pensans qui se trompent, qui ignorent, qui aiment le mal, qui haïssent le bien, qui se contredisent souvent les uns les autres, et qui sont quelquefois contraires à eux-mêmes, ne peuvent point avoir la suprême perfection de l'être par soi et en plénitude ; ils ne peuvent point être pensans jusqu'à être créateurs de la pensée en autrui.

5. — Il faut donc que le *moi*, qui n'étoit point pensant il y a cent ans, soit devenu pensant par le bienfait d'un être supérieur, qui, ayant la pensée par soi en plénitude, a pu la faire passer en moi qui en étois le néant. Il faut qu'il ait la pensée en lui jusqu'au point de la pouvoir donner à qui ne l'a pas; il faut qu'il ait pu me faire passer du néant de la pensée à une pensée existante ; il faut qu'il soit créateur en moi, au moins de ce degré d'être dont j'étois le pur néant quand je n'étois qu'un peu de matière. Ainsi ma conclusion est absolument indépendante de la question qu'on agite pour savoir si mon ame est distinguée de mon corps. Sans entrer dans cette question, je trouve tout ce qu'il me faut pour parvenir à mon unique but. Si les ames sont distinguées des corps, je demande qui est-ce qui a uni mon corps et mon ame ; qui est-ce qui a joint deux natures si dissemblables. Elles ne se sont point associées par un pacte qui ait été fait librement entre elles. Le corps n'en est pas capable : l'ame ne se souvient pas de l'avoir fait, et elle s'en souviendroit si elle l'avoit fait par choix : de plus, si elle l'avoit fait librement, elle finiroit ce pacte quand il lui plairoit, au lieu qu'elle ne sauroit le finir sans détruire les organes du corps. D'ailleurs les autres êtres semblables à moi, loin d'avoir fait en moi cette union ou société mutuelle, sont dans le même cas, et en cherchent comme moi une cause supérieure. Enfin d'où vient une différence que j'éprouve entre la portion de matière que j'appelle *mon corps*, et tous les autres corps voisins ? J'ai beau vouloir que les autres corps se remuent, il ne s'en meut aucun ; ma volonté n'a pas même, quand elle est seule, le pouvoir de remuer le moindre atome : mais pour la masse de mon corps, ma volonté n'a qu'à vouloir, cette masse obéit à l'instant. Je veux, et tous mes membres se tournent comme il me plaît. Qui est-ce qui m'a donné cette puissance absolue sur eux, pendant que je suis si impuissant sur tous les autres corps voisins ? Si au contraire mon ame n'est que mon corps devenu pensant, je demande qui est-ce qui a créé dans mon corps ce degré d'être, savoir, la pensée qui n'y existoit pas.

CHAPITRE II.

De mon corps, et de tous les autres corps de l'univers.

1. Structure merveilleuse du corps humain. — 2. Merveilles des autres parties de l'univers. — 3. Toutes ces merveilles prouvent l'existence de Dieu.

1. — Il y a une portion de matière que je nomme *mon corps*, parce que ses mouvemens dépendent de mon seul vouloir, au lieu que nul autre corps ne dépend de ma volonté. Cette portion de matière me paroît façonnée exprès pour toutes les fonctions auxquelles elle sert. Je vois un corps fait avec symétrie : il est posé sur deux cuisses et sur deux jambes égales et bien proportionnées. Veux-je demeurer debout et immobile ; mes cuisses et mes jambes sont droites et fermes comme des colonnes qui portent tout cet édifice. Au contraire, veux-je marcher, ces deux grandes colonnes se trouvent brisées par des jointures : pendant que l'une demeure appuyée pour me soutenir, l'autre s'avance pour me porter vers les objets dont je veux m'approcher. Mais ce corps, en se penchant, sait se planter en sorte qu'il garde un parfait équilibre pour ne tomber pas. Le corps proportionné à ces deux soutiens est fortifié par des côtes bien rangées en demi-cercle, qui viennent se joindre par-devant. Elles sortent toutes de l'épine du dos, qui est formée de vertèbres, c'est-à-dire de petits ossemens très-durs emboîtés les uns dans les autres, en sorte que le dos est tout ensemble très-droit et très-ferme quand il me plaît, et très-flexible pour se courber et pour se pencher dès que j'en ai besoin. Les côtes servent à renfermer et à tenir en sû-

reté les principaux organes, qui sont comme le centre de la vie, et dont la délicatesse est extrême : elles laissent néanmoins entre elles un intervalle à l'endroit précis où j'en ai besoin, pour faciliter l'élargissement ou le resserrement de toutes ces parties internes par rapport à la respiration et aux autres opérations vitales. Mon cœur est comme la source d'où part avec impétuosité le sang, qui va par des rameaux innombrables arroser et nourrir les chairs de tous les membres, de même que les rivières vont arroser et fertiliser toutes les campagnes. Ce sang, qui se ralentit dans sa course, revient des extrémités du corps au centre, pour s'y rallumer, et pour y reprendre de nouveaux esprits. Les poumons sont des soufflets qui font la respiration. L'estomac est un réservoir qui reçoit tous les alimens : il a des sucs tout propres pour les dissoudre, et pour les convertir en une espèce de lait qui devient ensuite du sang. Le gosier, quand il est bien formé, est le plus parfait de tous les instrumens de musique. Tout est merveilleux dans le corps humain, jusqu'aux organes mêmes des fonctions les plus viles et les plus abjectes qu'on ne nomme pas. Il n'y a dans tout ce corps aucun ressort interne qui ne surpasse toute l'industrie des mécaniques. Vers le haut de ce corps pendent deux bras qui sont brisés par des jointures, en sorte qu'ils se meuvent presque en tout sens. Ils sont terminés par deux mains qui s'allongent et qui se replient par les articles des doigts armés d'ongles. Que pourroit-on jamais inventer de plus propre à saisir, à repousser, à porter, à traîner, à séparer les corps voisins, à démêler les choses entrelacées, à faire les ouvrages les plus rudes ou les plus délicats?

Au-dessus de ce corps s'élève le cou, qui se dresse ou qui se penche, qui se tourne à droite ou à gauche, selon les besoins, et qui porte la tête, siége des principales sensations. Le derrière de la tête est couvert de cheveux qui l'ornent et le fortifient. Le devant est le visage, où les deux yeux égaux, et placés avec symétrie, semblent allumés d'une flamme céleste. Le nez sert à relever le visage, et il est en même temps l'organe de l'odorat. Les oreilles sont aux deux côtés, pour entendre à droite et à gauche. Ces sensations principales sont doubles, non-seulement pour les rendre plus promptes et plus faciles des deux côtés, mais encore pour préparer une ressource dans les accidens où l'un des deux organes seroit blessé. La bouche est par les lèvres un grand ornement du visage. Quand elle s'ouvre, elle montre un double rang de dents, destinées à briser les alimens, et à en préparer la digestion. La langue souple et humide va toucher le palais et les dents en tant de manières, qu'elle articule assez de sons pour en composer tout le langage du genre humain. Mais je n'ai garde de vouloir remarquer tout l'artifice de mon corps; je ne fais que l'effleurer. Il est infini : plus on l'approfondit, plus on y trouve un art qui surpasse infiniment l'art de tous les hommes. Le corps humain est la plus composée et la plus industrieuse de toutes les machines.

2. — Si je passe de mon corps aux autres corps qui m'environnent, non-seulement j'aperçois un grand nombre d'autres corps semblables au mien, mais encore je vois de tous côtés des animaux faits, pour ainsi dire, sur divers patrons. Les uns marchent à quatre pieds, les autres ont des ailes pour voler dans l'air, les autres des nageoires pour nager dans l'eau. Les navires, que les hommes construisent avec tant d'art suivant des règles si savantes, ne sont que des copies faites d'après ces oiseaux et ces poissons qui voguent dans deux élémens liquides, dont l'un est un peu plus épais que l'autre. De ces animaux, les uns nous servent à porter des fardeaux, comme le cheval et le chameau : d'autres servent par leur force, comme les bœufs, à suppléer ce qui manque à notre force bornée; puis ce même animal devient notre aliment : d'autres, comme les brebis, nous nourrissent de leur lait, et nous vêtent de leur laine. L'homme sait dominer par force ou par industrie sur tous les animaux, et les plier à son usage. Un vermisseau, une fourmi, un moucheron montrent cent fois plus d'art et d'industrie, que l'horloge la plus parfaite.

La terre qui nous porte tire de son sein fécond tout ce qu'il faut pour notre nourriture; tout en sort, tout y entre, tout y renaît chaque année; elle ne s'use jamais. Plus vous déchirez ses entrailles, plus elle vous comble de ses largesses pour vous récompenser de votre travail. Elle se couvre de moissons, elle se pare de verdure, elle nourrit avec l'homme les animaux qui le servent et qui le nourrissent.

Les arbres qu'elle forme sont de grands bouquets plantés dans son sein, qui l'ornent comme les cheveux ornent la tête de l'homme. Ces arbres nous donnent leur ombre pour nous rafraîchir en été, et leur bois pour nous réchauffer en hiver. Leurs fruits pendans à leurs rameaux tombent dans nos mains dès qu'ils sont assez mûrs. Les plantes ont une variété in-

finie : elles ont toutes un ordre qui les rend uniformes jusqu'à un certain point ; mais, au-delà de ce point, tout est varié, et il n'y a pas deux feuilles sur un arbre entièrement semblables. Les fleurs, qui embellissent toute la nature, promettent les fruits ; et les fruits, qui couronnent l'année, répandent l'abondance immédiatement avant la saison dont la rigueur suspend le travail. Les ruisseaux tombent des montagnes. Les rivières, après avoir arrosé les divers pays, et facilité le commerce, vont se précipiter dans la mer, qui, loin de priver les hommes de toute société, est au contraire le centre du commerce entre les nations les plus éloignées. Les vents, qui purifient l'air et qui tempèrent les saisons, sont l'ame de la navigation et du commerce des nations entre elles. Si l'air étoit un peu plus épais, nous ne pourrions le respirer, et nous nous y noierions comme dans la mer. Qui est-ce qui a su lui donner ce degré si juste de subtilité?

Le soleil se lève et se couche pour nous faire le jour et la nuit. Pendant qu'il nous laisse dans le repos des ténèbres, il va éclairer un autre monde qui est sous nos pieds. La terre est un globe suspendu en l'air, et cet astre tourne autour d'elle, parce qu'il lui doit ses rayons. Non-seulement il en fait un tour régulier qui forme les jours et les nuits, mais encore il s'approche et s'éloigne tour-à-tour de chaque pôle ; et c'est ce qui fait tour-à-tour pour chaque moitié du monde l'hiver et l'été. Si le soleil s'approchoit un peu plus de nous, il nous embraseroit ; s'il s'en éloignoit un peu plus, il nous laisseroit glacer, et notre vie seroit éteinte. Qui est-ce qui conduit avec tant de justesse ce flambeau de l'univers, cette flamme subtile et rapide?

La lune, plus voisine de nous, emprunte du soleil une lumière douce, qui tempère les ombres de la nuit, et qui nous éclaire quand nous ne sommes pas libres d'attendre le jour. Que de commodités préparées à l'homme?

Mais que vois-je? un nombre prodigieux d'astres brillans qui sont dans le firmament comme des soleils! A quelle distance sont-ils de nous? Quelle grandeur immense, qui confond l'imagination, et qui étonne l'esprit même! Que devenons-nous à nos propres yeux, vils atomes posés dans je ne sais quel petit coin de l'univers, quand nous considérons ces soleils innombrables? Une main toute-puissante les a semés avec profusion, pour nous étonner par une magnificence qui ne lui coûte rien.

3. — Si j'entre dans une maison, j'y vois des fondemens posés de pierre solide, pour rendre l'édifice durable ; j'y vois des murs élevés, avec un toit qui empêche la pluie de pénétrer au dedans : je remarque au milieu une place vide qu'on nomme une cour, et qui est le centre de toutes les parties de ce tout : je rencontre un escalier dont les marches sont visiblement faites pour monter ; des appartemens dégagés les uns des autres pour la liberté des hommes qui logent dans cette maison ; des chambres avec des portes pour y entrer ; des serrures et des clefs pour fermer et pour ouvrir ; des fenêtres par où la lumière entre, sans que le vent puisse entrer avec elle ; une cheminée pour faire du feu sans être incommodé de la fumée ; un lit pour se coucher ; des chaises pour s'asseoir ; une table pour manger ; un écritoire pour écrire.

A la vue de toutes ces commodités pratiquées avec tant d'art, je ne puis douter que la main des hommes n'ait fait tout cet arrangement. Je n'ai garde de dire que ce sont des atomes que le hasard a assemblés. Il ne m'est pas possible de croire sérieusement que les pierres de cet édifice se sont élevées d'elles-mêmes avec tant d'ordre les unes sur les autres, comme la fable nous dépeint celles que la lyre d'Amphion remuoit à son gré pour en former les murs de Thèbes.

Jamais aucun homme censé ne s'avisera de dire que cette maison, avec tous ses meubles, s'est faite et arrangée d'elle-même. L'ordre, la proportion, la symétrie, le dessein manifeste de tout l'ouvrage, ne permet point de l'attribuer à une cause aveugle, telle que le hasard.

En vain quelqu'un me viendra dire, que cette maison s'est faite d'elle-même par pur hasard, et que les hommes qui y trouvent cet ordre purement fortuit, s'en servent, et s'imaginent qu'il a été fait tout exprès pour leur usage. De telles pensées ne peuvent entrer dans les esprits des hommes raisonnables. Il en est de même d'un livre tel que l'Iliade d'Homère, ou d'une horloge qu'on trouveroit dans une île déserte ; personne ne pourroit jamais croire que ce poème admirable, ou que cette horloge excellente, fût un caprice du hasard ; on concluroit d'abord qu'un poète sublime auroit composé ces beaux vers, et qu'un habile ouvrier auroit fait cette horloge.

En voilà assez pour notre conclusion. L'ouvrage du monde entier a cent fois plus d'art, d'ordre, de sagesse, de proportion et de symétrie, que tous les ouvrages les plus industrieux

des hommes. C'est donc s'aveugler par obstination, que de refuser de reconnoître la main toute-puissante qui a formé l'univers.

CHAPITRE III.

De la puissance qui a formé mon corps, et qui m'a donné la pensée.

1. Cette puissance est nécessairement supérieure à mon esprit et à mon corps. — 2. C'est une puissance créatrice. — 3. C'est une puissance infiniment parfaite.

1. — Je reconnois donc qu'il faut qu'une puissance infiniment sage et toute-puissante ait arrangé l'univers, et façonné ce corps particulier que je nomme le mien. Je reconnois qu'il faut que cette puissance supérieure ait ajouté en moi à ce corps un être pensant distingué du corps même, ou bien qu'elle ait donné à ce corps la pensée qu'il n'avoit point, et que, de non-pensant qu'il étoit naturellement en lui-même, elle l'ait fait pensant tel que je le suis aujourd'hui. Si cette puissance a uni ensemble les deux natures qu'on nomme un *esprit* et un *corps*, qui sont si dissemblables, il faut que cette puissance soit supérieure à ces deux natures; il faut qu'elle ait un empire absolu et égal sur toutes les deux; il faut qu'elle contienne en soi toute la perfection de chacune d'elles; il faut qu'elle puisse les assujettir par sa seule volonté à cette correspondance mutuelle des mouvemens du corps avec les pensées de l'ame, et des pensées de l'ame avec les mouvemens du corps; il faut que cet être supérieur soit tellement maître des corps, qu'il ait pu donner à un esprit une puissance sur un corps, telle que celle qu'on attribue vulgairement à la Divinité. Ma volonté, qui ne peut rien d'elle-même sur aucun autre corps pour le remuer, n'a qu'à vouloir, et le corps que j'appelle le mien se remue aussitôt. Vous diriez qu'il entend l'ordre de ma volonté; il lui obéit, comme on dit d'ordinaire que tous les êtres obéissent à la voix de Dieu. Quelle suprême puissance qui est donnée à mon esprit sur mon corps! Combien faut-il que celui qui donne tant de puissance à un être si borné et si impuissant, sur un être si différent de lui, soit lui-même puissant et parfait! Il faut qu'il porte au dedans de lui l'universalité de l'être, c'est-à-dire la perfection universelle en tout genre; il faut qu'il réunisse en soi éminemment toute la perfection réelle des esprits et des corps, et qu'il ait l'empire suprême sur ces différentes natures, jusqu'à pouvoir communiquer cet empire à une de ces natures sur l'autre, pour former cette union qui compose l'homme.

2. — Si au contraire cette puissance n'a point mis en moi une double nature, et si elle a seulement fait en sorte que mon corps qui ne pensoit pas, ait commencé à un certain moment à penser, il faut que cette puissance ait créé en moi ce nouveau degré d'être: il faut que cette puissance, par sa fécondité infinie, ait fait passer l'être que je nomme *moi*, du néant de pensée à l'existence de la pensée qui est maintenant la mienne. Quelle est donc cette voix qui appelle du néant un degré d'être très-haut, qui n'existoit point en moi, et qui l'y fait exister? Cette création de la pensée dans une masse inanimée, aveugle et insensible, est sans doute une action toute-puissante. Voilà un créateur : s'il ne l'est pas en moi du premier degré d'être, qui est d'être une masse de matière, au moins il est créateur en moi du second degré d'être, qui est très-supérieur, savoir, celui d'être pensant. Mais comment pourroit-il être le créateur du degré supérieur d'être, s'il ne l'étoit pas de l'inférieur? Comment une masse vile et inanimée pourroit-elle recevoir de lui une si haute perfection, si elle ne dépendoit pas de lui? De plus, quelle apparence que le degré d'être le plus parfait, savoir, de penser, de juger et de vouloir librement, soit dépendant de lui, en sorte qu'il puisse le créer, et le donner quand il lui plaît aux plus vils êtres qui en sont privés; et que le plus bas degré d'être, savoir, de n'être qu'une masse vile et inanimée, existe par soi-même, et soit indépendant de cette puissance? Si la chose étoit ainsi, il faudroit dire que le plus bas degré d'être auroit la plus haute perfection, savoir, d'exister par soi, d'être indépendant, en un mot, d'être incréé; et que le degré supérieur d'être auroit la plus grande imperfection, savoir, celle d'être dépendant, de n'exister point par soi, de n'avoir qu'une existence empruntée; en un mot, de n'être que créé.

3. — Il est donc visible que cette puissance qui réunit en soi tous ces degrés d'être, et qui les crée en moi par son seul bon plaisir, ne peut être qu'infiniment parfaite. Il faut qu'elle existe par soi, puisque c'est elle qui fait exister ce qui est distingué d'elle : il faut avouer qu'elle porte en soi la plénitude de l'être, puisqu'elle le possède jusqu'au point de le communiquer au néant; il faut qu'elle en ait l'universalité, puisqu'elle a un égal empire sur toutes les natures et sur tous les divers degrés de perfection; enfin il faut qu'elle soit également sage et

puissante, puisqu'elle façonne, arrange et conduit l'univers avec un art et un ordre qui éclate depuis le dernier insecte jusqu'aux astres, et jusqu'à l'homme, qui, ayant la pensée, est plus parfait que tous les autres ensemble.

CHAPITRE IV.

Du culte qui est dû à cette puissance.

1. Je tiens de Dieu tout ce que j'ai, et tout ce que je suis. — 2. Pour un tel bienfait, Dieu exige le culte de mon amour. — 3. Ce culte d'amour doit se manifester au dehors. — 4. Nécessité d'un culte public.

1. — Ce premier être, que je reconnois pour la source féconde de tous les autres, m'a donc tiré du néant : je n'étois rien, et c'est par lui seul que j'ai commencé à être tout ce que je suis; c'est en lui que j'ai l'être, le mouvement et la vie. Il m'a tiré du néant, pour me faire tout ce que je suis; il me soutient encore à chaque moment comme suspendu par sa main en l'air au-dessus de l'abîme du néant, où je retomberois d'abord par mon propre poids, s'il me laissoit à moi-même; et il me continue l'être qui ne m'est point naturel, et auquel il m'élève sans cesse, malgré ma fragilité, par un bienfait qui a besoin d'être renouvelé en chaque instant de ma durée. Je ne suis donc qu'un être d'emprunt, qu'un demi-être, qu'un être qui est sans cesse entre l'être et le néant, qu'un ombre de l'être immuable. Cet être est tout, et je ne suis rien; du moins je ne suis qu'un foible écoulement de sa plénitude sans bornes. Je n'ai pas seulement reçu de sa main certains dons : ce qui a reçu le premier de ces dons est le néant; car il n'y avoit rien en moi qui précédât tous ses dons, et qui fût à portée de les recevoir. Le premier de ses dons, qui a fondé tous les autres, est ce que j'appelle *moi-même;* il m'a donné ce moi; je lui dois non-seulement tout ce que j'ai, mais encore tout ce que je suis. O incompréhensible don, qui est bientôt exprimé selon notre foible langage, mais que l'esprit de l'homme ne comprendra jamais dans toute sa profondeur! Ce Dieu, qui m'a fait, m'a donné moi-même à moi-même; le moi que j'aime tant, n'est qu'un présent de sa bonté : ce Dieu doit donc être en moi, et moi en lui, s'il m'est permis de parler ainsi, puisque c'est de lui que je tiens ce moi. Sans lui je ne serois pas moi-même; sans lui je n'aurois ni le moi que je puisse aimer, ni l'amour dont j'aime ce moi, ni la volonté qui l'aime, ni la pensée par laquelle je me connois. Tout est don : celui qui reçoit les dons est lui-même le premier don reçu.

O Dieu! vous êtes mon vrai père; c'est vous qui m'avez donné mon corps, mon ame, mon étendue et ma pensée; c'est vous qui avez dit que je fusse, et j'ai commencé à être, moi qui n'étois pas; c'est vous qui m'avez aimé, non parce que j'étois déjà, et que je méritois déjà votre amour, mais au contraire afin que je commençasse à être, et que votre amour prévenant fît de moi quelque chose d'aimable : c'est donc mon néant que vous avez aimé dès l'éternité pour lui donner l'être, et pour le rendre digne de vous!

2. — O Dieu! je vous dois tout, puisque j'ai tout reçu de vous, et que je vous dois jusqu'au moi qui a tant reçu de vos mains bienfaisantes! Je vous dois tout, ô bonté infinie! Mais que vous donnerai-je? Vous n'avez pas besoin de mes biens; ils viennent de vous. Loin de vous les réserver, vous m'en avez comblé. Lors même qu'ils sont dans mes mains, ils demeurent bien plus à vous qu'à moi, puisque je ne suis moi-même qu'en vous. Je ne les ai que d'emprunt, et vous les possédez en propre. Vous ne sauriez vous en désapproprier; tant il est essentiel que tout bien ne soit qu'en vous. Que vous donnerai-je donc? Il n'y a que le seul moi que je sois libre de vous offrir; mais ce que j'appelle *moi* n'est pas moins à vous que tout le reste. Encore une fois, que vous donnerai-je, moi qui ai tout reçu de vos mains? O amour éternel, vous ne demandez de moi qu'une seule chose, qui est le vouloir libre de mon cœur! Vous me l'avez laissé libre, afin que je puisse agréer par mon propre choix la subordination immuable avec laquelle je dois tenir sans cesse mon cœur dans vos mains : vous voulez seulement que je veuille cet ordre, qui est le bonheur de toute créature; mais afin de me le faire vouloir, vous m'en montrez au dehors tous les charmes pour me le rendre aimable; et de plus, vous entrez par les attraits de votre grâce au-dedans de mon cœur, pour en remuer les ressorts, et pour me faire aimer ce qui est si digne d'être aimé. Ainsi vous êtes tout ensemble l'objet et le principe de mon amour; vous êtes tout ensemble l'aimant et le bien-aimé. Vous vous aimez vous-même en moi : et comment pourriez-vous être dignement aimé par votre vile et corrompue créature, si vous n'aviez pas soin de vous aimer vous-même en elle?

L'encens des hommes n'est pour vous qu'une vile fumée; vous n'avez besoin ni de la graisse ni du sang de leurs victimes; leurs cérémonies

ne sont qu'un vain spectacle ; leurs plus riches offrandes sont trop pauvres pour vous, et sont bien plus à vous qu'à eux : leurs louanges mêmes ne sont qu'un langage menteur, s'ils ne vous adorent point en esprit et en vérité. On ne peut vous servir qu'en vous aimant. Les signes extérieurs sont bons, quand le cœur les fait faire; mais votre culte essentiel n'est qu'amour, et votre royaume est tout entier au-dedans de nous; il ne faut point prendre le change en le cherchant au dehors. O amour! vous aimer, c'est tout; c'est là tout l'homme; tout le reste n'est point lui, et n'en est que l'ombre. Quiconque ne vous aime point est dénaturé; il n'a pas encore commencé à vivre de la véritable vie.

3.— Mais ce culte d'amour doit-il être tellement concentré dans mon cœur, que je n'en donne jamais aucun signe au-dehors? Hélas! s'il est vrai que j'aime, il me seroit impossible de taire mon amour. L'amour ne veut qu'aimer, et faire que les autres aiment. Puis-je voir d'autres hommes, que Dieu a faits pour lui seul, comme moi, et le leur laisser ignorer?

Ce Dieu est si grand, qu'il se doit tout à lui-même. La folie insolente de l'homme, vile créature, est de rapporter tout à ce qu'il nomme le *moi* : c'est cette idole de son cœur, qui est l'objet de la sévère jalousie de Dieu. Rien n'est plus injuste que de rapporter tout au seul moi, par la seule raison qu'il est le moi. Cette raison n'est pas une raison; ce n'est qu'une fureur d'amour-propre : au contraire, la suprême justice de Dieu doit consister à n'aimer aucune chose qu'à proportion du degré de bonté qui la rend aimable. Il trouve en lui la bonté et la perfection infinie; il se doit donc tout entier à soi-même par la plus rigoureuse justice. D'ailleurs il ne trouve en nous tous qu'un bien borné, mélangé, et altéré par ce mélange. Le bien qu'il trouve en nous n'est que celui qu'il y met, et il ne peut se complaire qu'en sa libéralité toute gratuite : il ne trouve en nous que le néant, le mal, et ses dons; il ne peut donc en justice nous rien devoir. Il ne peut aimer en nous que sa propre bonté, qui surmonte notre néant et notre malice : il ne peut donc rien relâcher de ses droits; il violeroit son ordre, et cesseroit d'être ce qu'il est, s'il ne se rendoit pas cette exacte justice. Il n'a donc pu créer les hommes avec une intelligence et une volonté, qu'afin que toute leur vie ne fût qu'admiration de sa suprême vérité, et amour de sa bonté infinie. Telle est la fin essentielle de notre création.

4.— Il a mis les hommes ensemble dans une société où ils doivent s'aimer et s'entre-secourir, comme les enfans d'une même famille qui ont un père commun. Chaque nation n'est qu'une branche de cette famille nombreuse qui est répandue sur la face de toute la terre. L'amour de ce père commun doit être sensible, manifeste, et inviolablement régnant dans toute cette société de ces enfans bien-aimés. Chacun d'eux ne doit jamais manquer de dire à ceux qui naissent de lui : Connoissez le Seigneur qui est votre père. Ces enfans de Dieu doivent publier ses bienfaits, chanter ses louanges, l'annoncer à ceux qui l'ignorent, en rappeler le souvenir à ceux qui l'oublient. Ils ne sont sur la terre que pour connoître sa perfection, et accomplir sa volonté; que pour se communiquer les uns aux autres cette science et cet amour céleste. Que seroit-ce, si cette famille étoit en société sur tout le reste, sans y être pour le culte d'un si bon père? Il faut donc qu'il y ait entre eux une société de culte de Dieu; c'est ce qu'on nomme *religion :* c'est-à-dire que tous ces hommes doivent s'instruire, s'édifier, s'aimer les uns les autres, pour aimer et servir le père commun. Le fond de cette religion ne consiste dans aucune cérémonie extérieure; car elle consiste toute entière dans l'intelligence du vrai, et dans l'amour du bien souverain : mais ces sentimens intérieurs ne peuvent être sincères, sans être mis comme en société parmi les hommes par des signes certains et sensibles. Il ne suffit pas de connoître Dieu, il faut montrer qu'on le connoît, et faire en sorte qu'aucun de nos frères n'ait le malheur de l'ignorer, de l'oublier. Ces signes sensibles du culte sont ce qu'on appelle les *cérémonies de la religion*. Ces cérémonies ne sont que des marques par lesquelles les hommes sont convenus de s'édifier mutuellement, et de réveiller les uns dans les autres le souvenir de ce culte qui est au-dedans. De plus, les hommes, foibles et légers, ont souvent besoin de ces signes sensibles pour se rappeler eux-mêmes la présence de ce Dieu invisible qu'ils doivent aimer. Ces signes ont été institués avec une certaine majesté, afin de représenter mieux la grandeur du Père céleste. La plupart des hommes, dominés par leur imagination volage, et entraînés par leurs passions, ont un pressant besoin que la majesté de ces signes, institués pour le commun culte de Dieu, frappe et saisisse leur imagination, afin que toutes leurs passions soient ralenties et suspendues. Voilà donc ce qu'on nomme religion, cérémonies sacrées, culte public du Dieu qui

nous a créés. Le genre humain ne sauroit reconnoître et aimer son Créateur, sans montrer qu'il l'aime, sans vouloir le faire aimer, sans exprimer cet amour avec une magnificence proportionnée à celui qu'il aime, enfin sans s'exciter à l'amour par les signes de l'amour même. Voilà la religion qui est inséparable de la croyance du Créateur.

CHAPITRE V.

De la religion du peuple Juif et du Messie.

1. Il y a eu, de tout temps, de vrais adorateurs de Dieu. — 2. Absurdité du culte païen. — 3. Supériorité de la religion juive sur toutes celles des autres peuples anciens. — 4. La religion juive est l'annonce et la figure d'une plus parfaite.

1. — Puisque le premier être qui m'a créé a fait toutes choses pour lui, et qu'il demande des créatures intelligentes un culte d'amour qui soit public dans leur société, il faut que je cherche dans le monde ce culte public, pour m'y unir, et pour l'exercer avec les autres hommes qui l'exercent ensemble. Mais où trouverai-je ce culte si nécessaire? Dieu, qui rapporte tout à lui-même, ne se laisse sans doute jamais sans ce culte, qui est la fin unique de tout son ouvrage. Comme il a toujours fait son ouvrage pour la gloire qu'il lui plaît de tirer de ce culte, il ne peut y avoir eu aucun temps où il ne se soit formé lui-même des adorateurs dignes de lui. Je jette donc les yeux sur tous les siècles et sur toutes les nations pour y découvrir ce culte pur du Créateur.

2.—Je vois un nombre prodigieux de nations qui ont adoré de la pierre, du bois, du métal, et qui ont cru que certaines divinités étoient présentes sous des figures d'hommes ou de bêtes, faites de ces diverses matières : mais la Divinité ne peut point se renfermer sous ces figures inanimées. De plus, ceux qu'ils ont adorés, comme Jupiter, Junon, Mars, Vénus, Mercure, Bacchus, loin d'être de vrais dieux, n'ont été que des créatures très-défectueuses, très-viles et très-coupables. Les hommes qui adorent le vrai Dieu créateur de l'univers, et qui règlent leurs mœurs sur ce culte, doivent sans doute être beaucoup plus estimables que ces faux dieux pleins de vices grossiers. Un païen même a reconnu que les dieux d'Homère étoient très-inférieurs à ses héros. Quelle dégradation de la divinité ! quel culte impie et indécent de tant de faux et indignes dieux, qui semblent inventés par quelque esprit séducteur, pour tourner en dérision la Divinité, et pour faire oublier le Dieu véritable !

Quand même on voudroit subtiliser pour réduire le paganisme au culte d'un seul Dieu infiniment parfait, qu'on adoroit sous divers noms et sous diverses figures mystérieuses, sans croire néanmoins qu'il y eût plusieurs dieux, il faudroit avouer que cette multitude apparente de dieux seroit très-indécente et très-scandaleuse : ce langage forcé seroit une source d'erreurs impies; il faudroit retrancher cette diversité de noms et de représentations mystérieuses, pour réduire tout le culte divin à la reconnoissance d'un seul Dieu, si parfait qu'il ne peut avoir rien d'égal, rien qui ne soit infiniment inférieur à lui, rien qu'il n'ait tiré du néant, et qu'il n'y puisse sans cesse replonger. De plus, le paganisme n'offre que des vœux intéressés pour les biens de la terre; il ne demande que la santé et que les richesses, que le plaisir, que la prospérité mondaine pour flatter l'orgueil : une telle religion déshonore la Divinité, et autorise la corruption des hommes. Il me faut au contraire un culte qui soit digne du premier Etre, et qui purifie mes mœurs. Encore une fois, où le trouverai-je ce culte qui doit être nécessairement sur la terre, puisque ce n'est que pour lui que la terre est faite, et que les hommes n'ont été créés que pour lui?

3. — J'aperçois dans un coin du monde un peuple tout singulier. Tous les autres courent après les idoles; tous les autres adorent aveuglément une multitude monstrueuse de divinités vicieuses et méprisables; ce peuple, qu'on nomme les *Juifs*, n'adore qu'un seul Dieu créateur du ciel et de la terre; sa loi essentielle, à laquelle tout son culte se rapporte, l'oblige à aimer Dieu de tout son cœur, de toute son ame, de toute sa pensée et de toutes ses forces. Ce peuple circoncis a dans sa loi une circoncision du cœur, dont celle du corps n'est que la figure; et cette circoncision du cœur est le retranchement de toute affection qui ne vient pas du principe de l'amour de Dieu.

Si je trouvois sur la terre quelque autre genre d'hommes, qui mît le culte de Dieu dans son amour, et qui fît consister la vertu à préférer Dieu à soi, je comparerois ce culte avec celui des Juifs, pour examiner lequel seroit le plus pur et le plus digne d'être suivi : mais d'un côté je vois que ce Dieu, qui se doit tout à lui-même, n'a pu créer les hommes que pour lui rendre un culte public d'amour et d'obéissance : d'un autre côté je ne trouve ce culte public d'amour que chez le peuple Juif. Les

païens ont craint leurs faux dieux ; ils ont voulu les apaiser, ils leur ont donné de la graisse, du sang, des victimes, de l'encens, des temples, d'autres dons grossiers ; mais ils ne leur ont jamais donné leurs cœurs; ils n'ont jamais eu la pensée de les aimer, encore moins celle de les préférer à eux-mêmes, et de ne s'aimer que pour l'amour d'eux? aussi ne regardoient-ils aucun Dieu comme créateur. Jupiter même, quoique fort supérieur en puissance à toutes les autres divinités, n'étoit point regardé comme ayant tiré aucun être du néant; il avoit seulement, selon eux, trouvé une matière plus ancienne que lui, et éternelle, qu'il avoit façonnée en débrouillant le chaos.

Pour tous les philosophes, ils ont regardé la raison, la justice, la vertu, la vérité en elles-mêmes : ils ont cru que les dieux donnoient la santé, les richesses, la gloire; mais ils ont prétendu trouver dans leur propre fond la vertu et la sagesse qui les distinguoient du reste des hommes. Ils n'ont jamais développé ni le bienfait de la création, ni la puissance du Créateur, ni l'amour de préférence sur nous-mêmes qui lui est dû. Ainsi, en parcourant toutes les nations de la terre dans les anciens temps, je ne vois que le peuple Juif qui adore le vrai Dieu et qui connoisse le culte d'amour.

4. — Mais cet amour est plutôt figuré, que pratiqué réellement chez ce peuple : il y est plutôt promis pour l'avenir, que répandu actuellement dans les cœurs. J'aperçois dans cette nation un certain nombre de justes qui sont pleins de ce culte d'amour; mais le plus grand nombre n'est occupé que des cérémonies, des sacrifices d'animaux, et d'un culte extérieur, pour obtenir de Dieu la paix, la santé, la liberté, la rosée du ciel et la graisse de la terre. Tous attendent un Messie qui leur est promis, et qui est figuré dans tous leurs mystères : mais les uns, en petit nombre, l'attendent comme celui qui doit purifier les mœurs, renouveler le fond de l'homme, guérir les plaies du péché, répandre la connoissance et l'amour de Dieu, et renouveler la face de la terre ; les autres, qui font la multitude, n'attendent qu'un Messie grossier, conquérant, heureux et invincible, qui flattera leur orgueil, dont le règne s'étendra sur toutes les nations, et qui comblera les Juifs de prospérités temporelles.

Les uns et les autres conviennent que leur religion n'est encore qu'une figure de ce qu'elle doit être sous le règne de ce Messie : tous reconnoissent que, suivant les Ecritures qu'ils nomment *divines*, ce Messie doit attirer au culte du vrai Dieu toutes les nations idolâtres. Indépendamment de toutes les subtilités de leurs rabbins sur l'interprétation de ce texte, il est évident, et par ce texte même, et par l'explication qu'ils lui donnent tous, que le Messie doit établir partout le vrai culte d'amour, et abolir l'idolâtrie.

CHAPITRE VI.

De la Religion chrétienne *.

1. Jésus-Christ réunit dans sa personne tous les caractères du *Messie* attendu par les Juifs. — 2. Supériorité de la *religion chrétienne* sur la *religion* juive. — 3. Le caractère du véritable culte, n'est pas de craindre Dieu, mais de l'aimer par-dessus toutes choses.

1. — Je n'ai garde d'entrer dans toutes les subtilités mystérieuses de ces rabbins ; il me suffit de voir en gros deux choses, qui sont, pour ainsi dire, palpables : l'une est que tous les temps marqués par les Juifs pour l'avénement du Messie sont passés; qu'ils ne veulent plus que l'on compte les temps; qu'ils ne savent plus à quoi s'en tenir, comme des gens qui ont perdu leur route; que dans une si longue dispersion toutes leurs Tribus sont confondues; qu'ils n'ont plus même de marques auxquelles ils pussent reconnoître leur Messie, s'il venoit maintenant; qu'ils portent depuis plus de seize cents ans toutes les marques de la malédiction prédite dans leurs livres, et qui doit demeurer sur eux jusqu'à la fin, pour avoir méconnu l'envoyé de Dieu.

L'autre chose que je remarque, est que Jésus-Christ porte le signe du vrai Messie : il a attiré à lui les Gentils selon les promesses. De tant de peuples barbares et idolâtres, il n'en a fait qu'un seul peuple, qui a brisé les idoles, qui adore le vrai Dieu créateur, qui lui rend le vrai culte d'amour, et qui est uni dans ce culte depuis un bout du monde jusqu'à l'autre. L'Europe entière est pleine de chrétiens : il n'y a guère de royaumes en Asie, jusqu'au-delà des Indes, où l'on n'en trouve de répandus. Ils ont pénétré bien loin au-delà de tous les pays qui composoient tout le monde connu du temps des anciens Juifs, des Grecs et des Romains : ils sont dans tous les pays de l'Afrique dont l'entrée est libre; tous les vastes pays de l'A-

* Ce titre est marqué un peu plus bas (n° 3) dans toutes les éditions précédentes; mais il semble plus naturellement placé en cet endroit. Nous nous sommes d'autant plus facilement permis cette légère correction, que cette Lettre n'a pas été publiée par Fénelon lui-même, mais après sa mort, par le marquis, son petit-neveu. (*Note de l'Editeur.*)

mérique, qui est le nouveau monde, sont gouvernés par eux. Ainsi depuis le lieu où le soleil se lève, jusqu'à celui où il se couche, dans les deux hémisphères, on offre à Dieu pour victime sans tache Jésus destiné à effacer les péchés de la terre. Tous s'unissent à lui, pour ne faire avec lui qu'une seule victime d'amour; et tous ceux qui pèchent, frappent leur poitrine pour obtenir par lui la miséricorde dont ils ont besoin.

2. — Laissons là toutes les disputes sur le détail, puisque le gros nous suffit pour décider de tout. Ce qui est manifeste sans discussion, c'est qu'il n'y a sur la terre que ces deux peuples, savoir, le juif et le chrétien, qui me montre ce culte d'amour que je cherche partout pour l'embrasser : il faut que je me fixe à le pratiquer chez l'un de ces deux peuples. Or, entre ces deux peuples, je ne puis faire aucune sérieuse comparaison. Quoique l'un et l'autre aient les imperfections inséparables de l'humanité, le peuple Chrétien a des traits de perfection qui sont infiniment au-dessus de tout ce qu'il y a de meilleur dans le peuple Juif. Le peuple Juif m'avertit lui-même par sa loi, par ses cérémonies, par ses promesses, par toutes les circonstances de son état, qu'il n'a la vraie religion qu'en figure; qu'il n'est lui-même que comme ces moules de plâtre qu'on fait pour une figure de marbre ou de bronze que l'on prépare. Je trouve dans le peuple Chrétien, composé de tous les peuples du monde connu, le peuple héritier des promesses, le peuple enté sur l'ancienne tige de la race d'Abraham : c'est le peuple adopté, qui ne fait qu'un même corps et une succession non interrompue depuis les patriarches jusqu'à nous. Par là je trouve ce que je cherche, c'est-à-dire ce culte d'amour qui doit être aussi ancien que le monde, et pour lequel le monde lui-même a été fait. Je le vois distinctement marqué dans tous les âges : il naît dans le paradis terrestre; il n'est point éteint par le péché d'Adam; une partie de sa postérité le continue; il se renouvelle après le déluge; Abraham le transporte; Moïse le rend plus éclatant par ses cérémonies; les saints de l'ancienne alliance le pratiquent, et en prédisent la perfection : elle est réservée au Messie. Jésus vient nous familiariser avec Dieu, et nous enseigner le désintéressement du vrai culte; il vient nous apprendre, non à vivre dans les délices et dans la gloire mondaine, non à égorger des animaux et à brûler de l'encens à Dieu pour en tirer une félicité terrestre, comme les Juifs se l'imaginent, mais à nous renoncer nous-mêmes pour ne nous aimer plus qu'en lui, pour lui, et de son amour. Malgré l'infirmité des hommes, on en voit un grand nombre que cette religion si pure possède et anime : cet amour du vrai Dieu produit en eux toutes les vertus opposées à l'amour-propre.

Voilà sans doute le culte que je cherche : il n'étoit chez les Juifs qu'en figure; on n'y en trouvoit que la semence, qu'un germe, qu'une ombre. La perfection n'est que dans ce peuple nouveau qui est uni à l'ancien : c'est là que j'aperçois du premier coup d'œil cette adoration en esprit et en vérité; en un mot, cet amour qui est lui seul la loi et les prophètes.

3. — Ce qui me paroît le caractère du vrai culte, n'est pas de craindre Dieu, comme on craint un homme puissant et terrible qui accable quiconque ose lui résister. Les païens offroient de l'encens et des victimes à certaines divinités malfaisantes et terribles, pour les apaiser. Ce n'est point là l'idée que je dois avoir du Dieu créateur : il est infiniment juste et tout-puissant : il mérite sans doute d'être craint; mais il n'est à craindre que pour ceux qui refusent de l'aimer, et de se familiariser avec lui. La meilleure crainte qu'on doive avoir à son égard, est celle de lui déplaire et de ne faire pas sa volonté. Pour la crainte de ses châtimens, elle est utile aux hommes égarés de la bonne voie, parce qu'elle fait le contre-poids de leurs passions, et qu'elle sert à réprimer les vices; mais enfin cette crainte n'est bonne qu'autant qu'elle lève les obstacles, et qu'en les levant elle prépare à l'amour. Il n'y a point d'homme sur la terre qui voulût être craint par ses enfans, sans en être aimé : la crainte seule des punitions n'est point ce qui peut entraîner un cœur libre et généreux. Quand on ne pratique les vertus que par cette seule crainte, sans avoir aucun amour du vrai bien, on ne les pratique que pour éviter la souffrance; et par conséquent, si on pouvoit éviter la punition en se dispensant de pratiquer les vertus, on ne les pratiqueroit point. Non-seulement il n'y a point de père qui veuille être honoré ainsi, ni d'ami que veuille donner le nom d'amis à ceux qui ne tiendroient à lui que par de tels liens; mais encore il n'y a point de maître qui voulût ni récompenser des domestiques, ni s'affectionner pour eux, ni les choisir pour son service, s'il les voyoit attachés à lui par la seule crainte, sans aucun sentiment de bonne volonté : à plus forte raison doit-on croire que le Dieu qui ne nous a faits capables d'intelligence et d'amour que pour être connu et aimé de nous, ne se

contente pas d'une crainte servile, et veut que l'amour, qui vient de lui comme de sa source, retourne à lui comme à sa fin.

Je comprends même qu'il ne suffit pas d'aimer ce Dieu comme nous aimons toutes les choses qui nous sont commodes et utiles; il ne s'agit pas de le mettre à notre usage, et de le rapporter à nous; il faut au contraire nous rapporter entièrement à lui seul, ne voulant notre propre bien que par le seul motif de sa gloire, et de la conformité à sa volonté et à son ordre.

LETTRE II.

AU DUC D'ORLÉANS.

SUR LE CULTE DE DIEU, L'IMMORTALITÉ DE L'AME, ET LE LIBRE ARBITRE.

(1713.)

L'écrit que vous m'avez fait l'honneur de m'envoyer, Monseigneur, comprend trois questions.

1° L'être infiniment parfait peut-il exiger quelque culte des êtres qui lui sont infiniment inférieurs et disproportionnés?

2° Peut-on démontrer que l'ame de l'homme est immortelle?

3° L'être infiniment parfait peut-il avoir donné à l'homme le libre arbitre, qui est la liberté de renverser l'ordre?

CHAPITRE PREMIER.

L'Etre infiniment parfait exige un culte de toutes les créatures intelligentes.

1. Dieu a tout fait pour lui-même. — 2. Dieu veut que ses créatures intelligentes emploient leur intelligence à le connoître, et leur volonté à l'aimer. — 3. C'est dans cet amour que consiste proprement le culte divin.— 4. Ce culte ne doit pas être seulement *intérieur*, mais encore *extérieur*. — 5. Il doit être *public*. — 6. L'usage des cérémonies se trouve chez tous les peuples du monde.—7. Supériorité manifeste du culte *extérieur* et *public*, sur le culte purement *intérieur*. — 8. Ce culte, quoique imparfait, n'est pas indigne de Dieu. — 9. Ce culte est la fin essentielle de notre création. — 10. Ceux qui attaquent ces principes, sous pretexte d'élever Dieu, le rabaissent et le dégradent.

La vérité de l'existence de l'être infiniment parfait est un principe si lumineux et si fécond, qu'il n'y a qu'à le consulter sans prévention, et qu'à le suivre de bonne foi, pour trouver ce qu'on cherche de cet être nécessaire. Voici les vérités qu'il me semble qu'on en doit tirer.

1. — Nous ne pouvons pas douter que cet être si parfait ne s'aime, puisqu'étant juste, il doit un amour infini à son infinie perfection. J'en conclus que si cet être faisoit quelque ouvrage hors de lui, sans le faire pour l'amour de lui-même, il agiroit moins parfaitement que les êtres imparfaits qui agissent pour l'amour de lui. L'on voit des hommes, qui sont ces êtres imparfaits, se proposer l'être parfait pour la fin de leurs ouvrages. Si donc l'être parfait se refusoit injustement ce rapport de ces actions à lui-même, qui se trouve dans les actions des êtres imparfaits, il agiroit moins parfaitement que les hommes pieux. C'est ce qui est visiblement impossible. Il faut donc conclure, avec l'Ecriture, que *Dieu a fait toutes choses pour* l'amour de *lui-même*[1]. D'un côté, il est infiniment parfait en soi; de l'autre, il est infiniment juste, puisque la justice entre dans la perfection infinie. Il se doit donc à lui-même tout ce qu'il fait, et il ne lui est permis de rien relâcher de ses droits. Telle est sa grandeur, qu'il ne peut agir que pour lui seul. Il se nomme lui-même le *Dieu jaloux*[2]. La jalousie, qui est déplacée et ridicule dans l'homme, est la justice suprême en Dieu. Il dit, comme il le doit : *Je ne donnerai point ma gloire à un autre*[3]. Il se doit tout, il se rend tout. Tout vient de lui, il faut que tout retourne à lui; autrement l'ordre seroit violé. L'auteur de l'écrit reconnoît que l'être infiniment parfait a tiré du néant les hommes; il doit reconnoître que cet être les a créés pour lui. S'il agissoit sans aucune fin, il agiroit d'une façon aveugle, insensée, où sa sagesse n'auroit aucune part. S'il agissoit pour une fin moins haute que lui, il rabaisseroit son action au-dessous de celle de tout homme vertueux qui agit pour l'Etre suprême. Ce seroit le comble de l'absurdité. Concluons donc, sans craindre de nous tromper, que Dieu fait tout pour lui-même.

2. — Cet être suprême, que nous nommons Dieu, ne peut avoir créé les êtres intelligens pour lui, qu'en voulant que ces êtres emploient leur intelligence à le connoître et à l'admirer, et leur volonté à l'aimer et à lui obéir. L'ordre ou la justice demande que notre intelligence

[1] *Prov.* XVI. 4. — [2] *Exod.* XX. 5. XXXIV. 14. — [3] *Isai.* XLVIII. 11.

soit réglée, et que notre amour soit juste. Il faut donc que Dieu, ordre et justice suprême, veuille que nous estimions sa perfection infinie plus que notre finie perfection, et que nous aimions cette bonté infinie plus que la bonté finie qu'il met en nous. Voilà le véritable et pur amour de la justice. Nous ne sommes que des biens bornés, participés et dépendans; au lieu que le premier être est le bien unique, source de tous les autres, le bien sans bornes, le bien indépendant. Notre amour pour ce bien doit être aussi en nous un amour unique, source de tout autre amour, un amour sans bornes, un amour indépendant de tout autre amour. Au contraire, l'amour de nous-mêmes doit être un amour dérivé de cet amour primitif, un amour ruisseau de cette source, un amour dépendant, un amour borné, et proportionné à la petite parcelle de bien qui nous est échue en partage. Dieu est le tout, et nous ne sommes qu'un rien revêtu par emprunt d'une très-petite parcelle de l'être. Nous sommes, non à nous, mais à celui qui nous a faits, et qui nous a donné tout jusqu'au *moi :* ce *moi* qui nous est si cher, et qui est d'ordinaire notre unique Dieu, n'est, pour ainsi dire, qu'un petit morceau qui veut être le tout. Il rapporte tout à soi, et en ce point il imite Dieu, et s'érige en fausse divinité. Il faut renverser l'idole. Il faut rabaisser le *moi*, pour le réduire à sa petite place. Il ne doit occuper qu'un petit coin de l'univers, à proportion du peu de perfection et d'être qu'il possède.

Il viendra en son rang pour être estimé et aimé selon son vrai mérite. Voilà l'amour de la justice, voilà l'ordre. Il faut que Dieu soit mis en la place que le *moi* n'avoit point de honte d'usurper. Voilà ce que Dieu se doit à lui-même, voilà ce qu'il est juste qu'il exige de sa créature capable de connoître et d'aimer. Il faut qu'en la créant, il se propose, pour fin de son ouvrage, de se faire connoître comme vérité infinie, et de se faire aimer comme bonté universelle; en sorte qu'on connoisse en lui toute participation de sa vérité, et qu'on aime en lui toute participation de sa bonté sans bornes. Dès qu'on aura posé ce fondement, tout l'édifice s'élèvera comme de lui-même. Dès que vous supposerez que Dieu seul doit avoir d'abord tout notre amour, et qu'ensuite cet amour ne se répand sur le *moi* que comme sur les autres biens bornés, à proportion de ses bornes, la religion se trouvera toute développée dans notre cœur. Il n'y a qu'à laisser l'homme à son propre cœur, s'il est vrai qu'il ne s'aime que de l'amour de Dieu, et que l'amour-propre n'est plus écouté.

3. — En ce cas il ne reste plus aucune question sur le culte divin. Il n'y a point d'autre culte que l'amour, dit saint Augustin [1]; *nec colitur nisi amando.* C'est le règne de Dieu au dedans de nous; c'est l'adoration en esprit et en vérité; c'est l'unique fin pour laquelle Dieu nous a faits. Il ne nous a donné de l'amour qu'afin que nous l'aimions. Il faut rétablir l'ordre, en renversant le désordre qui a prévalu. Il faut mettre Dieu, qui est le tout, en la place que le *moi* occupoit, comme s'il eût été le tout, le centre et la source universelle. Il faut réduire ce *moi* dans son petit coin, comme une foible parcelle du bien emprunté. En même temps il faut rendre à Dieu la place du tout, et avoir honte de l'avoir laissé si long-temps comme un être particulier, avec lequel on veut faire des conditions presque d'égal à égal, pour s'unir à lui, ou pour ne s'y unir pas; pour y chercher son avantage, ou pour se tourner de quelque autre côté. En un mot, il faut mettre Dieu en la place suprême que le *moi* usurpoit sans pudeur, et laisser au *moi* cette petite place où l'on avoit rabaissé et rétréci Dieu. Faites que les hommes pensent de la sorte, tous les doutes sont dissipés, toutes les révoltes du cœur humain sont apaisées, tous les prétextes d'impiété et d'irréligion s'évanouissent. Je ne raisonne point, je ne demande rien à l'homme, je l'abandonne à son amour; qu'il aime de tout son cœur ce qui est infiniment aimable, et qu'il fasse ce qu'il lui plaira; ce qui lui plaira ne pourra être que la plus pure religion. Voilà le culte parfait : *nec colitur nisi amando.* Il ne fera qu'aimer et obéir. *La nation des justes,* dit l'Ecriture [2], *n'est qu'obéissance et amour.*

4. — Cet amour, dira-t-on, est un culte intérieur. Mais le culte extérieur où le trouvera-t-on? Pourquoi supposer que Dieu le demande? Mais ne voit-on pas que le culte extérieur suit nécessairement le culte intérieur de l'amour? Donnez-moi une société d'hommes qui se regardent comme n'étant tous ensemble sur la terre qu'une seule famille dont le père est au ciel; donnez-moi des hommes qui ne vivent que du seul amour de ce Père céleste, qui n'aiment ni le prochain ni eux-mêmes que pour l'amour de lui, et qui ne soient qu'un cœur et une ame : dans cette divine société, n'est-il pas vrai que la bouche parlera sans cesse de l'abondance du cœur. Ils admireront le Très-haut, ils

[1] *Ep.* CXL, *ad Honorat.* cap. XVIII, n. 45. — [2] *Eccli.* III, 1.

aimeront le Très-bon : ils chanteront ses louanges, ils le béniront pour tous ses bienfaits. Ils ne se borneront pas à l'aimer, ils l'annonceront à tous les peuples de l'univers; ils voudront redresser leurs frères, dès qu'ils les verront tentés, par l'orgueil ou par les passions grossières, d'abandonner le Bien-aimé. Ils gémiront de voir le moindre refroidissement de l'amour. Ils passeront au-delà des mers, jusqu'au bout de la terre, pour faire connoître et aimer le Père commun aux peuples égarés qui ont oublié sa grandeur. Qu'appelez-vous un culte extérieur, si celui-là n'en est pas un? Dieu seroit alors *toutes choses en tous*[1]; il seroit le roi, le père, l'ami universel : il seroit la loi vivante des cœurs. On ne parleroit que de lui et pour lui; il seroit consulté, cru et obéi. Hélas! si un roi mortel ou un vil père de famille s'attire par sa sagesse l'estime et la confiance de tous ses enfans, on ne voit à toute heure que les honneurs qui lui sont rendus; il ne faut point demander où est son culte, ni si on lui en doit un. Tout ce qu'on fait pour l'honorer, pour lui obéir, et pour reconnoître ses grâces, est un culte continuel qui saute aux yeux. Que seroit-ce donc, si les hommes étoient possédés de l'amour de Dieu? Leur société seroit un culte continuel, comme celui qu'on nous dépeint des bienheureux dans le ciel.

5. — Il faudroit, dira-t-on, prouver qu'outre l'amour, et les vertus qui en sont inséparables, l'homme doit à Dieu des cérémonies réglées et publiques; mais ces cérémonies ne sont point l'essentiel de la religion, qui consiste dans l'amour et dans les vertus. Ces cérémonies sont instituées, non comme étant l'effet essentiel de la religion, mais seulement pour être les signes qui servent à la montrer, à la nourrir en soi-même, et à la communiquer aux autres. Ces cérémonies sont à l'égard de Dieu, ce que les marques de respect sont pour un père, que ses enfans saluent, embrassent, et servent avec empressement; ou pour un roi qu'on harangue, qu'on met sur un trône, qu'on environne d'une certaine pompe, pour frapper l'imagination des peuples, et devant qui on se prosterne. N'est-il pas évident que les hommes attachés aux sens, et dont la raison est foible, ont encore plus de besoin d'un spectacle pour imprimer en eux le respect d'une majesté invisible et contraire à toutes leurs passions, que pour leur faire respecter une majesté visible qui éblouit leurs foibles yeux, et qui flatte leurs passions grossières? On sent la nécessité du spectacle d'une cour pour un roi, et on ne veut pas reconnoître la nécessité infiniment plus grande d'une pompe pour le culte divin. C'est ne connoître pas le besoin des hommes, et s'arrêter à l'accessoire après avoir admis le principal.

6. — Aussi voyons-nous que tous les peuples qui ont adoré quelque divinité, ont fixé leur culte à quelques démonstrations extérieures, qu'on nomme des cérémonies. Dès que l'intérieur y est, il faut que l'extérieur l'exprime, et le communique dans toute la société. Le genre humain jusqu'à Moïse faisoit des offrandes et des sacrifices. Moïse en a institué dans l'église judaïque. La chrétienne en a reçu de Jésus-Christ. Qu'on tue des animaux, qu'on brûle de l'encens, ou qu'on offre les fruits de la terre, qu'importe, pourvu que les hommes aient des signes par lesquels ils marquent leur amour pour Dieu? Tous les biens de la nature sont ses dons. On lui rend ce qu'on en a reçu, pour confesser qu'on le tient de lui. Par ces signes on se rappelle la majesté de Dieu et ses bienfaits; on s'excite mutuellement à le prier, à le louer, à espérer en lui; on cherche une certaine uniformité de signes, qui représente l'union des cœurs, et qui empêche le désordre dans le culte commun. Quand Dieu n'a point réglé ces cérémonies par des lois écrites, les hommes ont suivi la tradition dès l'origine du genre humain. Quand Dieu a réglé ces cérémonies par des lois écrites, les hommes ont dû les observer inviolablement. Les Protestans mêmes, qui ont tant critiqué nos cérémonies, n'ont pu s'empêcher d'en retenir beaucoup; tant il est vrai que les hommes en ont besoin. Il faut des cérémonies, non qui amusent, et où l'on prenne le change, mais qui aident à nous recueillir, et à rappeler le souvenir des grâces de Dieu. Voilà le vrai culte de Dieu. Quiconque le concevroit autrement, le connoîtroit fort mal.

7. — On n'a qu'à comparer maintenant ces deux divers plans. Dans l'un, chacun reconnoissant le vrai Dieu, l'honoreroit intérieurement à sa mode, sans en donner aucun signe au reste des hommes : dans l'autre, on a un culte commun, par lequel chacun se recueille, nourrit son amour, édifie ses frères, annonce Dieu aux hommes qui l'ignorent ou qui l'oublient. Que ce spectacle est aimable et touchant! N'est-il pas clair que le second plan est mille fois plus digne de l'être infiniment parfait, et plus accommodé au besoin des hommes, que le premier? Quiconque sera bien résolu à préférer Dieu à soi, et à porter le joug du

[1] *I Cor.* xv, 28.

Seigneur, n'hésitera jamais entre ces deux plans.

8. — On objecte que Dieu est infiniment au-dessus de l'homme, qu'il n'y a aucune proportion entre eux, que Dieu n'a pas besoin de notre culte; qu'enfin ce culte d'une volonté bornée est indigne de l'être infini en perfection. Il est vrai que Dieu n'a aucun besoin de notre culte, sans lequel il est heureux, parfait, et se suffisant à lui-même : mais il peut vouloir ce culte, lequel, quoique imparfait, n'est pas indigne de lui; et ce ne peut être que pour ce culte qu'il nous a créés. Quand il s'agit de savoir ce qui convient, ou ce qui ne convient pas à l'être infini, il ne faut pas le vouloir pénétrer par notre foible et courte raison. Le fini ne sauroit comprendre l'infini. C'est de l'infini même qu'il faut apprendre ce qu'il peut vouloir, ou ne vouloir pas. Or le fait évident décide : d'un côté nous ne pouvons pas douter que l'être infini ne nous ait créés : de l'autre, nous voyons clairement qu'il ne peut point avoir eu, en nous créant, une fin plus noble et plus haute que celle de se faire connoître et aimer par nous. Il est inutile de dire que cette connoissance et cet amour borné sont une fin disproportionnée à la perfection infinie de Dieu. Quelque imparfaite que soit cette fin, elle est néanmoins sans doute la plus parfaite que Dieu ait pu se proposer en nous créant. Pour lever toute la difficulté, il faut distinguer ce que la créature peut faire, d'avec la complaisance que Dieu en tire. L'action de la créature qui connoît et qui aime Dieu, est toujours nécessairement imparfaite, comme la créature même qui la produit; elle est toujours infiniment au-dessous de Dieu. Mais cette action de connoître et d'aimer Dieu, est la plus noble et la plus parfaite opération que Dieu puisse tirer de sa créature, et qu'il puisse se proposer comme la fin de son ouvrage. Si Dieu ne pouvoit tirer du néant aucune créature, qu'à condition d'en tirer quelque opération aussi parfaite que la Divinité, il ne pourroit jamais tirer du néant aucune créature, car il n'y en a aucune qui puisse produire aucune opération aussi parfaite que Dieu.

Le fait est néanmoins indubitable; savoir que Dieu a tiré du néant des créatures : il faut donc évidemment qu'il se soit borné à tirer de ses créatures l'opération la plus noble et la plus parfaite que leur nature bornée et imparfaite peut produire. Or cette opération, la plus parfaite du genre humain, est la connoissance et l'amour de Dieu. Ce que Dieu tire de l'homme ne peut être qu'imparfait comme l'homme même, mais Dieu en tire ce que l'homme peut produire de plus parfait; et il suffit, pour l'accomplissement de l'ordre, que Dieu tire de sa créature ce qu'il en peut tirer de meilleur dans les bornes où il la fixe. Alors il est content de son ouvrage. Sa puissance a fait ce que sa sagesse demande. Il se complaît dans sa créature, et c'est cette complaisance qui est sa véritable fin. Or cette complaisance n'est pas distinguée de lui; ainsi à proprement parler, il est lui-même sa fin. L'action finie de la créature n'est que le sujet de sa complaisance; c'est sa sagesse en laquelle il se complaît; et cette complaisance est infiniment parfaite comme lui, puisqu'elle est infiniment juste et sage.

9. — Nous ne saurions douter que les hommes ne connoissent Dieu, et que plusieurs d'entre eux ne l'aiment, ou du moins ne désirent de l'aimer. Il est donc plus clair que le jour que Dieu a voulu se faire connoître et se faire aimer : car si Dieu n'avoit pas voulu nous communiquer sa connoissance et son amour, nous ne pourrions jamais ni le connoître ni l'aimer. Je demande pourquoi est-ce que Dieu nous a donné cette capacité de le connoître et de l'aimer? Il est manifeste que c'est le plus précieux de tous ses dons. Nous l'a-t-il accordé d'une manière aveugle, et sans raison, par pur hasard, sans vouloir que nous en fissions aucun usage? Il nous a donné des yeux corporels pour voir la lumière du jour. Croirons-nous qu'il nous a donné les yeux de l'esprit, qui sont capables de connoître son éternelle vérité, sans vouloir qu'elle soit connue de nous. J'avoue que nous ne pouvons ni connoître, ni aimer infiniment l'infinie perfection. Notre plus haute connoissance demeurera toujours imparfaite, en comparaison de l'être infiniment parfait. En un mot, quoique nous connoissions Dieu, nous ne pouvons jamais le comprendre; mais nous le connoissons tellement, que nous disons tout ce qu'il n'est point, et que nous lui attribuons les perfections qui lui conviennent, sans aucune crainte de nous tromper. Il n'y a aucun autre être dans la nature, que nous confondions avec Dieu; et nous savons le représenter avec son caractère d'infini, qui est unique et incommunicable. Il faut que nous le connoissions bien distinctement, puisque la clarté de son idée nous force à le préférer à nous-mêmes. Une idée qui va jusqu'à détrôner le *moi*, doit être bien puissante sur l'homme aveuglé et idolâtre de lui-même. Jamais idée ne fut si combattue, jamais idée ne fut si victorieuse. Jugeons de sa force par l'aveu qu'elle arrache de nous contre nous-mêmes.

Rien n'est si étonnant que l'idée de Dieu, que je porte au fond de moi-même: c'est l'infini contenu dans le fini. Ce que j'ai au dedans de moi me surpasse sans mesure. Je ne comprends pas comment je puis l'avoir dans mon esprit; je l'y ai néanmoins. Il est inutile d'examiner comment je puis l'avoir, puisque je l'ai. Le fait est clair et décisif. Cette idée ineffaçable et incompréhensible de l'être divin, est ce qui me fait ressembler à lui, malgré mon imperfection et ma bassesse. Comme il se connoît et s'aime infiniment, je le connois et l'aime selon ma mesure. Je ne puis connoître l'infini que par une connoissance finie; et je ne puis l'aimer que d'un amour fini comme moi; mais je le connois néanmoins comme étant infini, et je l'aime du plus grand amour dont il m'a rendu capable. Je voudrois ne pouvoir mettre aucune borne à mon amour pour une perfection qui n'est point bornée. Il est vrai, encore une fois, que cette connoissance et cet amour n'ont point une perfection égale à leur objet; mais l'homme, qui connoît et qui aime Dieu selon toute sa mesure de connoissance et d'amour, est incomparablement plus digne de cet être parfait, que l'homme qui seroit comme sans Dieu en ce monde, ne songeant ni à le connoître ni à l'aimer. Voilà deux divers plans de l'ouvrage de Dieu. L'un est aussi digne de sa sagesse et de sa bonté, qu'on le peut concevoir. L'autre n'en est nullement digne, et n'a aucune fin raisonnable : il est facile de conclure quel est celui que Dieu a suivi.

10. — L'homme en se rabaissant, ne cherche que l'indépendance; c'est une humilité trompeuse et hypocrite. On veut s'exagérer à soi-même sa bassesse, son néant, et la disproportion infinie qui est entre Dieu et soi, pour secouer le joug de Dieu, et pour devenir une espèce de petite divinité à sa mode, en contentant toutes ses passions déréglées, et se faisant le centre de tout ce qui est autour de soi. On est ravi de mettre Dieu dans une supériorité et une disproportion infinie, où il ne daigne, ni nous observer, ni nous rapporter à sa gloire, ni s'intéresser à nous, ni nous redresser, ni nous perfectionner, ni nous récompenser, ni nous punir. Mais ne voit-on pas que la distance infinie qui est entre Dieu et nous ne l'empêche point d'être sans cesse tout auprès et au dedans de nous, et que c'est même cette perfection, infiniment supérieure à la nôtre, qui le met en état de faire toutes choses en nous, et d'être plus près de nous que nous-mêmes. Comment veut-on que celui qui fait que nos yeux voient, que nos oreilles entendent, que notre esprit connoît, et que notre volonté aime, ne soit pas attentif à tout ce qu'il opère au dedans de nous? Comment peut-il ne s'intéresser pas à ce qu'il prend soin d'y faire à tout moment? Cette attention ne coûte rien à une intelligence et à une bonté infinie. En elle tout est action, et tout est repos. Nous voudrions imaginer un Dieu si éloigné de nous, si hautain et si indifférent dans sa hauteur, qu'il ne daigne pas veiller sur les hommes, et que chacun, sans être gêné par ses regards, puisse vivre sans règle, au gré de son orgueil et de ses passions. En faisant semblant d'élever Dieu de la sorte, on le dégrade : car on en fait un Dieu indolent sur le bien et sur le mal, sur le vice et sur la vertu de ses créatures, sur l'ordre et sur le désordre du monde qu'il a formé. En faisant semblant de s'abaisser soi-même, on s'érige en divinité, on renverse toute subordination, on se donne toute licence, on se promet toute impunité, on veut se mettre au-dessus de sa raison même.

Encore une fois, comparez ces deux plans, dont l'un nous présente un Dieu sage, bon, vigilant, qui arrange, qui corrige, qui récompense, qui veut être connu, aimé, obéi; et dont l'autre nous présente un Dieu insensible à notre conduite; qui n'est touché ni de la vertu, ni du vice, ni de la raison suivie, ni de la raison violée par ses créatures; qui abandonne l'homme au gré de son orgueil insensé, et de tous ses désirs brutaux; qui le néglige après l'avoir fait, et qui ne se soucie d'en être ni connu ni aimé, quoiqu'il lui ait donné de quoi le connoître et de quoi l'aimer: comparez ces deux plans; et je vous défie de ne préférer pas le premier au second.

CHAPITRE II.

L'ame de l'homme est immortelle.

1. Dieu peut, s'il le veut, anéantir notre ame. — 2. La désunion de l'ame et du corps n'entraine pas nécessairement leur destruction. — 3. Loin d'être anéantie par cette désunion, l'ame en devient plus libre dans ses opérations. — 4. Cette désunion, qui n'anéantit pas le corps, peut encore moins anéantir l'ame. — 5. — On suppose sans aucune preuve, que l'ame a été créée pour le seul temps où elle seroit unie au corps. — 6. Rien ne prouve que Dieu ait la volonté d'anéantir l'ame, une fois séparée du corps. — 7. Le contraire est prouvé par les livres saints. — 8. Accord de la *foi* et de la *raison*, sur l'immortalité de l'ame.

Cette question ne sera point difficile à éclaircir, dès qu'on voudra la réduire à ses bornes, et la séparer de ce qui va plus loin.

1. — Il est vrai que l'ame de l'homme n'est

point un être constant par soi-même, et qui ait une existence nécessaire : il n'y a qu'un être qui ait l'existence par soi, qui ne puisse jamais la perdre, et qui la donne, comme il lui plaît, à tous les autres. Dieu n'auroit besoin d'aucune action pour anéantir l'ame de l'homme. Il n'auroit qu'à laisser cesser un moment l'action par laquelle il continue sa création en chaque moment, pour la replonger dans l'abîme du néant d'où il l'a tirée : comme un homme n'a besoin que de lâcher la main pour laisser tomber une pierre qu'il tient en l'air : elle tombe d'abord par son propre poids. La question qu'on peut faire raisonnablement ne consiste donc nullement à savoir si l'ame de l'homme peut être anéantie, en cas que Dieu le veuille; il est manifeste qu'elle peut l'être, et il ne s'agit que de la volonté de Dieu à cet égard.

2. — Il s'agit de savoir si l'ame a en soi des causes naturelles de destruction, qui fassent finir son existence après un certain temps; et si on peut démontrer philosophiquement que l'ame n'a point en soi de telles causes. En voici la peuve négative. Dès qu'on a supposé la distinction très-réelle du corps et de l'ame, on est tout étonné de leur union; et ce n'est que par la seule puissance de Dieu qu'on peut concevoir comment il a pu unir et faire opérer de concert ces deux natures si dissemblables. Les corps ne pensent point; les ames ne sont ni divisibles, ni étendues, ni figurées, ni revêtues des propriétés corporelles. Demandez à toute personne sensée si la pensée qui est en elle est ronde ou carrée, blanche ou jaune, chaude ou froide, divisible en six ou en douze morceaux ; cette personne, au lieu de vous répondre sérieusement, se mettra à rire. Demandez-lui si les atomes dont son corps est composé sont sages ou fous, s'ils se connoissent, s'ils sont vertueux, s'ils ont de l'amitié les uns pour les autres, si les atomes ronds ont plus d'esprit et de vertus que les atomes carrés : cette personne rira encore, et ne pourra pas croire que vous lui parliez sérieusement. Allez plus loin : supposez des atomes de la figure qu'il lui plaira; dites-lui qu'elle les subtilise tant qu'elle voudra, et demandez-lui s'il viendra enfin un moment où les atomes, après avoir été sans aucune connoissance, commenceront tout-à-coup à se connoître, à connoître tout ce qui les environne, et à dire en eux-mêmes : Je crois ceci, mais je ne crois pas cela; j'aime un tel objet, et je hais l'autre : cette personne trouvera que vous lui faites des questions puériles; elle en rira, comme des métamorphoses, ou des contes les plus extravagans. Le ridicule de ces questions montre parfaitement qu'il n'entre aucune des propriétés du corps dans l'idée que nous avons d'un esprit, et qu'il n'entre aucune des propriétés de l'esprit ou être pensant dans l'idée que nous avons du corps ou être étendu. La distinction réelle et l'entière dissemblance de nature de ces deux êtres étant ainsi établies, on ne doit nullement s'étonner que leur union, qui ne consiste que dans une espèce de concert ou de rapport mutuel entre les pensées de l'un et les mouvemens de l'autre, puisse cesser sans qu'aucun de ces deux êtres cesse d'exister : il faut au contraire s'étonner comment deux êtres de nature si dissemblable peuvent demeurer quelque temps dans ce concert d'opérations. A quel propos concluroit-on donc que l'un de ces deux êtres seroit anéanti, dès que leur union, qui leur est si peu naturelle, viendroit à cesser? Représentons-nous deux corps qui sont absolument de même nature; séparez-les, vous ne détruisez ni l'un ni l'autre. Bien plus, l'existence de l'un ne peut jamais prouver l'existence de l'autre; et l'anéantissement de l'autre ne peut jamais prouver l'anéantissement du premier. Quoiqu'on les suppose semblables en tout, leur distinction réelle suffit pour démontrer qu'ils ne sont jamais l'un à l'autre une cause d'existence ou d'anéantissement : par la raison que l'un n'est pas l'autre, il peut exister ou être anéanti sans cet autre corps. Leur distinction fait leur indépendance mutuelle. Que si l'on doit raisonner ainsi de deux corps qu'on sépare, et qui sont entièrement de même nature, à combien plus forte raison doit-on raisonner de même d'un esprit et d'un corps dont l'union n'a rien de naturel; tant leurs natures sont dissemblables en tout? D'un côté la cessation d'une union si accidentelle à ces deux natures ne peut être ni à l'une ni à l'autre une cause d'anéantissement; de l'autre, l'anéantissement même de l'un de ces deux êtres ne seroit en aucune façon une raison ou cause d'anéantissement pour l'autre. Un être qui n'est nullement la cause de l'existence de l'autre, ne peut pas être la cause de son anéantissement. Il est donc clair comme le jour, que la désunion du corps et de l'ame ne peut opérer l'anéantissement ni de l'ame ni du corps, et que l'anéantissement même du corps n'opéreroit rien pour faire cesser l'existence de l'ame.

3. — L'union du corps et de l'ame ne consistant que dans un concert ou rapport mutuel entre les pensées de l'une et les mouvemens de l'autre, il est facile de voir ce que la cessation de ce concert doit opérer. Ce concert n'est point

naturel à ces deux êtres si dissemblables, et si indépendans l'un de l'autre. Il n'y a même que Dieu qui ait pu, par une volonté purement arbitraire et toute-puissante, assujettir deux êtres, si divers en nature et en opérations, à ce concert pour opérer ensemble. Faites cesser la volonté purement arbitraire et toute-puissante de Dieu; ce concert, pour ainsi dire, si forcé, cesse aussitôt, comme une pierre tombe par son propre poids dès qu'une main ne la tient plus en l'air: chacune de ces deux parties rentre dans son indépendance naturelle d'opération à l'égard de l'autre. Il doit arriver de là, que l'ame, loin d'être anéantie par cette désunion qui ne fait que la remettre dans son état naturel, est alors libre de penser indépendamment de tous les mouvemens du corps; de même que je suis libre de marcher tout seul, comme il me plaît, dès qu'on m'a détaché d'un autre homme avec lequel une puissance supérieure me tenoit enchaîné. La fin de cette union n'est qu'un dégagement et qu'une liberté; comme l'union n'étoit qu'une gêne et qu'un pur assujettissement: alors l'ame doit penser indépendamment de tous les mouvemens du corps, comme on suppose, dans la religion chrétienne, que les anges, qui n'ont jamais été unis à des corps, pensent dans le ciel. Pourquoi donc craindroit-on l'anéantissement de l'ame dans cette désunion, qui ne peut opérer que l'entière liberté de ses pensées?

4. — De son côté le corps n'est point anéanti. Il n'y a pas le moindre atome qui périsse. Il n'arrive, dans ce qu'on appelle *la mort*, qu'un simple dérangement d'organes; les corpuscules les plus subtils s'exhalent; la machine se dissout et se déconcerte: mais en quelque endroit que la corruption ou le hasard en écarte les débris, aucune parcelle ne cesse jamais d'exister; et tous les philosophes sont d'accord pour supposer qu'il n'arrive jamais dans l'univers l'anéantissement du plus vil et du plus imperceptible atome. A quel propos craindroit-on l'anéantissement de cette autre substance très-noble et très-pensante que nous appelons *l'ame?* Comment pourroit-on s'imaginer que le corps, qui ne s'anéantit nullement, anéantisse l'ame qui est plus noble que lui, qui lui est étrangère, et qui en est absolument indépendante? La désunion de ces deux êtres ne peut pas plus opérer l'anéantissement de l'un que de l'autre. On suppose sans peine que nul atome du corps n'est anéanti dans le moment de cette désunion des deux parties: pourquoi donc cherche-t-on avec tant d'empressement des prétextes pour croire que l'ame, qui est incomparablement plus parfaite, est anéantie? Il est vrai qu'en tout temps Dieu est tout-puissant pour l'anéantir, s'il le veut; mais il n'y a aucune raison de croire qu'il le veuille faire dans le temps de la désunion du corps, plutôt que dans le temps de l'union. Ce qu'on appelle *la mort* n'étant qu'un simple dérangement des corpuscules qui composent les organes, on ne peut pas dire que ce dérangement arrive dans l'ame comme dans le corps. L'ame, étant un être pensant, n'a aucune des propriétés corporelles: elle n'a ni parties, ni figure, ni situation des parties entre elles, ni mouvement ou changement de situation. Ainsi nul dérangement ne peut lui arriver. L'ame, qui est le moi pensant et voulant, est un être simple, un en soi, et indivisible. Il n'y a jamais dans un même homme deux moi, ni deux moitiés du même moi. Les objets arrivent à l'ame par divers organes, qui font les différentes sensations: mais tous ces divers canaux aboutissent à un centre unique, où tout se réunit. C'est le moi qui est tellement un, que c'est par lui seul que chaque homme a une véritable unité, et n'est pas plusieurs hommes. On ne peut point dire de ce moi qui pense et qui veut, qu'il a diverses parties jointes ensemble, comme le corps est composé de membres liés entre eux. Cette ame n'a ni figure, ni situation, ni mouvement local, ni couleur, ni chaleur, ni dureté, ni aucune autre qualité sensible. On ne la voit point, on ne l'entend point, on ne la touche point; on conçoit seulement qu'elle pense et veut, comme la nature du corps est d'être étendu, divisible et figuré. Dès qu'on suppose la réelle distinction du corps et de l'ame, il faut conclure, sans hésiter, que l'ame n'a ni composition, ni divisibilité, ni figure, ni situation de parties, ni par conséquent arrangement d'organes. Pour le corps, qui a des organes, il peut perdre cet arrangement de parties, changer de figure, et être déconcerté: mais pour l'ame, elle ne sauroit jamais perdre cet arrangement, qu'elle n'a pas, et qui ne convient point à sa nature.

5. — On pourroit dire que l'ame n'étant créée que pour être unie avec le corps, elle est tellement bornée à cette société, que son existence empruntée cesse dès que sa société avec le corps finit. Mais c'est parler sans preuve, et en l'air, que de supposer que l'ame n'est créée qu'avec une existence entièrement bornée au temps de sa société avec le corps. Où prend-on cette pensée bizarre, et de quel droit la suppose-t-on, au lieu de la prouver? Le corps est sans doute moins parfait que l'ame, puisqu'il

est plus parfait de penser que de ne penser pas; nous voyons néanmoins que l'existence du corps n'est point bornée à la durée de sa société avec l'ame : après que la mort a rompu cette société, le corps existe encore jusque dans les moindres parcelles. On voit seulement deux choses. L'une est que le corps se divise et se dérange ; c'est ce qui ne peut arriver à l'ame, qui est simple, indivisible et sans arrangement : l'autre est que le corps ne se meut plus avec dépendance des pensées de l'ame. Ne faut-il pas conclure que tout de même, à plus forte raison, l'ame continue à exister de son côté, et qu'elle commence alors à penser indépendamment des opérations du corps ? L'opération suit l'être, comme tous les philosophes en conviennent. Ces deux natures sont indépendantes l'une de l'autre, tant en nature qu'en opération. Comme le corps n'a pas besoin des pensées de l'ame pour être mu, l'ame n'a aucun besoin des mouvemens du corps pour penser. Ce n'étoit que par accident, que ces deux êtres si dissemblables et si indépendans étoient assujettis à opérer de concert : la fin de leur société passagère les laisse opérer librement chacun selon sa nature, qui n'a aucun rapport à celle de l'autre.

6. — Enfin il ne s'agit que de savoir si Dieu, qui est le maître d'anéantir l'ame de l'homme, ou de continuer sans fin son existence, a voulu cet anéantissement ou cette conservation. Il n'y a nulle apparence de croire qu'il veuille anéantir les ames, lui qui n'anéantit pas le moindre atome dans tout l'univers ; il n'y a nulle apparence qu'il veuille anéantir l'ame dans le moment où il la sépare du corps, puisqu'elle est un être entièrement étranger à ce corps, et indépendant de lui. Cette séparation n'étant que la fin d'un assujettissement à un certain concert d'opérations avec le corps, il est manifeste que cette séparation est la délivrance de l'ame, et non la cause de son anéantissement. Il faut néanmoins avouer que nous devrions croire cet anéantissement si extraordinaire et si difficile à comprendre, supposé que Dieu lui-même nous l'apprît par sa parole. Ce qui dépend de sa volonté arbitraire ne peut nous être découvert que par lui. Ceux qui veulent croire la mortalité de l'ame, contre toute vraisemblance, doivent nous prouver que Dieu a parlé pour nous en assurer. Ce n'est nullement à nous à leur prouver que Dieu ne veut point faire cet anéantissement; il nous suffit de supposer que l'ame de l'homme, qui est le plus parfait des êtres que nous connoissons après Dieu, doit sans doute beaucoup moins perdre son existence que les autres vils êtres qui nous environnent : or l'anéantissement du moindre atome est sans exemple dans tout l'univers depuis la création ; donc il nous suffit de supposer que l'ame de l'homme est, comme le moindre atome, hors de tout danger d'être anéantie. Voilà le préjugé le plus raisonnable, le plus constant, le plus décisif. C'est à nos adversaires à venir nous en déposséder par des preuves claires et décisives. Or ils ne peuvent jamais le prouver que par une déclaration positive de Dieu même. Quand un homme doit très-vraisemblablement avoir pensé en faveur de son ami intime ce qu'il pense en toute occasion en faveur des derniers d'entre les hommes qui lui sont les plus indifférens, chacun est en droit de croire qu'il pense de même pour cet intime ami, à moins qu'il ne déclare le contraire. De plus, sa volonté libre, et purement arbitraire, ne peut être connue que par lui seul. Quand je suis libre de sortir de ma chambre, ou d'y demeurer, il n'y a que moi qui puisse apprendre à mes domestiques la résolution libre que j'ai prise là-dessus pour l'un ou pour l'autre parti. Il est donc manifeste que nos adversaires devroient nous prouver par quelque déclaration de Dieu même, qu'il eût fait contre l'ame de l'homme une exception toute singulière à sa loi générale de n'anéantir aucun être, et de conserver l'existence du moindre atome. Qu'on se taise donc, ou qu'on nous montre une déclaration de Dieu pour cette exception de sa loi générale.

7. — Nous produisons le livre qui porte toutes les marques de divinité, puisque c'est lui qui nous a appris à connoître et à aimer souverainement le vrai Dieu. C'est dans ce livre que Dieu parle si bien en Dieu, quand il dit : *Je suis celui qui est*. Nul autre livre n'a peint Dieu d'une manière digne de lui. Les dieux d'Homère sont l'opprobre et la dérision de la Divinité. Le livre que nous avons en main, après avoir montré Dieu tel qu'il est, nous enseigne le seul culte digne de lui. Il ne s'agit point de l'apaiser par le sang des victimes; il faut l'aimer plus que soi; il faut ne s'aimer plus que pour lui, et que de son amour; il faut se renoncer pour lui, et préférer sa volonté à la nôtre; il faut que son amour opère en nous toutes les vertus, et n'y souffre aucun vice. C'est ce renversement total du cœur de l'homme que l'homme n'auroit jamais pu imaginer : il n'auroit jamais inventé une telle religion, qui ne lui laisse pas même sa pensée et son vouloir,

et qui le fait être tout à autrui. Lors même qu'on lui propose cette religion avec la plus suprême autorité, son esprit ne peut la concevoir, sa volonté se révolte, et tout son fond est irrité. Il ne faut pas s'en étonner, puisqu'il s'agit de démontrer tout l'homme, de dégrader le moi, de briser cette idole, de former un homme nouveau, et de mettre Dieu en la place du moi, pour en faire la source et le centre de tout notre amour. Toutes les fois que l'homme inventera une religion, il la fera bien différente; l'amour-propre la dictera; il la fera toute pour lui : et celle-ci ne lui laisse rien. Celle-ci est néanmoins si juste, que ce qui nous soulève le plus contre elle est précisément ce qui doit le plus nous convaincre de sa vérité. Dieu tout, à qui tout est dû; et la créature rien, à qui rien ne doit demeurer qu'en Dieu, et pour Dieu. Toute religion qui ne va pas jusque-là est indigne de Dieu, ne redresse point l'homme, et porte un caractère de fausseté tout manifeste. Il n'y a sur la terre qu'un seul livre original qui fasse consister la religion à aimer Dieu plus que soi, et à se renoncer pour lui : les autres qui répètent cette grande vérité l'ont tirée de celui-ci. Toute vérité nous est enseignée dans cette vérité fondamentale. Le livre qui a fait connoître ainsi au monde le tout de Dieu, le rien de l'homme, avec le culte de l'amour, ne peut être que divin. Ou il n'y a aucune religion, ou celle-là est la seule véritable. De plus, ce livre, si divin par sa doctrine, est plein de prophéties dont l'accomplissement saute aux yeux du monde entier, comme la réprobation du peuple Juif, et la vocation des peuples idolâtres au culte du vrai Dieu par le Messie. D'ailleurs, ce livre est autorisé par des miracles innombrables, faits au grand jour, en divers siècles, à la vue des plus grands ennemis de la religion. Enfin, ce livre a fait tout ce qu'il dit; il a changé la face du monde; il a peuplé les déserts de solitaires qui ont été des anges dans des corps mortels; il a fait fleurir jusque dans le monde le plus impie et le plus corrompu les vertus les plus pénibles et les plus aimables; il a persuadé à l'homme idolâtre de soi de se compter pour rien, et d'aimer seulement un être invisible. Un tel livre doit être lu, comme s'il étoit descendu du ciel sur la terre. C'est ce livre où Dieu nous déclare une vérité qui est déjà si vraisemblable par elle-même. Le même Dieu tout bon et tout-puissant, qui pourroit seul nous ôter la vie éternelle, nous la promet; c'est par l'attente de cette vie sans fin, qu'il a appris à tant de martyrs à mépriser la vie courte, fragile et misérable de leurs corps.

8. — N'est-il pas naturel que Dieu, qui éprouve dans cette courte vie chaque homme pour le vice et pour la vertu, et qui laisse souvent les impies achever leur cours dans la prospérité, pendant que les justes vivent et meurent dans le mépris et dans la douleur, réserve à une autre vie le châtiment des uns et la récompense des autres? C'est ce que le livre divin nous enseigne. Merveilleuse et consolante conformité entre les oracles de l'Ecriture et la vérité que nous portons empreinte au fond de nous-mêmes! Tout est d'accord, la philosophie, l'autorité suprême des promesses, le sentiment intime de la vérité dans nos cœurs.

D'où vient donc que les hommes sont si indociles et si incrédules sur l'heureuse nouvelle de leur immortalité? Les impies leur disent qu'ils sont sans espérance, et qu'ils vont être abîmés dans peu de jours à jamais dans le gouffre du néant : ils s'en réjouissent; ils triomphent de leur prochaine extinction, eux qui s'aiment si éperdument : ils sont charmés de cette doctrine pleine d'horreur. Ils ont un goût de désespoir. D'autres leur disent qu'ils ont une ressource de vie éternelle, et ils s'irritent contre cette ressource; elle les aigrit; ils craignent d'en être convaincus. Ils tournent toute leur subtilité à chicaner contre ces preuves décisives. Ils aiment mieux périr en se livrant à leur orgueil insensé et à leurs passions brutales, que vivre éternellement, en se contraignant pour embrasser la vertu. O frénésie monstrueuse! ô amour-propre extravagant, qui se tourne contre soi-même! O homme devenu ennemi de soi, à force de s'aimer sans règle!

CHAPITRE III.

Du libre arbitre de l'homme.

1. Dieu auroit pu créer l'homme, sans lui donner la liberté. — 2. On ne peut démontrer l'existence de la liberté, ni par la nature de notre ame, ni par les règles de l'ordre suprême. — 3. L'existence du libre arbitre est d'une évidence irrésistible. — 4. Ceux qui le rejettent dans la spéculation, le supposent sans cesse dans la pratique. — 5. Nous sommes évidemment libres, dans tous les cas où nous délibérons avant d'agir. — 6. L'homme n'est libre, ni à l'égard du bien pris en général, ni à l'égard du souverain bien clairement connu. — 7. Funestes conséquences du fatalisme. — 8. Dieu a pu, sans blesser l'ordre, créer l'homme libre. — 9. Dieu n'étant pas tenu à produire le plus parfait, a pu créer l'homme peccable. — 10. Dieu, en donnant à l'homme la liberté, lui accorde les secours nécessaires pour en bien user. — 11. La liberté de l'homme lui donne un merveilleux trait de ressemblance avec Dieu. — 12. Par la liberté, l'homme se

trouve en état de mériter.—13. En donnant à l'homme la liberté, Dieu fait tout à la fois éclater sa miséricorde et sa justice. — 14. Conclusion sur les trois questions proposées.

Cette question sera bientôt décidée, si on veut l'examiner avec la même modération et aussi sobrement qu'on examine toutes les questions les plus importantes dans l'usage de la vie humaine.

1. — Il ne s'agit point d'examiner si Dieu n'auroit pas pu créer l'homme sans lui donner la liberté, et en le nécessitant à vouloir toujours le bien, comme on suppose dans le christianisme que les bienheureux dans le ciel sont sans cesse nécessités à aimer Dieu. Qui est-ce qui peut douter que Dieu n'ait été le maître absolu de créer d'abord les hommes dans cet état, et de les y fixer à jamais?

2. — J'avoue qu'on ne peut point démontrer par la nature de notre ame, ni par les règles de l'ordre suprême, que Dieu n'ait point mis tout le genre humain dans cet état d'une heureuse et sainte nécessité. Il faut convenir qu'il n'y a qu'une volonté entièrement libre et arbitraire en Dieu, qui ait décidé pour faire l'homme libre, c'est-à-dire, exempt de toute nécessité, sans le fixer dans une heureuse nécessité de vouloir toujours le bien.

3. — Ce qui décide est la conviction intime où nous sommes sans cesse de notre liberté. Notre raison ne consiste que dans nos idées claires. Nous ne pouvons que les consulter attentivement, pour conclure qu'une proposition est vraie ou fausse. Il ne dépend pas de nous de croire que le oui est le non, qu'un cercle est un triangle, qu'une vallée est une montagne, que la nuit est le jour. D'où vient qu'il nous est absolument impossible de confondre ces choses? C'est que l'exercice de la raison se réduit à consulter nos idées, et que l'idée d'un cercle est absolument différente de celle d'un triangle; que celle d'une vallée exclut celle d'une montagne; et que celle du jour est opposée à celle de la nuit. Raisonnez tant qu'il vous plaira, je vous défie de former aucun doute sérieux contre aucune de vos idées claires. Vous ne jugez jamais d'aucune d'elles, mais c'est par elles que vous jugez, et elles sont la règle immuable de tous vos jugemens. Vous ne vous trompez qu'en ne les consultant pas avec assez d'exactitude. Si vous n'affirmiez que ce qu'elles présentent, si vous ne niiez que ce qu'elles excluent avec clarté, vous ne tomberiez jamais dans la moindre erreur : vous suspendriez votre jugement, dès que l'idée que vous consulteriez ne vous paroîtroit pas assez claire; et vous ne vous rendriez jamais qu'à une clarté invincible. Encore une fois, tout l'exercice de la raison se réduit à cette consultation d'idées. Ceux qui rejettent spéculativement cette règle ne s'entendent pas eux-mêmes, et suivent sans cesse, par nécessité, dans la pratique, ce qu'ils rejettent dans la spéculation. Le principe fondamental de toute raison étant posé, je soutiens que notre libre arbitre est une de ces vérités dont tout homme qui n'extravague pas a une idée si claire, que l'évidence en est invincible. On peut bien disputer du bout des lèvres, et par passion, contre cette vérité, dans une école, comme les Pyrrhoniens ont disputé ridiculement sur la vérité de leur propre existence, pour douter de tout sans exception; mais on peut dire de ceux qui contestent le libre arbitre, ce qui a été dit des Pyrrhoniens : C'est une secte, non de philosophes, mais de menteurs. Ils se vantent de douter, quoique le doute ne soit nullement en leur pouvoir. Tout homme sensé, qui se consulte et qui s'écoute, porte au-dedans de soi une décision invincible en faveur de sa liberté. Cette idée nous représente qu'un homme n'est coupable que quand il fait ce qu'il peut s'empêcher de faire, c'est-à-dire, ce qu'il fait par le choix de sa volonté, sans y être déterminé inévitablement et invinciblement par quelque autre cause distinguée de sa volonté. Voilà, dit saint Augustin[1], une vérité pour l'éclaircissement de laquelle on n'a aucun besoin d'approfondir les raisonnemens des livres. C'est ce que la nature crie; c'est ce qui est empreint au fond de nos cœurs par la libéralité de la nature; c'est ce qui est plus clair que le jour; c'est ce que tous les hommes connoissent, depuis l'école où les enfans apprennent à lire jusqu'au trône du sage Salomon; c'est ce que les bergers chantent sur les montagnes, ce que les évêques enseignent dans les lieux sacrés, et ce que le genre humain annonce dans tout l'univers.

Le doute ne sauroit être plus sincère et plus sérieux sur la liberté que sur l'existence des corps qui nous environnent. Dans la dispute, l'imagination s'échauffe; on s'impose à soi-même; on se fait accroire qu'on doute, et on embrouille, à force de vains sophismes, les vérités les plus palpables : mais dans la pratique on suppose la liberté, comme on suppose qu'on a des bras, des jambes, un corps, et qu'on est environné d'autres corps contre lesquels il ne

[1] *De Duab. Anim. contra Manich.* cap. x, xi, n. 14, 15; tom. viii.

faut pas aller choquer le sien. Raisonnez tant qu'il vous plaira sur vos idées claires ; il faut ou les suivre sans crainte de se tromper, ou être absolument Pyrrhonien. Le doute universel est insoutenable. Quand même nos idées claires devroient nous tromper, il est inutile de délibérer pour savoir si nous les suivrons, ou si nous ne les suivrons pas : leur évidence est invincible ; elle entraîne notre jugement ; et si elles nous trompent, nous sommes dans une nécessité invincible d'être trompés. En ce cas, nous ne nous trompons pas nous-mêmes ; c'est une puissance supérieure à la nôtre qui nous trompe et qui nous dévoue à l'erreur. Que pouvons-nous faire, sinon suivre notre raison ? Et si c'est elle-même qui nous trompe, qui est-ce qui nous détrompera ? avons-nous au-dedans de nous une autre raison supérieure à notre raison même, par le secours de laquelle nous puissions nous défier d'elle et la redresser ? Cette raison se réduit à nos idées, que nous consultons et comparons ensemble. Pouvons-nous, par le secours de nos seules idées, mettre en doute nos idées mêmes ? Avons-nous une seconde raison pour corriger en nous la première ? Non, sans doute. Nous pouvons bien suspendre notre conclusion, quand ces idées sont obscures, et quand leur obscurité nous laisse en suspens : mais quand elles sont claires comme cette vérité, *deux et deux font quatre*, le doute seroit non un usage de la raison, mais un délire. Si c'est se tromper que de suivre une raison, qui par son évidence nous entraîne invinciblement, c'est l'être infiniment parfait qui nous trompe, et qui a tort. Nous faisons notre devoir en nous laissant tromper ; et nous aurions tort en résistant à cette évidence, qui nous subjugueroit enfin malgré nos vaines résistances ; et je soutiens, avec saint Augustin, que la vérité du libre arbitre et son exercice journalier est d'une évidence si intime et si invincible, que nul homme, qui ne rêve pas, n'en sauroit douter dans la pratique.

4. — Venons aux exemples familiers qui rendront cette vérité sensible. Donnez-moi un homme qui fait le profond philosophe, et qui nie le libre arbitre : je ne disputerai point contre lui ; mais je le mettrai à l'épreuve dans les plus communes occasions de la vie, pour le confondre par lui-même. Je suppose que la femme de cet homme lui est infidèle, que son fils lui désobéit et le méprise ; que son ami le trahit, que son domestique le vole ; je lui dirai, quand il se plaindra d'eux : Ne savez-vous pas qu'aucun d'eux n'a tort, et qu'ils ne sont pas libres de faire autrement ? Ils sont, de votre propre aveu, aussi invinciblement nécessités à vouloir ce qu'ils veulent, qu'une pierre l'est à tomber quand on ne la soutient pas. Croyez-vous que cet homme prenne une telle raison en paiement ? Croyez-vous qu'il excusera l'infidélité de sa femme, l'insolence et l'ingratitude de son fils, la trahison de son ami, et le vol de son domestique ? N'est-il pas certain que ce bizarre philosophe, qui ose nier le libre arbitre dans l'école, le supposera comme indubitable dans sa maison, et qu'il ne sera pas moins implacable contre ces personnes, que s'il avoit soutenu toute sa vie le dogme de la plus grande liberté. Il est donc visible que cette philosophie n'en est pas une, et qu'elle se dément elle-même sans aucune pudeur. Allez plus loin. Dites à cet homme que le public le blâme sur une telle action dont on lui impute le tort ; il vous répondra, pour se justifier, qu'il n'a pas été libre de l'éviter ; et il ne doutera nullement qu'il ne soit excusé aux yeux du monde entier, pourvu qu'il prouve qu'il a agi non par choix, mais par pure nécessité. Vous voyez donc que cet ennemi imaginaire du libre arbitre est réduit à le supposer dans la pratique, lors même qu'il fait semblant de ne le croire pas.

5. — Il est vrai qu'il y a certaines actions que nous ne sommes pas libres de faire, et que nous évitons par nécessité. Alors nous n'avons aucun motif ou raison de vouloir, qui puisse toucher notre entendement, le mettre en suspens et nous faire entrer dans une sérieuse délibération pour savoir s'il convient de faire une telle action, ou de l'éviter. C'est ainsi qu'un homme sain de corps et d'esprit, vertueux et plein de religion, n'est pas libre de se jeter par la fenêtre, de courir tout nu par les rues, et de tuer ses enfans. En cet état il ne peut avoir ni aucune raison de vouloir faire ces actions, ni sujet de délibérer, ni indifférence réelle de volonté à cet égard. Ainsi il n'est pas libre de faire ces actions (*). Il ne pourroit y avoir qu'une mélancolie folle, ou un désespoir semblable à celui de divers païens, qui pourroient jeter un homme dans une telle extrémité : mais comme nous

(*) Pour le développement de cette doctrine, voyez l'*Instruction pastorale* de Fénelon, *en forme de dialogues, sur le système de Jansénius*, *Lettre* IX, et l'*Ordonnance contre la Théologie de Habert*, *Ire Partie*, n. 29. La doctrine que Fénelon soutient dans ces deux ouvrages, sur la nature de la liberté, est pleinement adoptée par M. de Pressy dans son *Instruction pastorale sur la Grâce*, pag. 268-277. Voyez aussi le P. Buffier, *Traité des premières vérités*, *IIIe Partie*. Chap. 5. — Le P. Daniel, 2. *Dissert. sur la nécessité morale*, dans le *Recueil de ses Œuvres*, in-4, tome III, pag. 383, etc.

(*Note de l'Editeur*.)

sentons en nous une vraie impuissance de faire des actions si insensées pendant que nous avons l'usage de notre raison, nous sentons au contraire que nous sommes libres à l'égard de tous les partis sur lesquels nous délibérons sérieusement. En effet, rien ne seroit plus ridicule que de délibérer, si nous n'avions point à choisir, et si nous étions toujours invinciblement déterminés à un seul parti. Nous délibérons néanmoins très-souvent, et nous ne saurions douter que nos délibérations ne soient très-bien fondées, toutes les fois qu'elles roulent sur plusieurs partis qui ont tous leur apparence de bien, et leur motif pour nous attirer. Donc il faut croire que toute la vie des hommes se passe comme dans la pure illusion d'un songe, dans des délibérations qui ne sont qu'un jeu d'enfans; ou bien il faut conclure que nous sommes libres dans les cas ordinaires où tout le genre humain délibère, et croit décider. C'est ainsi que je me détermine moi-même pour me lever ou pour demeurer assis, pour parler ou pour me taire, pour retarder mon repas ou pour le faire sans retardement. C'est sur de telles choses qu'il est impossible à l'homme de mettre sérieusement en doute l'exercice de sa liberté.

6.— Il faut encore avouer que l'homme n'est libre ni à l'égard du bien pris en général, ni à l'égard du souverain bien clairement connu. La liberté consiste dans une espèce d'équilibre de la volonté entre deux partis. L'homme ne peut choisir qu'entre des objets dignes de quelque choix et de quelque amour en eux-mêmes, et qui font une espèce de contre-poids entre eux. Il faut de part et d'autre des raisons vraies ou apparentes de vouloir: c'est ce qu'on appelle des motifs. Or il n'y a que des biens vrais ou apparens qui excitent la volonté : car le mal, en tant que mal, sans aucun mélange de bien, est un néant dépourvu de toute amabilité. Il faut donc que l'exercice de la liberté soit fondé sur une espèce de contre-poids qui se trouve entre les divers biens proposés. Il faut que l'entendement et la volonté soient en balance entre ces biens vrais ou apparens. Or il est manifeste que quand vous mettez d'un côté le bien considéré en général, c'est-à-dire la totalité des biens sans exception, vous ne pouvez mettre de l'autre côté de la balance, que le néant de tout bien; et que la volonté ne peut ni se trouver dans aucune suspension, ni délibérer sérieusement entre tout ou rien. De plus, si on suppose le souverain bien présent, et clairement connu, on ne sauroit lui opposer aucun autre bien qui fasse aucun contre-poids. L'infini emporte sans doute la balance contre le fini. La disproportion est infinie. L'entendement ne peut ni douter, ni hésiter, ni suspendre un seul moment sa décision. La volonté est ravie et entraînée. La délibération en ce cas ne seroit pas une délibération, ce seroit un délire, et le délire est impossible dans un état où l'on suppose la suprême vérité et bonté très-clairement présente et connue. On ne peut donc hésiter sur le bien suprême, qu'en ne le connoissant que d'une connoissance superficielle, imparfaite et confuse, qui le rabaisse jusqu'à le faire comparer aux biens qui lui sont infiniment inférieurs. Alors l'obscurité de ce grand objet, et l'éloignement dans lequel on le considère, fait une espèce de compensation avec la petitesse de l'objet fini qui se trouve présent et sensible. Dans cette fausse égalité l'homme délibère, choisit, et exerce sa liberté entre deux biens infiniment inégaux. Mais si le bien suprême venoit à se montrer tout-à-coup avec évidence, avec son attrait infini et tout-puissant, il raviroit d'abord tout l'amour de la volonté, et il feroit disparoître tout autre bien, comme le grand jour dissipe les ombres de la nuit. Il est aisé de voir que dans le cours de cette vie la plupart des biens qui se présentent à nous, sont ou si médiocres en eux-mêmes, ou si obscurcis, qu'ils nous laissent en état de les comparer. C'est par cette comparaison que nous délibérons pour choisir; et quand nous délibérons, nous sentons par conscience intime que nous sommes les maîtres de choisir, parce que la vue d'aucun de ces biens n'est assez puissante pour détruire tout contre-poids, et pour entraîner invinciblement notre volonté. C'est dans le contre-poids des biens opposés que la liberté s'exerce.

7.— Otez cette liberté, toute la vie humaine est renversée, et il n'y a plus aucune trace d'ordre dans la société. Si les hommes ne sont pas libres dans ce qu'ils font de bien et de mal, le bien n'est plus bien, et le mal n'est plus mal. Si une nécessité inévitable et invincible nous fait vouloir tout ce que nous voulons, notre volonté n'est pas plus responsable de son vouloir, qu'un ressort de machine est responsable du mouvement qui lui est inévitablement et invinciblement imprimé. En ce cas, il est ridicule de s'en prendre à la volonté, qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir. Il faut remonter tout droit à cette cause, comme je remonte à la main qui remue un bâton pour me frapper, sans m'arrêter au bâton, qui ne me frappe qu'autant que cette main le pousse. Encore une fois, ôtez la liberté, vous

ne laissez sur la terre ni vice, ni vertu, ni mérite. Les récompenses sont ridicules, et les châtimens sont injustes et odieux. Chacun ne fait que ce qu'il doit, puisqu'il agit selon la nécessité. Il ne doit ni éviter ce qui est inévitable, ni vaincre ce qui est invincible. Tout est dans l'ordre: car l'ordre est que tout cède à la nécessité. Qu'y a-t-il donc de plus étrange que de vouloir contredire ses propres idées, c'est-à-dire la voix de la raison, et que de s'obstiner à soutenir ce qu'on est contraint de démentir sans cesse dans la pratique, pour établir une doctrine qui renverse tout ordre et toute police, qui confond le vice et la vertu, qui autorise toute infamie monstrueuse, qui éteint toute pudeur et tout remords, qui dégrade et qui défigure sans ressource tout le genre humain? Pourquoi veut-on étouffer ainsi la voix de la raison? C'est pour secouer le joug de la religion, c'est pour alléguer une impuissance flatteuse en faveur du vice contre la vertu. Il n'y a que l'orgueil et les passions les plus déréglées qui puissent pousser l'homme jusqu'à un si violent excès contre sa propre raison. Mais cet excès lui-même doit ouvrir les yeux à l'homme qui y tombe. L'homme ne doit-il pas se défier de son cœur corrompu, et se récuser soi-même pour juge, dès qu'il aperçoit que le goût effréné du mal le porte jusqu'à se contredire soi-même, et à nier sa propre liberté, dont la conviction intime le surmonte à tout moment? Une doctrine si énorme et si emportée (comme parle Cicéron de celle des Epicuriens) ne doit point être examinée dans l'Ecole, mais punie par les magistrats?

8. — On demande, comment est-ce que l'être infiniment parfait, qui tend toujours, selon sa nature, à la plus haute perfection de son ouvrage, a pu créer des volontés libres, c'est-à-dire, laissées à leur propre choix entre le bien et le mal, entre l'ordre et le renversement de l'ordre? Pourquoi les auroit-il abandonnées à leur propre foiblesse, prévoyant que l'usage qu'elles en feroient seroit celui de se perdre, et de dérégler tout l'ouvrage divin?

Je réponds que ce qu'on veut nier est incontestable. D'un côté on avoue qu'il y a un être infiniment parfait qui a créé les hommes; d'un autre côté la nature entière crie que nos volontés sont libres. Qu'on me montre l'homme qui n'a pas de honte de le nier, je le lui ferai affirmer trente fois par jour dans toutes les affaires les plus sérieuses: la vérité lui échappera malgré lui; tant il en est plein, lors même qu'il veut la combattre. Il est donc évident que l'être infiniment parfait nous a créés avec des volontés libres. Le fait clair comme le jour est décisif. On a beau subtiliser pour prouver que l'être infiniment parfait n'a pas pu mettre cette imperfection et cette source de désordre dans son ouvrage. La réponse est courte et tranchante. L'être infiniment parfait sait beaucoup mieux que nous ce qui convient à sa perfection infinie : or il est évident que l'homme, qui est son ouvrage, est libre, et on ne peut le nier sans contredire sa propre raison : donc l'être infiniment parfait a trouvé que la liberté de l'homme pouvoit s'accorder avec l'infinie perfection du Créateur. Il faut donc que l'intelligence finie se taise et s'humilie, quand l'être infiniment parfait décide dans la pratique toute la question. Sans doute il n'a pas violé l'ordre : or est-il qu'il a fait l'homme libre, puisque l'homme ne peut lui-même étouffer la voix de son cœur sur la liberté : donc Dieu a pu faire l'homme libre sans violer l'ordre. Si l'homme borné ne peut pas comprendre comment cette liberté, source de tout désordre, peut s'accorder avec l'ordre suprême dans l'ouvrage de Dieu, il n'a qu'à croire humblement ce qu'il n'entend pas : c'est sa raison même qui le tient sans cesse subjugué par cette impression invincible de son libre arbitre. Quand même il ne pourroit pas comprendre par sa raison une vérité dont sa raison ne souffre aucun doute, il faudroit regarder cette vérité comme tant d'autres de l'ordre naturel, qu'on ne peut ni éclaircir ni révoquer en doute sérieux; comme, par exemple, la vérité de la matière, qu'on ne peut supposer ni composée d'atomes, ni divisible à l'infini, sans des difficultés insurmontables.

9. — Il y a une extrême différence entre la perfection de l'ouvrier et celle de l'ouvrage. L'ouvrier ne peut rien faire qu'avec une perfection infinie, puisqu'il ne peut jamais se dégrader, et rien perdre de ce qu'il est: mais l'ouvrage de l'ouvrier infiniment parfait ne peut jamais avoir qu'une perfection finie. Si l'ouvrage avoit une infinie perfection, il seroit l'ouvrier même; car il n'y a que Dieu seul qui puisse être infiniment parfait. Rien ne peut être égal à lui; rien ne peut même être qu'infiniment au-dessous de lui : de là il faut conclure que, nonobstant sa toute-puissance, il ne peut rien produire hors de lui qui ne soit infiniment imparfait, c'est-à-dire infiniment inférieur à sa suprême perfection. Pour concevoir ce que Dieu peut produire hors de lui, il faut se le représenter comme voyant des degrés infinis de perfection au-dessous de la sienne. En quelque degré

qu'il s'arrête, il en trouve d'infinis en remontant vers lui, et en descendant au-dessous de lui. Ainsi il ne peut fixer son ouvrage à aucun degré qui n'ait une infériorité infinie à son égard. Tous ces divers degrés sont plus ou moins élevés les uns à l'égard des autres; mais tous sont infiniment inférieurs à l'être suprême. Ainsi on se trompe manifestement quand on veut s'imaginer que l'être infiniment parfait se doit à lui-même, pour la conservation de sa perfection et de son ordre, de donner à son ouvrage le plus grand ordre et la plus haute perfection qu'il peut lui donner. Il est certain, tout au contraire, que Dieu ne peut jamais fixer aucun ouvrage à un degré certain de perfection, sans l'avoir pu mettre à un autre degré supérieur d'ordre et de perfection, en remontant toujours vers l'infini, qui est lui-même. Ainsi il est certain que Dieu, loin de vouloir toujours le plus haut degré d'ordre et de perfection, ne peut jamais aller jusqu'au plus haut degré, et qu'il s'arrête toujours à un degré inférieur à d'autres qui remontent sans cesse vers l'infini. Faut-il donc s'étonner si Dieu n'a pas fait la volonté de l'homme aussi parfaite qu'il auroit pu la faire? Il est vrai qu'il auroit pu la faire d'abord impeccable, bienheureuse, et dans l'état des esprits célestes. En cet état, les hommes auroient été, je l'avoue, plus parfaits et plus participans de l'ordre suprême. Mais l'objection qu'on fait resteroit toujours toute entière, puisqu'il y a encore au-dessus des esprits célestes, qui sont bornés, des degrés infinis de perfection, en remontant vers Dieu, dans lesquels le Créateur auroit pu créer des êtres supérieurs aux anges. Il faut donc ou conclure que Dieu ne peut rien faire hors de lui, parce que tout ce qu'il feroit seroit infiniment au-dessous de lui, et par conséquent infiniment imparfait; ou avouer de bonne foi que Dieu, en faisant son ouvrage, ne choisit jamais le plus haut de tous les degrés d'ordre et de perfection. Cette vérité suffit seule pour faire évanouir l'objection. Dieu, il est vrai, auroit fait l'homme plus parfait, et plus participant de son ordre suprême, en le faisant d'abord impeccable et bienheureux, qu'en le faisant libre; mais il ne l'a pas voulu, parce que son infinie perfection ne l'assujettit nullement à donner toujours un degré de perfection, sans qu'il n'y en ait d'autres à l'infini au-dessus de lui. Chaque degré a un ordre et une perfection digne du Créateur, quoique les degrés supérieurs en aient davantage. L'homme libre est bon en soi, conforme à l'ordre, et digne de Dieu, quoique l'homme impeccable soit encore meilleur.

10.—Dieu, en faisant l'homme libre, ne l'a point abandonné à lui-même. Il l'éclaire par la raison. Il est lui-même au-dedans de l'homme pour lui inspirer le bien, pour lui reprocher jusqu'au moindre mal, pour l'attirer par ses promesses, pour le retenir par ses menaces, pour l'attendrir par son amour. Il nous pardonne, il nous redresse, il nous attend, il souffre nos ingratitudes et nos mépris, il ne se lasse point de nous inviter jusqu'au dernier moment, et la vie entière est une grâce continuelle. J'avoue que quand on se représente des hommes sans liberté pour le bien, à qui Dieu demande des vertus qui leur sont impossibles, cet abandon de Dieu fait horreur; il est contraire à son ordre et à sa bonté : mais il n'est point contraire à l'ordre, que Dieu ait laissé au choix de l'homme secouru par sa grâce, de se rendre heureux par la vertu ou malheureux par le péché; en sorte que, s'il est privé de la récompense céleste, c'est qu'il l'a rejetée lorsqu'elle étoit, pour ainsi dire, dans ses mains. En cet état, l'homme ne souffre aucun mal que celui qu'il se fait lui-même, étant pleinement maître de se procurer le plus grand des biens.

11. — Dieu, en faisant l'homme libre, lui a donné un merveilleux trait de ressemblance avec la Divinité, dont il est l'image. C'est une merveilleuse puissance, dans l'être dépendant et créé, que sa dépendance n'empêche point sa liberté, et qu'il puisse se modifier comme il lui plaît. Il se fait bon ou mauvais à son choix; il tourne sa volonté vers le bien ou vers le mal; et il est, comme Dieu, maître de son opération intime; il a même comme Dieu un mélange de liberté pour certains biens, et de nécessité pour d'autres. Comme Dieu est nécessité de s'aimer, et de n'aimer jamais que le bien, l'homme ne peut aimer que ce qui a quelque degré de bien; et il aime Dieu nécessairement, dès qu'il le connoît en pleine évidence. D'un autre côté, Dieu, infiniment supérieur à tout bien distingué de lui, se trouve, par cette supériorité infinie, pleinement libre de choisir tout ce qui lui plaît entre tous ces biens subalternes, lesquels, quoique inégaux entre eux, ont une espèce d'égalité en ce qu'ils sont infiniment inférieurs à l'être suprême. Ainsi aucun d'eux n'est assez parfait pour déterminer Dieu, et chacun d'eux le laisse à sa propre détermination. L'homme a quelque chose de cette liberté. Aucun des biens qu'il connoît ici-bas ne surmonte sa volonté; aucun ne le détermine invinciblement; tous le laissent à sa propre détermination. Il est à lui, il délibère, il dé-

cide, et il a un empire suprême sur son propre vouloir. Il est certain qu'il y a dans cet empire sur soi, un caractère de ressemblance avec la Divinité, qui étonne. Ce trait de ressemblance est digne de la complaisance de celui qui se doit à soi-même de faire tout pour soi.

12. — N'est-il pas digne de Dieu qu'il mette l'homme, par cette liberté, en état de mériter? Qu'y a-t-il de plus grand pour une créature que le mérite? Le mérite est un bien qu'on se donne par son choix, et qui rend l'homme digne d'autres biens d'un ordre supérieur. Par le mérite, l'homme s'élève, s'accroît, se perfectionne, et engage Dieu à lui donner de nouveaux biens proportionnés, qu'on nomme récompense. N'est-il pas bien beau et digne de l'ordre, que Dieu n'ait voulu lui donner la béatitude qu'après la lui avoir fait mériter? Cette succession de degrés par où l'homme monte n'est-elle pas convenable à la sagesse de Dieu, et propre à embellir son ouvrage? Il est vrai que l'homme ne peut point mériter sans être capable de démériter : mais ce n'est point pour procurer le démérite que Dieu donne la liberté; il ne la donne qu'en faveur du mérite; et c'est pour le mérite, qui est son unique fin, qu'il souffre le démérite auquel la liberté expose l'homme. C'est contre l'intention de Dieu, et malgré son secours, que l'homme fait un mauvais usage d'un don si excellent et si propre à le perfectionner.

13.—Dieu, en donnant la liberté à l'homme, a voulu faire éclater sa bonté, sa magnificence et son amour; en sorte néanmoins que si l'homme, contre son intention, abusoit de cette liberté pour sortir de l'ordre en péchant, Dieu le feroit rentrer dans l'ordre d'une autre façon, par le châtiment de son péché. Ainsi toutes les volontés sont soumises à l'ordre; les unes en l'aimant et en persévérant dans cet amour; les autres en y rentrant par le repentir de leurs égaremens; les autres par le juste châtiment de leur impénitence finale. Ainsi l'ordre prévaut en tous les hommes; il est inviolablement conservé dans les innocens, réparé dans les pécheurs convertis, et vengé par une éternelle justice, qui est elle-même l'ordre souverain, dans les pécheurs impénitens. Qu'il est glorieux à cette sagesse de tirer ainsi le bien du mal même, et de tourner le mal en bien! En permettant le mal, Dieu ne le fait pas. Tout ce qui est de lui dans son ouvrage, demeure digne de lui : mais il souffre que son ouvrage, qui est toujours infiniment imparfait en soi, puisse diminuer le degré de bonté qu'il y avoit mis. Il souffre qu'il défaille un peu, pour avoir la gloire de le réparer par miséricorde, ou de le punir par justice, s'il méprise cette miséricorde offerte. Qu'il est beau à Dieu de glorifier ainsi ces deux diverses parties de son ordre et de sa bonté! L'une est de récompenser le bien; l'autre est de punir le mal. S'il n'eût pas fait l'homme libre, il n'eût pu faire éclater ni sa miséricorde ni sa justice : il n'auroit pu récompenser le mérite, ni punir le démérite, ni convertir l'homme égaré. Il se devoit en quelque façon ces différens genres de gloire. Il se les donne sans blesser sa bonté, qui ne manque à nul homme. Faut-il s'étonner qu'il se doive glorifier en tant de façons? Si on regarde la profondeur du conseil de Dieu dans la permission du péché, on n'y trouve rien d'injuste pour l'homme, puisqu'il ne souffre son égarement qu'en lui donnant tous les secours nécessaires pour ne s'égarer jamais. Si on regarde cette permission par rapport à Dieu même, elle n'a rien qui altère son ordre et sa bonté, puisqu'il ne fait que souffrir ce qu'il ne fait ni ne procure. Il oppose au péché tous les secours de la raison et de la grâce. Il ne reste que sa seule toute-puissance absolue qu'il n'y oppose pas, parce qu'il ne veut point violer le libre arbitre qu'il a laissé à l'homme en faveur du mérite; et ce qui échappe à l'ordre du côté de la bonté et de la récompense, y rentre en même temps du côté de la justice et du châtiment. Ainsi l'ordre, qui a deux parties essentielles, subsiste inviolablement par cette alternative de la miséricorde ou de la justice à laquelle chacun doit appartenir.

14. — Que peut-on donc conclure sur les trois questions proposées?

L'être infiniment parfait nous a créés pour lui, c'est-à-dire, afin que nous soyons occupés de son admiration, de sa louange et de son amour. Voilà son culte. Les signes qu'on en donne au dehors sont nécessaires pour annoncer ce culte à ceux qui ne l'ont pas; pour l'affermir et le perfectionner dans ceux qui l'ont déjà imparfaitement; et pour le rendre uniforme en tous, puisque tous doivent être réunis dans cette adoration publique.

L'ame est immortelle; puisqu'elle n'a aucune cause de destruction en soi, que Dieu n'anéantit aucun être jusqu'au moindre atome, et qu'il nous promet la vie éternelle.

Le libre arbitre est incontestable. Ceux qui le nient n'ont pas besoin d'être réfutés, car ils se démentent eux-mêmes. Il faut ou le supposer sans cesse, ou renoncer à la raison, et ne

vivre pas en homme. Ce que la nature persuade invinciblement, nous est encore certifié par l'autorité de Dieu parlant dans les Ecritures. Que tardons-nous à croire? D'où vient que l'homme, si crédule pour tout ce qui flatte son orgueil et ses passions, cherche tant de chicanes contre ces vérités qui devroient le combler de consolation? L'homme craint de trouver un Dieu infiniment bon, qui veuille son amour, et qui exige de lui une société qui le rend bienheureux. Il craint de trouver que son ame ne mourra point avec son corps, et qu'après cette courte et malheureuse vie Dieu lui prépare une vie céleste sans fin. Il craint de trouver un Dieu qui le laisse maître de son sort pour le rendre heureux par sa vertu, ou malheureux par son vice, et qui veuille être servi par des volontés libres. D'où vient une crainte si dénaturée et une incrédulité si contraire à tous nos plus grands intérêts? C'est que l'amour-propre est un amour fou, un amour extravagant, un amour égaré qui se trahit lui-même. On craint beaucoup plus de gêner un peu ses passions et sa vanité, pendant le petit nombre de jours qui nous sont comptés ici-bas, que de perdre le bien infini, que de renoncer à une vie éternelle, que de se précipiter dans un éternel désespoir. Que doit-on attendre des raisonnemens d'un esprit si malade, et si ombrageux contre toute guérison? Voudroit-on écouter sérieusement un homme qui seroit, en toute autre matière, dans des préjugés si incurables contre son véritable bien? Il n'y a qu'un seul remède à tant de maux, qui est que l'homme rentre au fond de son cœur, non pour s'y posséder soi-même, mais pour s'y laisser posséder de Dieu: qu'il le prie, qu'il l'écoute, qu'il se défie de soi, qu'il se confie à lui, qu'il condamne son orgueil, qu'il demande du secours dans sa foiblesse pour réprimer toutes ses passions, et qu'il reconnoisse que l'amour-propre étant la plaie de son cœur, il ne peut trouver la santé et la paix que dans l'amour de Dieu.

LETTRE III.

AU DUC D'ORLÉANS. (1713.)

SUR LE CULTE INTÉRIEUR

ET EXTÉRIEUR,

ET SUR LA RELIGION JUIVE.

1. Nécessité du culte *intérieur*. — 2. Nécessité du culte *extérieur*. — 3. Ni les philosophies, ni les religions païennes, n'ont eu l'idée du véritable culte. — 4. Si quelques païens l'ont eue, ils ont lâchement dissimulé leur croyance. — 5. Le peuple juif seul, avant Jésus-Christ, a eu l'idée du véritable culte. — 6. Dans tous les temps, Dieu a eu de vrais adorateurs.

Comme je sais que vous lisez Abbadie sur la vérité de la religion, je ne puis m'empêcher de vous proposer quelques réflexions sur cette matière. Je vous supplie de les bien peser.

1. — Dieu a fait toutes choses pour lui. Il ne peut jamais rien devoir qu'à lui seul, et il se doit tout. Tous les êtres sans intelligence ne se meuvent que suivant les règles du mouvement qu'il leur a données. Tous ces êtres sont dans sa main, et obéissent, pour ainsi dire, à sa voix toute-puissante: ils n'ont ni être ni mouvement que par lui seul. Mais il a fait d'autres êtres, qui sont intelligens et qui ont une volonté. Ces êtres, qui connoissent et qui veulent, n'appartiennent-ils pas autant au Créateur que les autres? lui doivent-ils moins? peut-il moins sur eux? ne les a-t-il pas faits pour lui-même aussi bien que les autres? ne doit-il pas régler selon son bon plaisir toutes leurs pensées et toutes leurs volontés, comme il règle les mouvemens des corps? n'a-t-il pas créé les êtres capables de connoissance et d'amour, afin qu'ils connoissent et qu'ils aiment sa vérité et sa bonté infinie? Le rapport de la créature au Créateur est la fin essentielle de la création: car Dieu se doit tout à lui-même, et il n'a pu rien créer que pour lui. Ce rapport est ce que nous appelons sa gloire. Ce rapport est différent suivant les différentes natures des êtres. Dieu rapporte à soi-même, par sa propre volonté, les êtres qui n'ont pas une volonté propre pour s'y rapporter eux-mêmes librement. Voilà le genre le moins noble des créatures: mais, pour le genre supérieur des êtres intelligens, comme ils sont libres et voulans, Dieu les rapporte à soi, en exigeant d'eux qu'ils s'y rap-

portent eux-mêmes volontairement. Le rapport de la matière, c'est d'être souple, et pour ainsi dire, patiente dans les mains de Dieu, pour toutes les figures et pour tous les mouvemens qu'il lui plaît de lui donner; car le rapport d'une créature au Créateur suit toujours la nature de cette créature même. La matière ne peut avoir que des figures et des mouvemens; elle ne peut donner à Dieu que ce qui est en elle, c'est-à-dire des mouvemens et des figures : encore même ne peut-elle pas les lui donner; elle les lui laisse prendre. C'est lui qui se donne lui-même à lui-même tout ce qu'il veut dans ces êtres inanimés : mais pour les êtres intelligens et voulans, qui sont d'un ordre bien supérieur, il ne fait rien en eux qu'il ne leur fasse vouloir avec lui : le vouloir est en eux ce que le mouvoir est dans la matière. Comme Dieu, cause de tout ce qui est bon, donne le mouvoir aux êtres mobiles, il donne le vouloir aux êtres voulans : il leur donne un vouloir libre, quoique dépendant de lui. Tout ce qui est donc, est essentiellement dépendant; une liberté donnée est donc une liberté essentiellement dépendante. Cette liberté n'a donc rien de commun avec l'indépendance : c'est une liberté subordonnée d'un être qui n'a rien en aucun genre par soi. En cet état, l'être libre et voulant doit se regarder sans cesse comme un demi-néant, comme un don toujours passager et qui ne dure qu'autant qu'il se renouvelle, comme un demi-être qui n'est que prêté: comme un je ne sais quoi sans consistance, qui échappe dès qu'on le veut trouver; comme un être fluide et successif qui ne subsiste jamais tout entier, dont les parties, pour ainsi dire, ne sont jamais ensemble, non plus que les flots d'une rivière dont les uns ne sont plus devant moi quand les autres y arrivent. Je ne sais comment pouvoir m'assurer que le moi d'hier est le même que celui d'aujourd'hui. Ils ne sont pas nécessairement liés ensemble. L'un peut être sans l'autre. Peut-être que le moi de demain ne suivra jamais celui d'aujourd'hui : comme mon corps d'hier avoit d'autres parties et d'autres dispositions ou arrangemens que celui d'aujourd'hui; de même le moi qui pense et qui veut a aujourd'hui d'autres pensées et d'autres volontés que celui d'hier. O Dieu! que suis-je? je n'en sais rien, tant je suis peu de chose. Mais je pense et je veux, et c'est là tout ce que je puis donner à celui qui m'a fait. Il faut que je rapporte uniquement à lui seul tout ce que je suis; car je dois lui rendre tout ce qu'il m'a donné. Il n'a mis en moi rien pour moi : il n'a mis rien en moi que pour lui seul. Tels sont ses droits essentiels dont il ne peut jamais rien relâcher. Ce qu'il a mis en moi, c'est la pensée et la volonté. Je lui dois donc tout ce que j'ai de pensée et de volonté. En chaque moment il me donne tout; en chaque moment je lui dois tout sans réserve. Il me donne moi-même à moi-même : je me dois donc à lui; je suis à lui et non pas à moi. Mon rapport suit mon être; mon être est la pensée et la volonté; mon rapport est un rapport de pensée et de volonté. Le rapport de pensée est de connoître Dieu, vérité suprême. Le rapport de volonté est d'aimer Dieu, bonté infinie. Mais qu'est-ce que l'aimer? C'est vouloir sa volonté. Il n'a besoin ni de moi ni des choses viles que je possède. Dans le temps que je crois les posséder il les possède seul, et je ne puis les lui donner. Il n'a que faire de mes souhaits pour sa grandeur, car elle est au comble, et il ne peut rien recevoir dans sa plénitude, qui est l'infini. Que puis-je donc? ce qu'il me donne de pouvoir. Je puis vouloir tout ce qu'il veut, et préférer sa volonté à tout ce qui s'appelle mes intérêts. Voilà mon rapport essentiel conforme à mon être; voilà la fin de ma création, voilà l'amour de Dieu : voilà le culte en esprit et en vérité qu'il exige de ses créatures; voilà ce que l'on nomme religion. L'encens le plus exquis, les cérémonies les plus majestueuses, les temples les plus augustes, les assemblées les plus solennelles, les hymnes les plus sublimes, la mélodie la plus touchante, les ornemens les plus précieux, l'extérieur le plus grave et le plus modeste des ministres de l'autel, ne sont que des signes extérieurs et corporels de ce culte tout intérieur, qui est la conformité de notre volonté à celle de Dieu. Voilà tout l'homme; ce n'est qu'un être entièrement relatif à Dieu, il n'est rien que par là; il n'est plus rien dès le moment qu'il déchoit de cet ordre essentiel.

2. — Il est vrai que ce qu'on nomme religion demande des signes extérieurs qui accompagnent le culte intérieur. En voici les raisons. Dieu a fait les hommes pour vivre en société. Il ne faut pas que leur société altère leur culte intérieur; au contraire, il faut que leur société soit une communication réciproque de leur culte; il faut que leur société soit un culte continuel : il faut donc que ce culte ait des signes sensibles qui soient le principal lien de la société humaine. Voilà donc un culte extérieur qui est essentiel, et qui doit réunir les hommes. Dieu a sans doute voulu qu'ils s'aimassent, qu'ils vécussent tous ensemble comme frères dans une même famille,

et comme enfans d'un même père. Il faut donc qu'ils puissent s'édifier, s'instruire, se corriger, s'exhorter, s'encourager les uns les autres, louer ensemble le père commun, et s'enflammer de son amour. Ces choses si nécessaires renferment tout l'extérieur de la religion. Ces choses demandent des assemblées, des pasteurs qui y président, une subordination, des prières communes, des signes communs pour exprimer les mêmes sentimens. Rien n'est plus digne de Dieu, et ne porte plus son caractère, que cette unanimité intérieure de ses vrais enfans, qui produit une espèce d'uniformité dans leur culte extérieur. Voilà ce qu'on appelle *religion*, qui vient du mot latin *religare*, parce que le culte divin rallie et unit ensemble les hommes, que leurs passions farouches rendroient sauvages et incompatibles sans ce lien sacré. De là vient que les peuples qui n'ont point eu de vraie et pure religion ont été obligés d'en inventer de fausses et d'impures, plutôt que de manquer d'un principe supérieur à l'homme, pour dompter l'homme et pour le rendre docile dans la société. De là vient que Numa, Lycurgue, Solon, et les autres législateurs ont eu besoin de paroître divinement inspirés pour pouvoir policer les peuples. De là il est arrivé que les impies, tels que Lucrèce, ont osé dire que la crainte des dieux n'est qu'une invention des tyrans politiques, qui ont voulu consacrer ce joug de leur tyrannie pour tenir les peuples dans une servitude pleine de lâcheté et de superstition : aveugles, qui ne voient pas que le plus grand des biens, qui est la subordination et la paix, ne peut nous venir par l'erreur! Les inventeurs des fausses religions sont comme les charlatans et les faux monnoyeurs. On ne s'est avisé de débiter de la fausse monnoie qu'à cause qu'il y en avoit déjà de véritable. Les imposteurs n'ont donné de mauvais remèdes qu'à cause que les hommes avoient déjà quelques remèdes qui les avoient guéris. Le faux imite le vrai, et le vrai précède toujours le faux. Le culte simple et pur, qui est essentiellement dû à l'être suprême, a dû être de tous les temps, et naître avec le genre humain. C'est lui qui a fait sentir aux hommes ce qu'ils se doivent les uns aux autres par rapport à celui à qui ils doivent tout. C'est lui qui a modéré, policé, uni les hommes. Ce lien unique, ce lien si puissant a manqué à tous les peuples qui ont oublié Dieu. Il a fallu par politique y revenir; et les hommes égarés, faute de la vraie religion qu'ils avoient perdue, n'ont pu se passer d'en inventer de ridicules et d'affreuses. Une religion monstrueuse étoit un moindre mal dans la société, que l'irréligion. Mais revenons au fond du culte de Dieu. Il demande également deux choses; l'une, d'être unanime, c'est-à-dire, le même dans les cœurs des hommes; l'autre, d'être exprimé par des signes sensibles qui le perpétuent dans la société, et qui en soient le lien le plus inviolable.

3. — Pour l'unanimité intérieure du culte, en voici la preuve. Dieu, suprême vérité, ne se tient point honoré du mensonge. La pensée ne peut l'honorer par l'erreur. La volonté ne peut l'honorer par le vice ni par aucun mal. Le vrai culte se réduit donc essentiellement à croire le vrai et à aimer le bon souverain. Donc toutes les religions qui ne se réduisent point à connoître et à aimer souverainement un seul Dieu infiniment parfait, par qui seul toutes choses sont, ne sont point des cultes dignes de ce Dieu. Donc toute religion qui renferme ou des erreurs sur ce Dieu infini, ou des dérèglemens de volonté contre son amour dominant, est manifestement fausse. Donc toutes les philosophies particulières, qui se contredisent les unes les autres sur le premier être, sur la fin dernière de l'homme, etc., ne sont point ce culte et ce corps de religion que nous devons trouver. Dieu n'est non plus l'auteur de la confusion que du mensonge. Ceux qui lui rendent le vrai culte ne peuvent le faire qu'autant qu'ils sont animés et inspirés par lui. L'esprit de Dieu n'est jamais ni variant ni contraire à lui-même. Ce qu'il inspire à l'un, il l'inspire à l'autre; ou du moins il ne lui inspire rien de contraire. L'esprit de vérité est donc un esprit d'unanimité, et qui fait que tous ceux que Dieu inspire pour son culte pensent et veulent tous les mêmes choses pour l'essentiel de ce culte. Il faut trouver cette unanimité invariable dans tous les pays et dans tous les siècles. Donc il n'y a rien de plus indigne de Dieu que la diversité des philosophies et des religions. Comment Dieu pourroit-il se tenir honoré de ce mélange monstrueux de tant d'opinions impies, dont les unes condamnent les autres avec exécration, et dont aucune ne renferme ni la véritable idée de Dieu, ni le culte intérieur d'amour qui lui est dû? Les philosophes ont disputé tant de fois les uns contre les autres; les uns ont mis la divinité dans le feu, les autres dans l'air, d'autres dans la machine entière de l'univers. Aucun n'a connu un être infini, qui fût tout ce qu'il y a de parfait dans les autres êtres, et rien de restreint à une nature particulière ou bornée. Aucun n'a connu un être qui est essentiellement par lui, et par qui sont tous les autres êtres qu'il

a tirés du néant. Donc aucun de tous ces philosophes n'a rendu le vrai culte au vrai Dieu. Donc l'assemblage confus de toutes ces philosophies n'est qu'un amas énorme d'opinions extravagantes, qui se combattent et se confondent réciproquement sans rien établir. Ne cherchons donc plus aucune trace du vrai culte dans cette multitude de sectes philosophiques. Nous trouverons encore moins cette unanimité invariable dans les différentes religions. Ecoutons les Grecs et les Egyptiens; ils nous nommeront les douze grands dieux, les uns d'une façon, les autres d'une autre, comme Hérodote le déclare. Ecoutons les Perses; ils diront tout autre chose : c'est le feu sous le nom de Mithra; c'est le soleil qui est la véritable divinité. Ecoutons les Romains; ils nous fourniront d'autres dieux inconnus à ces premiers peuples. Les Brachmanes et les Gymnosophistes des Indes nous en donneront encore d'une autre mode. Chaque pays, chaque ville prétend mettre les siens en honneur. Il n'y a que le Dieu créateur du ciel et de la terre qui n'est point connu hors de la Judée. Des dieux anciens et nouveaux se présentent en foule. Partout la Divinité est dégradée : on la multiplie; on la met dans les êtres les plus vils: on lui attribue les passions les plus injustes, les plus basses, les plus infâmes. Le culte de ces monstrueuses divinités est aussi monstrueux qu'elles. On ne connoît d'autres moyens de les apaiser en faveur des hommes les plus coupables et les plus impénitens, que de l'encens, des hécatombes, des mystères puérils qui couvrent des cruautés et des impuretés abominables. Le paganisme n'a jamais fait un corps ni de doctrine ni de culte; tout étoit changeant, arbitraire, incertain. Rien n'est si rempli de contradictions extravagantes, que les fables des poètes, qui étoient leurs prophètes. Chaque pays, chaque ville, chaque homme avoit sa religion. On ne peut donc trouver aucune trace d'unanimité ni dans les philosophies ni dans les religions des Gentils. Donc il est clair que Dieu ne les a point inspirés pour leur donner ni son idée véritable ni le culte digne de lui. Donc il ne faut point chercher chez eux ce rapport de pensée et de volonté de la créature au Créateur, qui est la fin essentielle des êtres libres et intelligens : il ne faut pas même s'imaginer qu'on puisse trouver cette unanimité dans un petit nombre d'hommes obscurs et inconnus les uns aux autres, qui ont pu, en divers pays et en divers temps, connoître l'être infini, et l'aimer intérieurement d'un amour dominant. C'est ce que les déistes peuvent alléguer : mais ce système se renverse en deux mots; et c'est par là que j'entre dans ma seconde preuve sur la nécessité d'un culte extérieur.

4. — Les vrais adorateurs ressemblent aux élus des Protestans, qu'ils supposent avoir été cachés dans l'Eglise catholique avant leur réforme. Ces vrais adorateurs devoient au vrai Dieu un culte extérieur. Il ne suffisoit pas de le croire et de l'aimer; il falloit le confesser de bouche, l'enseigner aux autres hommes faits aussi bien qu'eux pour le connoître et pour l'aimer; il falloit rejeter les idoles, la multitude des dieux, et tout culte contraire à l'idée du Créateur. L'ont-ils fait? s'ils l'avoient fait, on le sauroit; car de tels hommes auroient été bien singuliers. Ou ils auroient converti le monde idolâtre, comme les apôtres; ou ils auroient succombé dans la persécution du monde entier, qu'ils auroient soufferte en défendant la vérité. Dans l'un et dans l'autre cas ils seroient les plus célèbres de tous les hommes; les histoires en seroient pleines : mais nous n'en voyons aucune trace. Nous trouvons bien que Socrate méprisoit les dieux d'Athènes, et entrevoyoit, par l'ouvrage de la nature, un être plus parfait que les dieux vulgaires inventés par la fable; mais il ne voyoit rien qu'à demi; il n'osoit parler; et il est mort lâchement en adorant les dieux qu'il ne croyoit pas. Il ne peut donc point y avoir parmi les Gentils certains philosophes plus philosophes que les autres, qui aient conservé en secret la pure idée et le pur culte du vrai Dieu avec unanimité entre eux. De tels gens épars çà et là, et inconnus les uns aux autres, ne peuvent remplir la fin que l'être parfait s'est proposée dans notre création, qui est de se faire un culte digne de lui dans la société des hommes, pour faire de cette société même un vrai culte de son infinie sainteté. Il n'auroit été honoré que par des lâches, dont la croyance auroit été trahie par le culte.

5. — En jetant les yeux de toutes parts d'un bout de l'univers à l'autre, je ne vois qu'un seul peuple qui arrête mes regards, et qui peut former cette société religieuse. Ce peuple est le peuple Juif, à qui le Créateur est connu. C'est là que son nom est grand; c'est là qu'on l'appelle *Celui qui est;* c'est là qu'on reconnoît qu'il a tiré l'univers du néant par sa volonté féconde et toute-puissante; c'est là qu'on pose pour premier principe, qu'il faut servir comme esclave ce Dieu unique et souverain; qu'il faut l'aimer de tout son cœur, de toute son ame, de toutes ses pensées, et de toutes ses forces.

Cette idée est la seule qui renferme le vrai culte, et elle n'est que chez ce peuple. Cette idée ne peut venir que de Dieu seul, tant elle est sublime et au-dessus de l'homme. Cette idée est en nous le plus grand de tous les miracles. Quiconque n'a point cette idée, ne peut parler de Dieu qu'en blasphémant, ne peut penser à Dieu qu'en le dégradant de son infinie perfection, ne peut le servir que par des apparences vaines, ne peut l'aimer plus que tout le monde entier, et que soi-même, comme il doit essentiellement être aimé. Donc le vrai culte n'est qu'en un seul lieu, et chez un seul peuple à qui le Seigneur a enseigné ce qu'il est. C'est chez ce peuple que se trouve l'unanimité constante et invariable. Tous les Israélites descendent d'un seul homme, dont ils ont reçu ce culte, conservé sans interruption depuis l'origine de l'univers. Ce peuple, qui n'est qu'une seule famille, n'a qu'un seul livre, qui réunit toutes leurs pensées, toutes leurs affections en un seul Dieu. Ce livre les fait assembler souvent pour n'être tous ensemble, dans toutes leurs fêtes, qu'un cœur, qu'une seule ame, et qu'une seule voix qui chante les louanges du Créateur. Ce livre unique forme et règle un culte unique. Tout est un chez eux, jusqu'à la police et aux lois qui forment la société. Tout vient d'un seul Dieu, être infini qui a tout fait: tout tend uniquement à lui. Ce n'est point une religion cachée dans le cœur, et par conséquent déguisée; c'est un amour simple et libre du Créateur, qui se manifeste hautement par des signes sans équivoque, comme il est naturel que l'amour se manifeste par les signes les plus sensibles quand il domine dans le cœur. Les cérémonies extérieures ne sont que des marques du culte intérieur qui est tout l'essentiel. Ces cérémonies sont destinées à frapper l'homme grossier par les sens, et à nourrir l'amour dans le fond du cœur. Ces cérémonies ne sont pas la principale partie du culte; c'est dans le détail des mœurs, c'est dans la société de ce peuple, que le culte le plus parfait s'exerce par toutes les vertus que l'amour inspire. Voilà le culte public, unanime et invariable que nous cherchions.

6.—Voilà, Monseigneur, les réflexions que vous pouvez faire pour vous affermir, sans grande discussion, dans la persuasion que Dieu, avant Jésus-Christ, ne pouvoit avoir mis son vrai culte que dans le peuple Israélite. Si on a vu ceux qu'on a nommés Noachides, et ensuite Job, adorer uniquement le vrai Dieu sans être dans l'alliance et dans le culte reçu par Moïse; du moins les Noachides, Job et les autres semblables ont eu un culte extérieur et public; ils ont confessé ce qu'ils ont cru; ils ont chanté les louanges de Dieu; ils l'ont aimé ensemble, et se sont aimés les uns les autres dans la société pour l'amour de lui; ils lui ont même dressé des autels, et présenté des offrandes, pour rendre plus sensible leur reconnoissance et leur soumission sans réserve à son domaine souverain. Voilà le véritable culte conforme à celui des Israélites instruits par Moïse. Il n'est pas question de ce qui n'est que pure cérémonie dans la loi; les cérémonies ont eu un commencement et une fin; il ne s'agit que d'un culte d'amour suprême, exprimé, cultivé et perfectionné dans la société des hommes par des signes sensibles. Voilà ce qui est dû à Dieu; voilà notre fin essentielle; voilà en quoi les Noachides, Job et tous les autres n'ont fait qu'un seul peuple et un seul culte avec les Israélites. Comme Dieu n'a jamais pu cesser de se devoir ce tribut de gloire et de louange à soi-même, il n'a cessé de se le donner dans tous les siècles. *Il ne s'est jamais laissé lui-même sans témoignage*, comme dit l'Ecriture[1]. En tous les temps il n'a pu créer les hommes que pour en être connu et aimé. Ce n'est point le connoître que de ne le croire pas un et infini, un qui est tout, et devant qui nous ne sommes rien. Ce n'est point l'aimer que de ne l'aimer pas au-dessus de tout, et par préférence à soi-même, vil néant appelé à l'être par sa pure bonté. La religion ne peut être que là, et il faut qu'elle ait toujours été, puisque Dieu n'a jamais pu en aucun temps avoir d'autre fin. En créant tant de générations d'hommes, si tous ne l'ont pas connu et aimé, c'est qu'ils ont corrompu leur voie; c'est qu'ils n'ont pas glorifié celui dont ils avoient quelques commencemens de connoissance; c'est qu'ils ont voulu être à eux-mêmes plutôt qu'à celui qui les avoit faits; et leur sagesse vaine n'a servi qu'à les jeter dans des illusions plus funestes. Mais enfin, dans tous les temps, il faut trouver de vrais adorateurs en faveur desquels Dieu souffre les infidèles, et continue son ouvrage. Où sont-ils ces amateurs de l'être unique et infini? où sont-ils? Nous ne les trouvons que dans l'histoire d'un seul peuple, histoire la plus ancienne de toutes, qui remonte jusqu'au premier homme, et qui nous montre ce culte d'amour de l'être unique et infini, que Dieu jamais n'a laissé interrompre. En faut-il davantage pour conclure

[1] *Act.* XIV, 16.

qu'on ne doit chercher que chez les Juifs cette religion publique et invariable que Dieu se doit à lui-même dans tous les temps? J'espère, Monseigneur, que cette première lettre vous fera bon juif; elle sera suivie d'une seconde pour vous faire bon chrétien, et d'une troisième pour vous faire bon catholique.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

AU P. LAMI, BÉNÉDICTIN,

SUR

LA RÉFUTATION DE SPINOSA.

1. L'être infiniment parfait est *un* et *simple*. — 2. L'être infiniment parfait est libre de créer ou de ne pas créer. — 3. Dieu est tout degré d'être, mais il n'est pas tout être en nombre. — 4. Les substances qu'on nomme créées, ne sont pas des modifications de l'être infini.

1. — L'être infiniment parfait est un, simple, sans composition.

Donc il n'est pas des êtres infinis, mais un être simple qui est infiniment être.

Tout infini divisible est impossible.

Donc l'infini dont nous avons l'idée est simple; donc il est infini par une totalité d'être qui n'est pas collective, mais intensive.

L'unité dit plus que le plus grand nombre. Tout nombre est fini; il n'y a que l'unité d'infinie. Donc l'être infini, en épuisant intensivement la totalité de l'être, ne l'épuise point collectivement ou extensivement.

2. — Il est plus parfait de pouvoir produire quelque chose de distingué de soi, que de ne le pouvoir pas.

Il y a une distance infinie du néant à l'être. Faire passer quelque chose de l'un à l'autre, ne peut être qu'une action infinie.

Donc il y a une distance infinie entre un être fécond et un être stérile.

Donc tout être qui est stérile n'est point infini; donc l'infini est fécond, c'est-à-dire, puissant pour faire exister ce qui n'étoit pas.

Il peut produire quelque chose, puisqu'il est infini.

Il ne peut produire l'infini; car l'infini est lui-même, et il ne peut se produire soi-même, puisqu'il est déjà.

Donc il ne peut rien produire que de borné, c'est-à-dire imparfait.

Ce qu'il peut produire ayant des degrés de possibilité et de perfection qui remontent à l'infini, aucun de ces degrés n'est infini. C'est le bien, car c'est l'être; mais c'est le bien imparfait, car c'est l'être borné.

Aucun de ces degrés d'être possible ne détermine l'être infini; aucun ne l'égale: il n'y en a aucun qui ne demeure à une distance infinie de lui; le plus élevé qu'on puisse assigner est infiniment au-dessous de lui. Donc tous, quoique inégaux entre eux, sont égaux par rapport à lui; puisque tous lui sont infiniment inférieurs, et que l'infini absorbe toutes les inégalités finies.

Donc l'être infini demeure en lui-même indifférent entre produire et ne produire pas; entre produire un ouvrage à un degré d'être supérieur ou inférieur, entre l'être et le non-être, entre l'être supérieur et l'inférieur. Tous les degrés inégaux entre eux sont toujours également dans une infériorité infinie à son égard.

Donc il est libre d'une parfaite liberté d'indifférence pour créer ou ne créer pas; pour créer peu ou beaucoup; pour créer un ouvrage plus ou moins durable, plus ou moins étendu et multiplié, plus ou moins arrangé, plus ou moins parfait.

3. — Dieu est tout degré d'être; mais il n'est pas tout être en nombre.

Le même degré d'être peut être possédé par l'ouvrage de Dieu, avec exclusion de tous les degrés supérieurs, et être en Dieu même avec d'autres degrés infinis au-dessus.

Nous avons vu que l'être infiniment parfait a parmi ses perfections celle de pouvoir faire exister ce qui n'est pas, et de le fixer à un des degrés bornés d'être, que cet être fécond possède en lui sans bornes. Il ne peut faire des êtres que dans quelque degré correspondant à ceux qui sont en lui sans distinction, par un infini simple et indivisible: donc il peut communiquer l'être et la perfection à quelqu'un de ces degrés, sans se communiquer lui-même.

Il est infini en degrés de perfections, et non en parties: donc il peut produire quelque chose hors de lui, sans ajouter rien à son infini; puisqu'il n'ajoute en créant un nouvel être, aucun nouveau degré de perfection aux degrés infinis qu'il possède. Donc la création d'un univers réellement distingué de lui n'ajoute rien à son infini, à sa plénitude et à sa totalité; sa totalité, sa plénitude, son infini, ne tombent que sur les degrés d'être et de perfection. La multiplication des êtres dans la création de l'univers n'ajoute rien à ces degrés, mais seulement elle augmente

les êtres en nombre. Tout se réduit à ce principe évident, qu'il y a une différence essentielle entre être infiniment, et être une collection d'êtres infinis.

Je suis; je ne suis pas infini : donc je ne suis pas Dieu ; je suis donc un être ajouté à l'infini, mais non pas dans le genre où il est infini. Je ne suis qu'un ajouté à un ; je ne suis qu'un ajouté à un autre qui est infiniment plus un que moi.

Il y a d'autres êtres semblables à moi, qui sont bornés et imparfaits : leur nombre démontre leur imperfection; car toute pluralité est une collection ; toute collection dit parties; qui dit parties, dit êtres imparfaits, et qui ne sont pas tout.

Ces parties sont réellement distinguées les unes des autres. On conçoit l'une sans concevoir l'autre : on conçoit l'anéantissement de l'une sans concevoir que l'autre perde rien, et sans diminuer en rien son idée qui est la représentation de son essence.

Il est vrai qu'on ne peut concevoir ces êtres bornés sans concevoir l'être infini par lequel ils sont.

Mais c'est une liaison d'idées, comme de la cause et de l'effet, et non une identité d'idées. Tout être borné et produit est essentiellement relatif à l'être infini qui est sa cause : il est néanmoins une véritable substance; car ce que j'appelle substance, c'est ce qui n'est point une circonstance changeante de l'être, mais l'être même, soit qu'il ait été produit par un autre supérieur, ou qu'il soit par sa propre nature nécessaire et immuable.

Voilà donc des substances véritables qui ont une cause, qui n'ont pas toujours été, qui ont reçu leur être d'autrui. C'est ce que j'appelle créatures; l'une est plus parfaite que l'autre ; l'une est plus grande que l'autre; l'une est d'une manière, et l'autre d'une autre; l'une pense, et l'autre ne pense pas. Donc l'une n'est pas l'autre ; donc ni l'une ni l'autre n'est l'être infini; donc elles sont des êtres ajoutés à l'être qui est infiniment être. On ne peut rien ajouter à lui au sens où il est infini; on ne peut rien concevoir qui soit plus être que ce qui l'est infiniment; on ne peut ajouter aucun degré d'être aux degrés infinis renfermés dans sa plénitude. Mais comme il n'est qu'un être, on peut concevoir un nombre au-delà de l'unité, et comme il est l'unité infiniment parfaite, il peut faire ce qui n'étoit pas, et le faire à divers degrés bornés au-dessous de son infini indivisible en lui-même.

4. — Toutes les différences qu'on nomme essentielles, ne sont que des degrés de l'être qui sont indivisibles dans l'unité souveraine, et qu'elle peut diviser hors d'elle à l'infini dans la production des êtres bornés et subalternes.

L'être infini n'ayant aucune borne en aucun sens, il ne peut avoir en aucun sens ni degré, ni différence soit essentielle ou accidentelle, ni manière précise d'être, ni modification.

Donc tout ce qui est borné, différencié, modifié, n'est point l'être infini, absolu, universel.

Donc tout être borné, différencié, modifié, ne peut être une modification de l'être infini ; car qui dit infini modifié, dit infini et fini, la modification n'étant qu'une borne de l'être, et une imperfection essentielle.

Donc tout être modifié et différencié, tout être qui n'est pas conçu sous l'idée claire de l'être immodifiable, et sans ombre de restriction, est nécessairement un être qui n'est point par soi, un être défectueux, un être distingué réellement de celui qui est essentiellement immodifié et immodifiable en tous sens.

Donc il est absurde de dire que ce qu'on nomme communément les substances créées ne soient que des modifications de l'être. L'infini ne seroit plus tel, s'il avoit un seul instant quelque modification.

D'ailleurs, qui dit modifications d'un même être, dit quelque chose qui est essentiellement relatif à cet être même; en sorte que vous ne pouvez avoir aucune idée d'un mode, qu'en le concevant par l'idée même de la substance modifiée ; et que vous ne pouvez concevoir un mode sans concevoir aussi les autres modes, qui émanent nécessairement, comme lui, de la substance modifiée. C'est ainsi que je ne puis concevoir la figure, sans concevoir l'étendue à laquelle elle appartient essentiellement; et que je ne puis concevoir ni la divisibilité ni le mouvement, sans concevoir aussi l'étendue et la figure qui n'est que sa borne. D'où je conclus que si les substances qu'on nomme créées n'étoient que des modifications de l'être infini, on ne pourroit concevoir aucune d'entre elles sans renfermer dans le même concept formel, ou dans la même idée, l'être infini. Par exemple, je ne pourrois penser à une fourmi, sans concevoir actuellement et formellement l'essence divine : ce qui est faux et absurde. De plus, je ne pourrois concevoir une créature sans concevoir les autres par la même idée; de même que je ne puis concevoir la divisibilité sans concevoir la figure et l'étendue, ni concevoir la volonté

de l'être pensant sans considérer son intelligence.

Donc les créatures ne sont pas des modifications d'une même substance.

Donc elles sont de vraies substances réellement distinguées les unes des autres, qui subsistent et qui sont diversement modifiées indépendamment les unes des autres; en sorte qu'un corps se meut pendant que l'autre est en repos; et qu'un esprit voit la vérité, veut le bien, pendant que l'autre se trompe et aime ce qui est mauvais.

Donc ces substances réellement distinguées entre elles, subsistent et se conçoivent dans une entière indépendance réciproque, quoiqu'elles ne subsistent ni ne puissent être conçues dans aucune indépendance à l'égard de la cause supérieure qui les a fait passer du néant à l'être.

Donc il y a des êtres qui sont moins les uns que les autres. L'être et la perfection sont la même chose. L'être infini, quoique un d'une suprême unité, est infiniment être, puisqu'il est infiniment parfait. Je suis véritablement, et je ne suis pas lui; je suis infiniment moins parfait que lui, puisque je ne suis point par moi comme lui, mais par sa seule fécondité. L'être qui ne se connoît pas, et qui ne connoît pas l'être qui l'a fait, est moins parfait; il est moins être que moi, qui me connois et qui connois ma cause.

Donc il y a des degrés infinis d'être qui sont tous réunis par une simplicité indivisible dans l'être infini, et qui sont divisibles à l'infini dans les productions de cet être.

Donc les degrés infinis de l'être, pris intensivement, n'ont rien de commun avec la multiplication extensive de l'être, Dieu n'étant infini que par les degrés infinis pris intensivement, qui sont réunis en lui, et auxquels on ne peut rien ajouter. Enfin la multiplication extensive de l'être, par la création de l'univers, n'ajoute rien à ce genre d'infini intensif, qui est celui de Dieu.

LETTRE IV.

SUR L'IDÉE DE L'INFINI, ET SUR LA LIBERTÉ DE DIEU DE CRÉER OU NE PAS CRÉER.

1. Vues générales sur la philosophie. — 2. Subordination nécessaire de la *raison* à la *foi*. — 3. La *raison*, ou les *idées claires*, unique règle en matière de philosophie. — *Première question :* Nature de l'infini. — *Seconde question :* Liberté de Dieu, pour créer ou ne créer pas.

1. — Quoique nous n'ayons jamais eu, Monsieur, aucune occasion vous et moi de nous voir et de nous connoître, je suis prévenu d'une véritable estime pour vous par la lettre que vous m'avez fait la grâce de m'écrire. Je serois ravi d'y pouvoir répondre d'une manière qui vous satisfît; mais je n'ose guère l'espérer, par la difficulté des matières dont il s'agit, et par le peu de temps que j'ai pour m'y appliquer. Avant que d'entrer dans vos questions, agréez, s'il vous plaît, que je vous expose mes vues générales sur la philosophie; elles ne seront peut-être pas inutiles pour l'éclaircissement des questions proposées.

2. — Je commence, Monsieur, par m'arrêter tout court en matière de philosophie, dès que je trouve une vérité de foi qui contredit quelque pensée philosophique que je suis tenté de suivre. Je préfère, sans hésiter, la raison de Dieu à la mienne; et le meilleur usage que je puisse faire de ma foible lumière, est de la sacrifier à son autorité. Ainsi, sans m'écouter moi-même, j'écoute la seule révélation qui me vient par l'Église, et je nie tout ce qu'elle m'apprend à nier. Si tous les géomètres du monde disoient d'un commun accord à un ignorant sensé une vérité de géométrie qu'il ne seroit nullement à portée d'entendre, il la croiroit prudemment sur leur témoignage unanime : l'usage qu'il feroit alors de sa raison ignorante seroit de la soumettre à la raison supérieure et mieux instruite de tant de savans. Ne dois-je point bien davantage soumettre ma raison bornée à la raison infinie de Dieu? Dès que je le conçois infini, je m'attends de trouver en lui infiniment plus que je ne saurois concevoir. Ainsi, en matière de religion, je crois, sans raisonner, comme une femmelette, et je ne connois point d'autre règle

que l'autorité de l'Église, qui me propose la révélation. Ce qui me facilite cette docilité, est la nécessité où je me trouve continuellement de croire avec une entière certitude des vérités qui me sont actuellement inconcevables. Par exemple, de quelque côté que je me tourne pour croire la divisibilité du continu à l'infini, ou pour croire des atomes, je me trouve dans l'impuissance de répondre rien d'intelligible aux objections, et je suis nécessité à croire ce qui me surmonte. Or si je fais cette expérience continuellement dans l'ordre purement naturel, et jusque sur les plus vils atomes, à combien plus forte raison dois-je admettre les vérités surnaturelles, dont la révélation de Dieu m'assure, quoique ma foible raison ne puisse me les éclaircir. Il faut à tout moment, jusque dans la philosophie, croire sans aucun doute ce qui surmonte la raison même; autrement nous ne croirions rien de tout ce qui nous environne, et qui nous est le plus familier. Un aveugle refuse-t-il de croire, sur la parole des hommes clairvoyans, la lumière et les couleurs qu'il ne peut concevoir? Ne dois-je pas me croire aussi aveugle sur les vérités surnaturelles, qu'un aveugle l'est sur la lumière et sur les couleurs? Ne dois-je pas être aussi docile à l'autorité de Dieu, qu'un aveugle l'est tous les jours à celle des hommes clairvoyans? Ma conclusion est qu'on a beau me dire qu'on ne peut concevoir une proposition, et que la raison semble y répugner avec évidence, ou bien qu'une proposition paroît évidente, et qu'on n'est pas libre de la nier; je nie et j'affirme sans hésiter tout ce que la religion me propose de croire et de ne croire pas. Je vais même plus loin, car je crois toutes les propositions auxquelles ma raison me mène avec évidence, quoique je ne puisse point ensuite, quand j'y suis arrivé, vaincre par la force de ma raison les objections que je suis tenté de regarder comme démonstratives contre ces propositions déjà reçues.

3. — Après vous avoir déclaré, Monsieur, combien je suis docile à l'autorité de la religion, je dois vous avouer combien je suis indocile à toute autorité de philosophie. Les uns me citent Aristote comme le prince des philosophes; j'en appelle à la raison, qui est le juge commun entre Aristote et tous les autres hommes. Les autres me citent Descartes; mais je leur réponds que c'est Descartes même qui m'a appris à ne croire personne sur sa parole. La philosophie n'étant que la raison, on ne peut suivre en ce genre que la raison seule. Voulez-vous que je croie quelque proposition en matière de philosophie? laissons à part les grands noms, et venons aux preuves : donnez-moi des idées claires, et non des citations d'auteurs qui ont pu se tromper. Si l'autorité a quelque lieu en matière de philosophie, ce n'est que pour nous engager, par l'estime de certains philosophes, à examiner plus mûrement leurs opinions. Descartes, qui a osé secouer le joug de toute autorité pour ne suivre que ses idées, ne doit avoir lui-même sur nous aucune autorité. Si j'avois à croire quelque philosophe sur la réputation, je croirois bien plutôt Platon et Aristote, qui ont été pendant tant de siècles en possession de décider : je croirois même saint Augustin bien plus que Descartes, sur les matières de pure philosophie; car outre qu'il a beaucoup mieux su les concilier avec la religion, on trouve d'ailleurs dans ce Père un bien plus grand effort de génie sur toutes les vérités de métaphysique, quoiqu'il ne les ait jamais touchées que par occasion et sans ordre. Si un homme éclairé rassembloit dans les livres de saint Augustin toutes les vérités sublimes que ce Père y a répandues comme par hasard, cet extrait, fait avec choix, seroit très-supérieur aux *Méditations* de Descartes, quoique ces *Méditations* soient le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe.

Je vous avoue, Monsieur, qu'il y a dans Descartes des choses qui me paroissent peu dignes de lui; comme, par exemple, son monde indéfini, qui ne signifie rien que de ridicule, s'il ne signifie par un infini réel. Sa preuve de l'impossibilité du vide est un pur paralogisme, où il a suivi son imagination au lieu de suivre les idées purement intellectuelles. Il y a beaucoup d'autres choses sur lesquelles il n'est jamais venu aux dernières précisions; je le dis d'autant plus librement, que je suis prévenu d'ailleurs d'une haute estime pour l'esprit de ce philosophe.

Je sais qu'il y a beaucoup de gens d'esprit qui se disent Cartésiens, et qui ont embrassé des opinions trop hardies, ce me semble, en s'appuyant sur les principes de Descartes : mais sans vouloir critiquer ni nommer personne, je laisse librement raisonner chacun autant que la religion le permet, et je prends pour moi la liberté que je laisse aux autres, en me défiant sincèrement de mes foibles lumières. J'avoue qu'il me paroît que plusieurs philosophes de notre temps, qui sont d'ailleurs très-estimables, n'ont pas eu assez d'exactitude dans ce qu'ils ont dit sur vos deux questions; l'une, de la nature de l'infini; et l'autre, de la liberté de Dieu pour ses ouvrages extérieurs. Venons maintenant, s'il vous

plaît, Monsieur, à l'examen de ces deux questions.

PREMIÈRE QUESTION.

De la nature de l'infini.

Je ne saurois concevoir qu'un seul infini, c'est-à-dire, que l'être infiniment parfait, ou infini en tout genre. Tout infini qui ne seroit infini qu'en un genre, ne seroit point un infini véritable. Quiconque dit un genre ou une espèce, dit manifestement une borne, et l'exclusion de toute réalité ultérieure; ce qui établit un être fini ou borné. C'est n'avoir point assez simplement consulté l'idée de l'infini, que de l'avoir renfermé dans les bornes d'un genre. Il est visible qu'il ne peut se trouver que dans l'universalité de l'être, qui est l'être infiniment parfait en tout genre, et infiniment simple.

Si on pouvoit concevoir des infinis bornés à des genres particuliers, il seroit vrai de dire que l'être infiniment parfait en tout genre seroit infiniment plus grand que ces infinis-là; car outre qu'il égaleroit chacun d'eux dans son genre, et qu'il surpasseroit chacun d'eux en les égalant tous ensemble, de plus il auroit une simplicité suprême qui le rendroit infiniment plus parfait que toute cette collection de prétendus infinis.

D'ailleurs, chacun de ces infinis subalternes se trouveroit borné par l'endroit précis où son genre le borneroit et le rendroit inégal à l'être infini en tout genre.

Quiconque dit inégalité entre deux êtres, dit nécessairement un endroit où l'un finit et où l'autre ne finit pas. Ainsi c'est se contredire que d'admettre des infinis inégaux.

Je ne puis même en concevoir qu'un seul, puisqu'un seul, par sa réelle infinité, exclut toute borne en tout genre, et remplit toute l'idée de l'infini.

D'ailleurs, comme je l'ai remarqué, tout infini qui ne seroit pas simple, ne seroit pas véritablement infini : le défaut de simplicité est une imperfection; car, à perfection d'ailleurs égale, il est plus parfait d'être entièrement un que d'être composé, c'est-à-dire, que de n'être qu'un assemblage d'êtres particuliers. Or une imperfection est une borne; donc une imperfection telle que la divisibilité, est opposée à la nature du véritable infini qui n'a aucune borne.

On croira peut-être que ceci n'est qu'une vaine subtilité; mais si on veut se défier parfaitement de certains préjugés, on reconnoîtra qu'un infini composé n'est infini que de nom, et qu'il est réellement borné par l'imperfection de tout être divisible, et réduit à l'unité d'un genre. Ceci peut être confirmé par des suppositions très-simples et très-naturelles sur ces prétendus infinis qui ne seroient que des composés.

Donnez-moi un infini divisible; il faut qu'il ait une infinité de parties actuellement distinguées les unes des autres : ôtez-en une partie si petite qu'il vous plaira, dès qu'elle est ôtée, je vous demande si ce qui reste est encore infini ou non; s'il n'est pas infini, je soutiens que le total, avant le retranchement de cette petite partie, n'étoit point un infini véritable. En voici la démonstration. Tout composé fini, auquel vous rejoindrez une très-petite partie qui en auroit été détachée, ne pourroit point devenir infini par cette réunion : donc il demeureroit fini après la réunion; donc, avant la désunion, il est véritablement fini. En effet, qu'y auroit-il de plus ridicule que d'oser dire que le même tout est tantôt fini et tantôt infini, suivant qu'on lui ôte ou qu'on lui rend une espèce d'atome? Quoi donc? l'infini et le fini ne sont-ils différens que par cet atome de plus ou de moins?

Si au contraire ce tout demeure infini après que vous en avez retranché une petite partie, il faut avouer qu'il y a des infinis inégaux entre eux; car il est évident que ce tout étoit plus grand avant que cette partie fût retranchée, qu'il ne l'est depuis son retranchement. Il est plus clair que le jour, que le retranchement d'une partie est une diminution du total, à proportion de ce que cette partie est grande. Or c'est le comble de l'absurdité, que de dire que le même infini demeurant toujours infini, est tantôt plus grand et tantôt plus petit.

Le côté où l'on retranche une partie, fait visiblement une borne par la partie retranchée. L'infini n'est plus infini de ce côté, puisqu'il y trouve une fin marquée. Cet infini est donc imaginaire; et nul être divisible ne peut jamais être un infini réel. Les hommes, ayant l'idée de l'infini, l'ont appliquée d'une manière impropre, et contraire à cette idée même, à tous les êtres auxquels ils n'ont voulu donner aucune borne dans leur genre; mais ils n'ont pas pris garde que tout genre est lui-même une borne, et que toute divisibilité étant une imperfection, qui est aussi une borne visible, elle exclut le véritable infini, qui est un être sans bornes dans sa perfection.

L'être, l'unité, la vérité et la bonté sont la même chose. Ainsi, tout ce qui est un être in-

fini est infiniment un, infiniment vrai, infiniment bon. Donc il est infiniment parfait et indivisible.

De là je conclus qu'il n'y a rien de plus faux qu'un infini imparfait, et par conséquent borné; rien de plus faux qu'un infini qui n'est pas infiniment un; rien de plus faux qu'un infini divisible en plusieurs parties ou finies ou infinies. Ces chimériques infinis peuvent être grossièrement imaginés, mais jamais conçus.

Il ne peut pas même y avoir deux infinis; car les deux, mis ensemble, seroient sans doute plus grands que chacun d'eux pris séparément, et par conséquent ni l'un ni l'autre ne seroit véritablement infini.

De plus, la collection de ces deux infinis seroit divisible, et par conséquent imparfaite, au lieu que chacun des deux seroit indivisible et parfait en soi : ainsi un seul infini seroit plus parfait que les deux ensemble. Si, au contraire, on vouloit supposer que les deux joints ensemble seroient plus parfaits que chacun des deux pris séparément, il s'ensuivroit qu'on les dégraderoit en les séparant.

Ma conclusion est qu'on ne sauroit concevoir qu'un seul infini souverainement un, vrai et parfait.

SECONDE QUESTION.

De la liberté de Dieu pour créer, ou pour ne créer pas.

Vous avez très-bien compris, Monsieur, que quand je dis qu'il est plus parfait à un être d'être fécond que de ne l'être pas, je ne prétends point parler d'une production actuelle, mais seulement d'un simple pouvoir de produire. Qui dit fécondité, ne dit point une production actuelle, mais une vertu de produire hors de soi : c'est ainsi qu'on dit tous les jours qu'une terre est très-féconde ou très-fertile, quoiqu'elle soit actuellement en friche, parce qu'elle a une nature propre à produire les plus abondantes moissons.

On m'objectera peut-être que l'acte est plus parfait que la puissance, et qu'il y a plus de perfection à opérer actuellement qu'à être seulement dans le pouvoir d'opérer : mais ce raisonnement est captieux. Pour en démêler l'illusion, je vous supplie de considérer les choses suivantes.

Il est vrai que, selon les écoles, *l'acte perfectionne la puissance, et en est le complément;* mais voici ce qu'il y a de réel dans ce discours.

1° Les philosophes de l'Ecole parlent de l'acte comme d'une entité distinguée de la puissance et de l'action, et qui est le terme de l'action même. En ce sens, le terme est le complément qui perfectionne la puissance. Nul Cartésien ne peut parler sérieusement ainsi.

2° Quiconque dit pure puissance ou simple pouvoir, dit une simple capacité d'être : au contraire, quiconque dit acte, dit une existence et une perfection déjà existante et actuelle. En un mot, ce qui n'est qu'en puissance n'est que possible; et ce qui est déjà en acte, existe déjà actuellement. Or il est visible qu'il est plus parfait d'être actuellement existant, que de n'être qu'en puissance ou possible.

Remarquez, s'il vous plaît, que le même être peut être tout ensemble en puissance pour certaines choses, et en acte pour d'autres. C'est ce qui arrive sans cesse à tout être fini et créé; car, d'un côté, il est en acte pour tout ce qu'il a déjà reçu d'existence et d'actuel; mais d'un autre côté il n'est qu'en puissance pour tout ce qui lui reste à recevoir, et dont il n'a, par son être présent, que la simple puissance ou capacité de le recevoir.

En ce sens, il est encore manifeste qu'il est bien plus parfait d'être en acte, que de n'être qu'en puissance. Mais tout ceci n'a aucun rapport avec le pouvoir et avec l'acte pour les actions particulières, qu'on est libre de faire ou de ne faire pas, et qu'on a quelquefois raison de ne pas faire. Par exemple, je ne suis pas plus parfait en parlant qu'en ne parlant pas; il arrive même souvent que je suis plus parfait de me taire que de parler.

La perfection consiste dans la vertu de faire cette action : mais je n'y ajoute rien en la faisant, autrement j'aurois tort de ne me donner pas une perfection qui dépend de moi, toutes les fois que je garde le silence par discrétion.

Il est vrai que l'ame agit sans cesse; elle connoît toujours au moins confusément quelque vérité, et elle veut à proportion quelque bien : mais aucune action prise en particulier ne lui est nécessaire.

Il n'est pas vrai, selon l'exemple déjà rapporté, que l'acte de parler soit plus parfait en lui-même que la simple puissance.

S'il n'est pas plus parfait à l'homme d'opérer actuellement une telle chose, que de pouvoir simplement l'opérer, cela est encore bien plus certain en Dieu. Il faut au moins avouer que toute opération de la créature est une modification qu'elle se donne. Il est vrai aussi qu'elle opère toujours, et par conséquent qu'elle se modifie toujours, tantôt d'une façon et tantôt d'une autre; mais quand elle choisit la meilleure

opération, elle se donne par ce choix la modification la plus parfaite.

Il n'en est pas de même de Dieu. Par son être infini, simple et immuable, il est incapable de toute modification; car une modification seroit une borne : son opération n'est que lui-même sans y rien ajouter. Si son opération ajoutoit la moindre chose à sa perfection, il ne seroit pas Dieu; car il n'auroit pas lui-même l'infinie perfection indépendamment de son action au dehors.

En ce cas, son opération au dehors seroit essentielle à sa divinité, et en feroit partie.

Bien plus, son ouvrage extérieur, qui n'est que sa créature, ne pouvant être séparé de son opération féconde, cet ouvrage seroit essentiel à son infinie perfection, et par conséquent à sa divinité : on ne pourroit concevoir l'un sans l'autre : l'un dépendroit de l'autre; la créature seroit essentielle au créateur, et se confondroit avec lui; l'infinie perfection ne pourroit se trouver que dans ce total de Dieu opérant au dehors, et de son ouvrage. La créature étant nécessaire au créateur même par son essence, elle ne seroit plus créature; il la faudroit regarder avec Dieu comme nous regardons le Fils et le Saint-Esprit avec le Père dans la sainte Trinité. En ce cas Dieu produiroit éternellement par nécessité tout ce qu'il pourroit produire de plus parfait : il se devroit à lui-même de le faire : il ne seroit jamais Dieu qu'autant qu'il le feroit actuellement : il ne pourroit jamais ne le faire pas. Si on le concevoit comme existant un moment avant que de produire, il faudroit dire qu'en commençant à produire il a commencé à se rendre parfait, et à devenir Dieu. En un mot, la créature seroit si essentielle au créateur, qu'on ne pourroit plus les distinguer réellement, et qu'on s'accoutumeroit à ne chercher plus d'autre être infiniment parfait, que cette collection des êtres qu'on nomme créatures.

Que faut-il donc pour ne pas tomber dans cette impiété monstrueuse? Il faut dire que Dieu n'est pas plus parfait en opérant hors de lui qu'en n'opérant pas, parce qu'il est toujours tout-puissant et infiniment fécond, lors même qu'il ne lui plaît pas d'exercer cette puissance féconde.

Par là on reconnoît que Dieu est libre d'une souveraine liberté, dont la nôtre n'est qu'une foible image et une légère participation.

Par là on conçoit la reconnoissance qui est due au bienfait purement gratuit de la création. Par là on entre dans le véritable esprit de l'Écriture, qui nous enseigne que Dieu fit son ouvrage en sept jours : il suspendoit son ouvrage, il interrompoit son action; il menoit peu à peu son ouvrage au but, et par divers degrés : il réservoit à chaque jour une forme nouvelle et particulière; il lui donnoit à diverses reprises un accroissement de perfection. Chaque chose se trouvoit chaque jour bonne et digne de lui : mais il la rendoit dans la suite encore meilleure en la retouchant. Par là il montroit combien il étoit le maître de tout son ouvrage, pour lui donner tant et si peu de perfection qu'il lui plairoit. Il pouvoit s'arrêter à une masse informe : il pouvoit faire de cette masse l'ouvrage varié et plein d'ornemens qu'il lui a plu d'en faire, et qu'on nomme l'univers.

Rien n'est donc plus faux que ce que j'entends dire; savoir que Dieu est nécessité par l'ordre, qui est lui-même, à produire tout ce qu'il pouvoit faire de plus parfait. Ce raisonnement iroit à prouver que l'actuelle production de la créature est éternelle et essentielle au créateur. Ce raisonnement prouveroit que Dieu n'a pu se retenir en rien dans la création de son ouvrage; qu'il ne l'a fait avec aucune liberté : qu'il a été assujetti à le faire tout entier d'abord, et même à le faire dès l'éternité. On établiroit par là, que Dieu étoit autant gêné pour la manière d'agir que pour le fond de son ouvrage. Selon ce principe, il falloit, sous peine de violer l'ordre et de se dégrader, qu'il fît tout son ouvrage par la voie la plus simple. En un mot, si ce principe a lieu, la toute-puissance de Dieu s'est épuisée dans un moment : il ne peut plus produire un seul atome; il est dans l'impuissance d'ajouter le moindre degré de perfection au plus vil atome de l'univers. Si quelque chose est indigne de Dieu, c'est une telle idée de lui.

Combien saint Augustin pense-t-il plus noblement et avec plus de justesse sur la Divinité! Ce Père se représente les degrés de perfection, en montant et en descendant à l'infini, que Dieu voit distinctement d'une seule vue. Il n'en voit aucun qui ne demeure infiniment au-dessous de sa perfection infinie. Il peut monter aussi haut qu'il voudra pour le plan de son ouvrage : son ouvrage demeurera toujours infiniment au-dessous de lui. Il peut descendre aussi bas qu'il lui plaira; son ouvrage sera toujours bon, parfait, selon sa mesure, distingué du néant, au-dessus de lui, et digne de l'être infini. Dieu, choisissant entre ces degrés infinis de perfection, appelle ou n'appelle pas le néant, ne doit rien, et peut tout. Sa supériorité infinie au-dessus de son ouvrage, fait qu'il n'en peut avoir aucun

besoin : la gloire même qu'il en tire lui est, pour ainsi dire, si accidentelle qu'elle se réduit à son bon plaisir, et au pur choix de sa volonté.

Il a pu créer le monde si tôt et si tard qu'il lui a plu; mais le plus tôt ne vient qu'après son éternité, et le plus tard est encore suivi de cette même éternité qui reste toute entière. En un mot, quelque étendue qu'il eût donnée à la durée de l'univers, elle eût été toujours quelque chose de fini dans l'infini ; elle eût été renfermée dans l'éternité indivisible de son auteur.

Saint Augustin représente contre les Manichéens cette bonté de l'ouvrage et cette liberté de l'ouvrier, à quelque degré qu'il lui plaise de le fixer. Il n'y a en tout, selon ce Père, que les divers degrés de l'être, parce qu'être et perfection c'est précisément la même chose.

C'est par ces divers degrés que Dieu varie son ouvrage. Tout ce qui existe est bon et parfait dans un certain genre. Ce qui est plus, est plus parfait ; ce qui est moins, est moins parfait : mais tout ce qui est, en quelque bas degré qu'il soit, est digne de Dieu, puisqu'il a l'être, et qu'il faut une sagesse toute-puissante pour le tirer du néant. En même temps tout être créé, quelque parfait qu'on le conçoive, n'a qu'un degré borné d'être, où il n'a pu monter que par la sagesse toute-puissante de celui qui l'a tiré du néant. Toute créature se trouve donc dans ce milieu, entre ces deux extrémités, dans l'infini de Dieu.

Dieu ne voit rien qui ne soit infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité infinie de tous les êtres créés des plus hauts et des plus bas degrés, les met tous dans une espèce d'égalité à ses yeux. Aucun d'eux n'a une supériorité de perfection infinie qui lui soit une raison invincible de le préférer. Auquel de ces divers degrés qu'il puisse s'arrêter, il s'arrête toujours nécessairement à un degré qui se trouve fini, et infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité infinie fait qu'aucune perfection possible ne peut le nécessiter; et sa supériorité infinie sur toute perfection possible fait la liberté de son choix.

Voilà, Monsieur, ce que je crois avoir appris de saint Augustin sur la liberté de Dieu dans la production de ses ouvrages hors de lui. Je voudrois être libre de m'éclaircir avec vous sur toutes ces matières, et je recevrois avec grand plaisir tout ce que vous voudriez bien me communiquer; car je ne doute point que vous n'ayez fait de grandes recherches : mais un grand diocèse, où la guerre augmente infiniment nos embarras, une très-foible santé, et d'autres travaux épineux sur les matières de la grâce, m'ôtent la liberté que je voudrois avoir pour méditer sur la métaphysique. Je suis parfaitement, etc.

LETTRE V.

SUR L'EXISTENCE DE DIEU,

LE CHRISTIANISME,

ET LA VÉRITABLE ÉGLISE.

1. Contradictions du système de Spinosa.—2. Le système des libertins consiste à nier la liberté de l'homme. — 3. Nécessité des motifs de croire la religion, proportionnés aux esprits les plus simples. — 4. Dieu donne à tous les hommes les secours nécessaires pour connoître la vérité, et pour pratiquer le bien. — 5. Les esprits les plus grossiers sont capables de connoître les vérités nécessaires au salut. — 6. Importance d'un plan d'instructions, contenant des preuves simples et concluantes de ces vérités.

Preuves des trois principaux points nécessaires au salut :

I[er] *Point :* Il y a un Dieu infiniment parfait, qui a créé l'univers. — II[e] *Point :* Il n'y a que le Christianisme, qui soit un culte digne de Dieu. — III[e] *Point :* Il n'y a que l'Eglise catholique, qui puisse enseigner ce culte, d'une façon proportionnée au besoin de tous les hommes.

A Cambrai, 5 juin 1713.

Ne soyez nullement en peine, Monsieur, de vos deux grandes lettres. Elles m'ont édifié et attendri. Je n'y vois que candeur, qu'amour de la vérité, que soin de l'approfondir, que zèle pour la religion, et que confiance en ma bonne volonté. Je ne veux être, ce me semble, occupé que de mon ministère ; mais je ne suis point un dévot ombrageux et facile à scandaliser ; je m'attends à toutes sortes de systêmes et d'objections. On n'établiroit jamais rien de solide contre les impies, si les personnes zélées pour la religion ne se communiquoient pas en liberté les unes aux autres les raisonnemens captieux par lesquels on tâche de l'obscurcir. Ce qui m'embarrasse, est que vous avez écrit ayant la fièvre, et que je l'avois en vous lisant. Il m'en reste beaucoup d'abattement. On me défend toute application. Il faudroit pourtant écrire un volume pour vous répondre. Que ne puis-je me trouver en pleine santé dans votre

cabinet, *impertransito medio*, comme parle l'Ecole! En attendant un peu de santé, je vais prendre la liberté de vous représenter ce que je pense sur divers points.

1. — Je n'ai point lu encore la préface (*) que vous avez vue. Elle est d'un écrivain habile, et que j'estime. Mais, indépendamment de ce qu'elle contient, je vous avoue que le système de Spinosa ne me paroît point difficile à renverser. Dès qu'on l'entame par quelque endroit, on rompt toute sa prétendue chaîne. Selon ce philosophe, deux hommes dont l'un dit oui et l'autre non, dont l'un se trompe et l'autre croit la vérité, dont l'un est scélérat et l'autre est un homme très-vertueux, ne sont qu'un même être indivisible. C'est ce que je défie tout homme sensé de croire jamais sérieusement dans la pratique. La secte des Spinosistes est donc une secte de menteurs, et non de philosophes. De plus, on ne peut connoître une modification, qu'autant qu'on connoît déjà la substance modifiée. Il faut connoître un corps coloré pour concevoir une couleur, un corps mobile pour en concevoir le mouvement, etc. Il faut donc que Spinosa commence par nous donner une idée de cette substance infinie, qui accorde dans son être simple et indivisible les modifications les plus opposées, dont l'une est la négation de l'autre; il faut qu'il trouve une multiplication infinie dans une parfaite unité; il faut qu'il montre des variations et des bornes dans un être invariable et sans bornes. Voilà d'énormes contradictions.

2. — La grande mode des libertins de notre temps n'est point de suivre le système de Spinosa. Ils se font honneur de reconnoître un Dieu créateur, dont la sagesse saute aux yeux dans tous ses ouvrages : mais, selon eux, ce Dieu ne seroit si bon ni sage, s'il avoit donné à l'homme le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir de pécher, de s'égarer de sa fin dernière, de renverser l'ordre, et de se perdre éternellement. Selon eux, l'homme s'impose à lui-même quand il s'imagine être le maître de choisir entre deux partis. Cette illusion flatteuse, disent-ils, vient de ce que la volonté de l'homme ne peut être contrainte dans son propre acte, qui est son vouloir : elle ne peut être déterminée que par son plaisir, qui est son unique ressort. Entre divers plaisirs, c'est toujours le plus fort qui la détermine invinciblement. Ainsi elle ne veut jamais que ce qu'il lui plaît davantage de vouloir. Voilà ce qui forme une ridicule chimère de liberté. L'homme, disent-ils encore, est sans nécessité à vouloir un seul objet, tant par la disposition intérieure de ses organes, que par les circonstances des objets extérieurs : en chaque occasion il croit choisir, pendant qu'il est nécessité à vouloir toujours ce qui lui offre le plus de plaisir. Suivant ce système, en ôtant toute réelle liberté, on se débarrasse de tout mérite, de tout blâme et de tout enfer; on admire Dieu sans le craindre, et on vit sans remords au gré de ses passions. Voilà le système qui charme tous les libertins de notre temps.

3. — Vous avez raison de demander des motifs de croire la religion, qui soient proportionnés aux esprits les plus simples et les plus grossiers. La difficulté de trouver ces raisons proportionnées et convaincantes, vous tente de croire que Dieu ne prépare le salut qu'aux seuls élus, qu'il conduit par le cœur et non par l'esprit, par l'attrait de la grâce et non par la lumière de la raison. Mais remarquez, s'il vous plaît, deux inconvéniens de ce système. Le premier est que si on supposoit que la foi vient aux hommes par le cœur sans l'esprit, et par un instinct aveugle de grâce sans un raisonnable discernement de l'autorité à laquelle on se soumet pour croire les mystères, on courroit risque de faire du christianisme un fanatisme, et des chrétiens des enthousiastes. Rien ne seroit plus dangereux pour le repos et pour le bon ordre du genre humain; rien ne peut rendre la religion plus méprisable et plus odieuse. Le second inconvénient est que, suivant ce système, Dieu damneroit presque tous les hommes, parce qu'ils ne croient pas, et parce qu'ils n'observent pas tous ses commandemens; quoique la foi et les commandemens leur fussent réellement impossibles, faute de secours proportionnés à leur besoin pour croire et pour observer les commandemens évangéliques. Ce seroit tourner la religion en scandale, et soulever contre elle le monde entier, que d'en donner une idée si contraire à la bonté de Dieu.

4. — Saint Augustin, qu'on ne peut point accuser de relâchement sur les questions de la grâce, a cru ne pouvoir justifier la bonté et la justice de Dieu contre les blasphèmes des Manichéens, qu'en avouant qu'aucun homme *ne doit* jamais à Dieu *que ce qu'il en a reçu*. Il en conclut deux choses : l'une est que tout homme a reçu un secours prévenant, et proportionné à son besoin, pour vaincre les tentations de sa

(*) Il s'agit vraisemblablement ici de la *Préface* que le P. Tournemine avoit mise à la tête du *Traité de l'existence de Dieu*, en 1712. (Voyez l'*Histoire Littér. de Fénelon*; 1re part. art. 1er, sect. 1re, pag. 6.)

concupiscence, pour éviter tout mal, et pour pratiquer tout bien, conformément à sa raison : l'autre est qu'il a reçu de quoi vaincre son ignorance, *en cherchant avec soin et piété, s'il le veut*, ce qui lui manque pour la foi; auquel cas la Providence lui fourniroit des moyens convenables pour parvenir de proche en proche à la foi des mystères, aux vertus évangéliques et au salut. Les moyens de providence, tant intérieurs qu'extérieurs, sont ineffables et d'une variété infinie, suivant ce Père. Il est aussi impossible de les expliquer en détail, qu'il est impossible d'expliquer comment un homme est parvenu de proche en proche à un certain degré de sagesse et de vertu, à certains préjugés, etc. On y arrive par des combinaisons innombrables de l'éducation, des exemples, des lectures, des conversations, des amis, des expériences, des réflexions, et des inspirations intérieures, par lesquelles Dieu opère insensiblement dans le fond des cœurs. Non-seulement les autres hommes ne sauroient dire en détail, tout ce qui a préparé, persuadé, déterminé un certain homme à un certain genre de vie; mais encore cet homme même ne sauroit après coup retourner, pour ainsi dire, sur ses pas, et retrouver tant au-dehors qu'au-dedans tout ce qui a servi de ressort pour remuer son cœur. Ce que chacun ne peut faire pour retrouver ses propres traces, Dieu le fera dans son jugement. Il y sera victorieux, parce qu'il développera à chaque homme tous les replis de son cœur dans une chaîne de moyens par lesquels il n'a tenu qu'à lui de chercher, de connoître la vérité, de l'aimer, de la suivre, et d'y trouver son salut. Ces moyens, quoique inexplicables en détail, sont très-certains en gros. Leur variété, leur combinaison secrète, leur facilité à nous échapper, nous en dérobent souvent la connoissance distincte. Mais Dieu, infiniment juste et bon, ne mérite-t-il pas bien d'être cru sur l'enchaînement et sur la proportion de ces moyens qu'il a préparés? n'en est-il pas meilleur juge que nous, puisque nous négligeons ces moyens jusqu'à n'y faire presque jamais aucune attention? Si un homme se trouvoit tout-à-coup en s'éveillant, dans une île déserte, quelle prodigieuse recherche ne feroit-il point pour découvrir par quelle aventure il y auroit été transporté? Nous nous trouvons tout-à-coup en ce monde, comme tombés des nues; nous ne savons ni ce que nous sommes, ni d'où nous venons, ni où nous sommes venus, ni avec qui nous vivons, ni où nous irons au sortir d'ici. Qui est-ce qui a la moindre curiosité sur ce profond mystère? Personne ne veut le développer. On s'amuse de tout, on veut tout savoir, excepté l'unique chose qu'il seroit capital d'apprendre. Cette indolence monstrueuse est le grand péché d'infidélité. *Non piè quærunt*, dit saint Augustin. De quoi les hommes ne seroient-ils point capables, s'ils étoient sincères, humbles, dociles, et aussi appliqués qu'un si grand bien le mérite? Les petits enfans n'apprennent-ils pas en peu de temps les choses et les termes de tout le détail de la vie humaine, et toute une langue? Le peuple le plus grossier n'apprend-il pas toute la finesse des arts? Ce n'est pas tout. Que n'apprend-on pas, avec subtilité et profondeur, pour le mal! L'esprit ne manque que pour le bien : on n'est bouché que pour les choses qu'on n'aime pas. Aimez la vérité comme l'argent; vous devinerez ce qui est le plus obscur. Quand Dieu rassemblera contre un homme tous les dons naturels de la raison, et tous les secours surnaturels donnés pour le préparer à la foi; quand il lui montrera que ces grâces en auroient attiré de plus grandes pour son salut, s'il n'eût pas négligé les premières; cet homme verra tout-à-coup ce qu'il ne veut point voir ici-bas. Quand même cette justice de Dieu seroit incompréhensible, il faudroit la croire sans la comprendre. Mais l'homme aime mieux se flatter, secouer le joug, supposer que Dieu lui manque; disputer sur sa propre liberté, quoiqu'il ne puisse en douter sérieusement; et vivre sans règle, en se justifiant aux dépens de Dieu.

5. — Il est vrai qu'il faut des preuves proportionnées à l'esprit foible et grossier de presque tous les hommes, pour les soumettre à une autorité qui leur propose les mystères. Mais il faut observer deux choses : l'une est que l'esprit le plus court et le plus bouché s'étend et s'ouvre, à proportion de sa bonne volonté, pour toutes les choses qu'il a besoin de connoître : l'autre est qu'il faut distinguer une connoissance simple et sensée d'une vérité, d'avec un approfondissement par lequel un homme exercé réfute toutes les vaines subtilités qui peuvent embrouiller cette vérité claire et simple. Il n'est pas nécessaire que tout ignorant comprenne la religion jusqu'à pouvoir réfuter toutes les subtilités, par lesquelles l'orgueil et les passions tâchent de l'embrouiller : il suffit que les ignorans croient ce qui est vrai par une preuve véritable, mais implicitement connue. Disputez contre un paysan, vous l'embarrasserez sur les vérités constantes de l'agriculture, il ne pourra pas vous répondre : mais il n'hésitera point, et

il continuera à labourer son champ. L'ignorant est de même pour la croyance de la religion.

6.—Il y a long-temps qu'il me paroît important de former un plan qui contienne des preuves des vérités nécessaires au salut, lesquelles soient tout ensemble et réellement concluantes, et proportionnées aux hommes ignorans. J'avois pressé autrefois feu M. l'évêque de Meaux de l'exécuter. Il me l'avoit promis très-souvent. Je voudrois être capable de le faire. Cet ouvrage devroit être très-court; mais il faudroit un long travail et un grand talent pour l'exécuter. Rien ne demande tant de génie, qu'un ouvrage où il faut mettre à la portée de ceux qui n'en ont point, les premières vérités. Pour y réussir, il faut atteindre à tout, et embrasser les deux extrémités du genre humain; il faut se faire entendre par les ignorans, et réprimer la critique téméraire des hommes qui abusent de leur esprit contre la vérité. Je ne saurois vous donner ici qu'une idée très-vague et très-défectueuse de ce projet : mais ce que je vous en proposerai à la hâte et en secret est sans conséquence; vous concevrez beaucoup plus que je ne puis vous dire en très-peu de lignes. Voici plutôt une simple table des matières, qu'une explication des preuves.

PREUVES

Des trois principaux points nécessaires au salut, pour soumettre au joug de la foi, sans discussion, les esprits simples et ignorans.

PREMIÈRE PARTIE.

Il y a un Dieu infiniment parfait qui a créé l'univers.

Il ne faut qu'ouvrir les yeux, et qu'avoir le cœur libre, pour apercevoir sans raisonnement la puissance et la sagesse du Créateur, qui éclate dans son ouvrage. Si quelque homme d'esprit conteste cette vérité, je ne disputerai point avec lui, je le prierai seulement de souffrir que je suppose qu'il se trouve par un naufrage dans une île déserte : il y aperçoit une maison d'une excellente architecture, magnifiquement meublée; il y voit des tableaux merveilleux; il entre dans un cabinet, où un grand nombre de très-bons livres de tout genre sont rangés avec ordre; il ne découvre néanmoins aucun homme dans toute cette île : il ne me reste qu'à lui demander s'il peut croire que c'est le hasard, sans aucune industrie, qui a fait tout ce qu'il voit. J'ose le défier de parvenir jamais par ses efforts à se faire accroire que l'assemblage de ces pierres fait avec tant d'ordre et de symétrie; que les meubles, qui montrent tant d'art, de proportion et d'arrangement; que les tableaux, qui imitent si bien la nature; que les livres, qui traitent si exactement les plus hautes sciences, sont des combinaisons purement fortuites. Cet homme d'esprit pourra trouver des subtilités pour soutenir dans la spéculation un paradoxe si absurde; mais dans la pratique il lui sera impossible d'entrer dans aucun doute sérieux sur l'industrie qui éclate dans cette maison. S'il se vantoit d'en douter, il ne feroit que démentir sa propre conscience. Cette impuissance de douter est ce qu'on nomme pleine conviction. Voilà, pour ainsi dire, le bout de la raison humaine : elle ne peut aller plus loin. Cette comparaison démontre quelle doit être notre conviction sur la Divinité à la vue de l'univers. Peut-on douter que ce grand ouvrage ne montre infiniment plus d'art que la maison que je viens de représenter? La différence qu'il y a entre un philosophe et un paysan, est que le paysan suit d'abord avec simplicité ce qui saute aux yeux; au lieu que le philosophe, séduit par ses vains préjugés, emploie la subtilité de ses raisonnemens à embrouiller sa raison même. Voilà la Divinité dans son point de vue, pour tout homme sensé, attentif, sans orgueil et sans passion. Loin d'avoir besoin de raisonner, il n'a que son raisonnement à craindre; il n'a pas plus besoin de méditer pour trouver son Dieu à la vue de l'univers, que pour supposer un horloger à la vue d'une horloge, ou un architecte à la vue d'une maison.

SECONDE PARTIE.

Il n'y a que le seul christianisme qui soit un culte digne de Dieu.

Il n'y a que la religion chrétienne qui consiste dans l'amour de Dieu. Les autres religions ont consisté dans la crainte des dieux qu'on vouloit apaiser, et dans l'espérance de leurs bienfaits, qu'on tâchoit de se procurer par des honneurs, des prières et des sacrifices. Mais la seule religion enseignée par Jésus-Christ nous oblige à aimer Dieu plus que nous-mêmes, et à ne nous aimer que pour l'amour de lui. Elle nous propose pour paradis le parfait et éternel amour; elle exige le renoncement à nous-mêmes, *abneget semetipsum*, c'est-à-dire l'exclusion de tout amour-propre, pour nous réduire à nous aimer par charité, comme quelque

chose qui appartient à Dieu, et qu'il veut que nous aimions en lui. Ce renversement de tout l'homme est le rétablissement de l'ordre, et la naissance de l'homme nouveau. Voilà ce que l'esprit de l'homme n'a pu inventer. Il faut qu'une puissance supérieure tourne l'homme contre lui-même, pour le forcer à prononcer cette sentence foudroyante contre son amour-propre. Il n'y a rien de si évidemment juste, et il n'y a rien qui révolte si violemment le fond de l'homme idolâtre de soi. Dieu ne peut être suffisamment reconnu que par cet amour suprême : *nec colitur ille nisi amando*, dit souvent saint Augustin. D'où vient donc que presque tous les hommes ont pris le change? Ils ont mis le sacrifice des animaux, l'encens et les autres dons en la place du moi, victime qu'il falloit immoler. Dites à l'homme le plus simple et le plus ignorant, qu'il faut aimer Dieu notre père, qui nous a faits pour lui; cette parole entre d'abord dans son cœur, si l'orgueil et l'amour-propre ne le révoltent pas : il n'a aucun besoin de discussion pour sentir que voilà la religion toute entière. Or il ne trouve ce vrai culte que dans le christianisme. Ainsi il n'a ni à choisir ni à délibérer. Tout autre culte n'est point une religion. Le judaïsme n'est qu'un commencement, ou, pour mieux dire, qu'une image ou une ombre de ce culte promis. Otez du judaïsme les figures grossières, les bénédictions temporelles, la graisse de la terre, la rosée du ciel, les promesses mystérieuses, les imperfections tolérées, les cérémonies légales, il ne restera qu'un christianisme commencé. Le christianisme n'est que le renversement de l'idolâtrie de l'amour-propre, et l'établissement du vrai culte de Dieu par un amour suprême. Cherchez bien, vous ne trouverez ce vrai culte développé, purifié et parfait, que chez les chrétiens : eux seuls connoissent Dieu infiniment aimable. Je ne parle point des Mahométans; ils ne le méritent pas : leur religion n'est que le culte grossier, servile et purement mercenaire des Juifs les plus charnels, auquel ils ont ajouté l'admiration d'un faux prophète, qui de son propre aveu n'a jamais eu aucune preuve de mission. Tout homme simple et droit ne peut s'arrêter que chez les chrétiens, puisqu'il ne peut trouver que chez eux le parfait amour. Dès qu'il le trouve là, il a trouvé tout, et il sent bien qu'il ne lui reste plus rien à chercher. Les mystères ne l'effarouchent point; il comprend que toute la nature étant incompréhensible à son foible esprit, il ne doit pas s'étonner de ne pouvoir comprendre tous les secrets de la Divinité; sa foiblesse même se tourne en force, et ses ténèbres en lumière, pour le rendre défiant de soi, et docile à Dieu. Il n'a point de peine à croire que Dieu, amour infini, a daigné venir lui-même sous une chair semblable à la nôtre pour tempérer les rayons de sa gloire, nous apprendre à aimer, et s'aimer lui-même au-dedans de nous. C'est en ce sens-là qu'il est vrai de dire qu'on trouve la vraie religion par le cœur, et non par l'esprit. En effet, on la trouve simplement par l'amour de Dieu infiniment aimable, non par le raisonnement subtil des philosophes. Socrate même n'a presque rien trouvé, pendant qu'une femmelette humble et un artisan docile trouvent tout en trouvant l'amour. *Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terræ, quia abscondisti hæc à sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis*[1]. L'amour de Dieu décide de tout sans discussion en faveur du christianisme. C'est en ce sens que l'ame est naturellement chrétienne, comme parle Tertullien.

TROISIÈME PARTIE.

Il n'y a que l'Eglise catholique qui puisse enseigner ce culte d'une façon proportionnée au besoin de tous les hommes.

Tous les hommes et surtout les ignorans, ont besoin d'une autorité qui décide, sans les engager à une discussion dont ils sont visiblement incapables. Comment voudroit-on qu'une femme de village ou qu'un artisan examinât le texte original, les éditions, les versions, les divers sens du texte sacré? Dieu auroit manqué au besoin de presque tous les hommes, s'il ne leur avoit pas donné une autorité infaillible, pour leur épargner cette recherche impossible, et pour les garantir de s'y tromper. L'homme ignorant, qui connoît la bonté de Dieu, et qui sent sa propre impuissance, doit donc supposer cette autorité donnée de Dieu, et la chercher humblement pour s'y soumettre sans raisonner. Où la trouvera-t-il? Toutes les sociétés séparées de l'Eglise catholique ne fondent leur séparation que sur l'offre de faire chaque particulier juge des Ecritures, et de lui faire voir que l'Ecriture contredit cette ancienne Eglise. Le premier pas qu'un particulier seroit obligé de faire pour écouter ces sectes, seroit donc de s'ériger en juge entre elles et l'Eglise qu'elles ont abandonnée. Or quelle est la femme de village, quel est l'artisan, qui puisse dire sans une ridicule

[1] *Matth.* XI, 25; *Luc.* X, 21.

et scandaleuse présomption : Je vais examiner si l'ancienne Eglise a bien ou mal interprété le texte des Ecritures. Voilà néanmoins le point essentiel de la séparation de toute branche d'avec l'ancienne tige. Tout ignorant qui sent son ignorance, doit avoir horreur de commencer par cet acte de présomption. Il cherche une autorité qui le dispense de faire cet acte présomptueux, et cet examen dont il est incapable. Toutes les nouvelles sectes, suivant leur principe fondamental, lui crient : Lisez, raisonnez, décidez. La seule ancienne Eglise lui dit : Ne raisonnez, ne décidez point; contentez-vous d'être docile et humble : Dieu m'a promis son esprit pour vous préserver de l'erreur. Qui voulez-vous que cet ignorant suive, ou ceux qui lui demandent l'impossible, ou ceux qui lui promettent ce qui convient à son impuissance et à la bonté de Dieu? Représentons-nous un paralytique qui veut sortir de son lit, parce que le feu est à la maison : il s'adresse à cinq hommes qui lui disent : Levez-vous, courez, percez la foule, sauvez-vous de cet incendie. Enfin il trouve un sixième homme qui lui dit : Laissez-moi faire, je vais vous emporter entre mes bras. Croira-t-il à cinq hommes qui lui conseillent de faire ce qu'il sent bien qu'il ne peut pas? Ne croira-t-il pas plutôt celui qui est le seul à lui promettre le secours proportionné à son impuissance? Il s'abandonne sans raisonner à cet homme, et se borne à demeurer souple et docile entre ses bras. Il en est précisément de même d'un homme humble dans son ignorance; il ne peut écouter sérieusement les sectes qui lui crient : Lisez, raisonnez, décidez; lui qui sent bien qu'il ne peut ni lire, ni raisonner, ni décider : mais il est consolé d'entendre l'ancienne Eglise qui lui dit : Sentez votre impuissance, humiliez-vous, soyez docile, confiez-vous à la bonté de Dieu qui ne nous a point laissés sans secours pour aller à lui. Laissez-moi faire, je vous porterai entre mes bras. Rien n'est plus simple et plus court que ce moyen d'arriver à la vérité. L'homme ignorant n'a besoin ni de livre ni de raisonnement pour trouver la vraie Eglise : les yeux fermés, il sait avec certitude que toutes celles qui veulent le faire juge sont fausses, et qu'il n'y a que celle qui lui dit de croire humblement qui puisse être la véritable. Au lieu des livres et des raisonnemens, il n'a besoin que de son impuissance et de la bonté de Dieu pour rejeter une flatteuse séduction, et pour demeurer dans une humble docilité. Il ne lui faut que son ignorance bien sensée pour décider. Cette ignorance se tourne pour lui en science infaillible. Plus il est ignorant, plus son ignorance lui fait sentir l'absurdité des sectes qui veulent l'ériger en juge de ce qu'il ne peut examiner. D'un autre côté, les savans mêmes ont un besoin infini d'être humiliés, et de sentir leur incapacité. A force de raisonner, ils sont encore plus dans le doute que les ignorans; ils disputent sans fin entre eux, et ils s'entêtent des opinions les plus absurdes. Ils ont donc autant de besoin, que le peuple le plus simple, d'une autorité suprême qui rabaisse leur présomption, qui corrige leurs préjugés, qui termine leurs disputes, qui fixe leurs incertitudes, qui les accorde entre eux, et qui les réunisse avec la multitude. Cette autorité supérieure à tout raisonnement, où la trouverons-nous? Elle ne peut être dans aucune des sectes qui ne se forment qu'en faisant raisonner les hommes, et qu'en les faisant juges de l'Ecriture au-dessus de l'Eglise. Elle ne peut donc se trouver que dans cette ancienne Eglise qu'on nomme Catholique. Qu'y a-t-il de plus simple, de plus court, de plus proportionné à la foiblesse de l'esprit du peuple, qu'une décision pour laquelle chacun n'a besoin que de sentir son ignorance, et que de ne vouloir pas tenter l'impossible? Rejetez une discussion visiblement impossible et une présomption ridicule : vous voilà catholique.

Je comprends bien, Monsieur, qu'on fera contre ces trois vérités des objections innombrables. Mais n'en fait-on pas pour nous réduire à douter de l'existence des corps, et pour disputer la certitude des choses que nous voyons, que nous entendons, et que nous touchons à toute heure, comme si notre vie entière n'étoit que l'illusion d'un songe? J'ose assurer qu'on trouvera dans les trois principes que je viens d'établir, de quoi dissiper toutes les objections, en peu de mots, et sans aucune discussion subtile.

Au reste, je ne puis finir sans vous représenter, Monsieur, que vous ne paroissez pas faire assez de justice à saint Augustin. Il est vrai que ce Père a écrit dans un mauvais temps pour le goût. Sa manière d'écrire s'en ressent. Il a écrit sans ordre, à la hâte, et avec un excès de fertilité d'esprit, à mesure que les besoins d'instruire ou de réfuter le pressoient. Platon et Descartes, que vous louez tant, n'ont eu qu'à méditer tranquillement, et qu'à écrire à loisir, pour perfectionner leurs ouvrages : cependant ces deux auteurs ont leurs défauts. Par exemple, que peut-on voir de plus foible et de plus insoutenable que les preuves de Socrate sur l'immortalité de l'ame? D'ailleurs, ne le voit-on pas flottant et incertain pour les vérités même les

plus fondamentales, sans lesquelles sa morale porteroit à faux? Qu'y a-t-il de plus défectueux que le monde indéfini de Descartes? Si on rassembloit tous les morceaux épars dans les ouvrages de saint Augustin, on y trouveroit plus de métaphysique que dans ces deux philosophes. Je ne saurois trop admirer ce génie vaste, lumineux, fertile et sublime.

Je voudrois me trouver pour un mois avec vous, Monsieur, dans une solitude où nous n'eussions qu'à chercher ensemble ce qui peut nourrir et édifier.

O rus, quando ego te aspiciam, quandoque licebit, etc. [1].

Personne ne peut vous honorer avec des sentimens plus vifs et plus dignes de vous, que je le ferai le reste de mes jours.

LETTRE VI.

SUR LES MOYENS DONNÉS AUX HOMMES

POUR ARRIVER A LA VRAIE RELIGION.

1. La connoissance des vérités chrétiennes, beaucoup moins difficile pour les simples qu'elle ne le paroît au premier abord. — 2. Un esprit grossier peut être persuadé par des raisons solides, quoiqu'il ne puisse expliquer avec précision les motifs qui le persuadent — 3. Dieu donne à chaque homme un germe de grâce, qui le prépare de loin à la foi. — 4. Le bon usage de cette première grâce conduit peu-à-peu une ame docile jusqu'au terme de la foi. — 5. L'amour déréglé de soi-même, unique obstacle à cet heureux effet de la première grâce.

A Cambrai, 14 juillet 1713.

J'ai une fluxion sur les yeux et un peu de mal à l'estomac.

. . . . . . dormitum ego, Virgiliusque.
Namque pilâ lippis inimicum et ludere crudis [2].

Il est triste de ne ressembler à Virgile et à Horace que par des infirmités.

L'Electeur (*) a fait venir de Paris un bon peintre, qui a beaucoup travaillé pour lui à Valenciennes. Ce prince a voulu avoir mon portrait; il est achevé; il est à Paris : vous en aurez une copie; mais laissez-moi un peu de temps pour m'assurer de vous en donner une bonne. Puisque vous voulez ce visage étique, il faut au moins, Monsieur, que la copie soit bien exécutée.

Dès que je serai libre, je tâcherai d'écrire ce qui me passe par la tête sur les moyens donnés aux hommes pour arriver à la vraie religion : en attendant je vais vous proposer superficiellement ce que j'en pense.

1. — On est trop frappé de la disproportion qui paroît entre la grossièreté de l'esprit de la plupart des hommes, et la hauteur des vérités qu'il faut entendre pour être véritablement chrétien.

Qu'est-ce que les passions grossières, comme l'amour sensuel, la jalousie, la haine, la vengeance, l'ambition et la curiosité ne font point deviner aux hommes les moins cultivés et les moins subtils? Qu'est-ce que les sauvages mêmes ne pénètrent pas pour leurs intérêts?

Qu'est-ce que les hommes les plus vils n'ont point inventé pour la perfection des arts, quand l'avarice les a excités? Qu'est-ce qu'un enfant n'apprend point depuis l'âge de deux ans, jusqu'à celui de sept, soit pour discerner tous les objets qui l'environnent, pour observer leurs propriétés, leurs rapports et leurs oppositions; soit pour apprendre tous les termes innombrables d'une langue, qui expriment avec précision et délicatesse tous ces objets avec toutes leurs dépendances?

Qu'est-ce qu'un prisonnier n'invente point dans une prison pendant vingt ans, pour tâcher d'en sortir, pour savoir des nouvelles de ses amis, pour leur donner des siennes, pour tromper la vigilance et la défiance de ceux qui le tiennent en captivité?

Qu'est-ce qu'un homme ne rechercheroit point pour découvrir les causes de son état, s'il se trouvoit tout-à-coup à son réveil transporté dans une île déserte et inconnue? Que ne feroit-il point pour savoir comment il y auroit été transporté pendant un long sommeil, pour chercher dans cette île quelque marque d'habitation, quelque vestige d'homme; pour inventer quelque moyen de se nourrir, de se vêtir, de se loger, de naviguer et de retourner en son pays?

Voilà les ressources naturelles de l'esprit humain dans les hommes même les moins cultivés. Il n'y a qu'à bien vouloir, pour parvenir à toutes les choses qui ne sont pas absolument impossibles. Aimez autant la vérité, que vous aimez votre santé, votre vanité, votre liberté, votre plaisir, votre fantaisie; vous la trouverez. Soyez aussi curieux pour trouver celui qui vous a fait, et à qui vous devez tout, que les hommes les plus grossiers sont curieux pour suivre un soupçon malin, pour contenter leur passion brutale, pour déguiser leurs desseins injustes et

[1] Hor. lib. II, sat. VI. — [2] *Ibid.* lib. I, sat. V.

(*) Joseph-Clément de Bavière, electeur de Cologne, alors retiré en France, par suite de la guerre.

honteux : en voilà assez pour trouver Dieu et la vie éternelle. Faites que l'homme soit en ce monde, comme celui qui se trouveroit à son réveil dans une île déserte et inconnue. Faites que l'homme, au lieu de s'amuser aux sottises qu'on nomme fortune, divertissement, spectacles, réputation, politique, éloquence, poésie, ne soit occupé que de se dire à lui-même : Qui suis-je, où suis-je, d'où viens-je? par où suis-je venu ici, où vais-je? pourquoi et par qui suis-je fait? Quels sont ces autres êtres qui me ressemblent et qui m'environnent? d'où viennent-ils? Je leur demande ce qu'ils me demandent, et nous ne saurions nous dire les uns aux autres ce que nous sommes, ni par où nous nous trouvons assemblés. Je n'ai nulle autre affaire dans ce coin de l'univers, où je suis comme tombé des nues, que celle d'être étonné de moi et de mon état, de découvrir mon origine et ma fin. Je n'ai que quatre jours à passer dans cet état : je ne dois les employer qu'à découvrir ce qui peut décider de moi. Je dois me défier de mon esprit, que je sens vain, léger, inconstant, présomptueux. Je dois aussi craindre mes passions folles et brutales : je n'ai qu'une seule affaire, qui est de m'étudier, de m'approfondir, et surtout de me vaincre, pour me rendre digne de parvenir à la vérité, supposé que je puisse parvenir jusqu'à elle. Il est vrai qu'en la cherchant avec gêne et travail, je passerai peut-être toute ma vie dans une peine stérile, sans pouvoir sortir de ces profondes ténèbres où je me vois comme abandonné; mais qu'importe? Cette courte vie n'est que le songe d'une nuit : si peu que je suive ma raison avec courage, je dois être plus content de la passer dans une si raisonnable et si importante occupation, avec la consolation d'agir sérieusement en homme, que de m'abandonner à la folie de mes passions, qui se tourneroient en malheur pour moi. Il n'y a que la légèreté d'un esprit mou, et sans ressource contre sa passion, qui me pût faire prendre le change si honteusement. Dès qu'un homme sera homme de la sorte, il aura bientôt les yeux ouverts. Tous les autres hommes passent leur vie dans la caverne de Platon (*), à ne voir que des ombres. Pourquoi les hommes ne feront-ils pas, pour faire la découverte d'eux-mêmes, ce que fit ce Scythe Anacharsis, qui vint dans la Grèce chercher la vérité; et ce que faisoient les Grecs, qui alloient en Egypte, en Asie, et jusque dans les Indes chercher la sagesse? Il ne faut point beaucoup de lumière pour apercevoir qu'on est dans les ténèbres : il ne faut pas être bien fort pour sentir son impuissance : il ne faut pas être bien riche pour être las de sa pauvreté. Pour être un vrai philosophe, il ne faut que connoître qu'on ne l'est pas; il ne faut que vouloir savoir ce qu'on est, et qu'être étonné de ne le savoir pas. Un voyageur va au Monomotapa et au Japon pour apprendre ce qui ne mérite nullement sa curiosité, et dont la découverte ne le guérira d'aucun de ses maux. Quand trouvera-t-on des hommes qui fassent, non pas le tour du monde, mais le moindre effort de curiosité pour développer le grand mystère de leur propre état? On parcourt les mers les plus orageuses, pour aller chercher à quatre mille lieues d'ici le poivre et la cannelle : on surmonte les vents, les flots, les abîmes et les écueils, pour avoir ce qui n'est presque bon à rien : on ne traverseroit pas la Manche pour apprendre à être sage, bon, et digne d'un bonheur éternel.

En faut-il davantage pour confondre l'homme, pour le couvrir de honte sur son ignorance, pour le rendre inexcusable dans une indolence si dénaturée, et dans une stupidité si monstrueuse?

On dit hardiment qu'un villageois n'a pas assez d'esprit pour apprendre son catéchisme, pendant qu'il apprend sans peine toutes les chansons malignes et impudentes de son village; pendant qu'il use des déguisemens les plus subtils pour cacher ses débauches et ses larcins.

L'esprit de chaque homme s'étend ou se raccourcit suivant l'application ou l'inapplication où il vit. L'esprit est comme un cuir souple qui prête : il s'allonge et il s'élargit à proportion de la bonne volonté et de l'exercice. Tournez autant l'esprit au bien qu'il est d'ordinaire tourné au mal; vous trouverez, par le seul amour du bien, des ressources incroyables d'esprit pour arriver à la vérité, dans les hommes même qui montrent le moins d'ouverture. Si tous les hommes aimoient la vérité plus qu'eux, comme elle mérite sans doute qu'on l'aime, ils feroient pour la trouver tout ce qu'ils font pour se flatter dans leurs illusions. L'amour, avec peu d'esprit, feroit des découvertes merveilleuses.

Connubialis amor de Mulcibre fecit Apellem.

2. — Il ne s'agit nullement de mettre les hommes grossiers et sans étude en état d'expli-

(*) On sait que Platon, dans sa *République*, voulant exprimer l'imperfection de l'intelligence humaine en cette vie, représente le genre humain comme « enseveli dans une caverne immense, « où il ne peut s'occuper que d'ombres vaines et artificielles, et « d'où il ne peut s'élever que par de pénibles efforts jusqu'au « monde intellectuel, pour y contempler la suprême intelli- « gence, dans le calme des sens et des passions. » (*De Rep.* lib. VII, p. 514 et seq. edit. Serran.) Voyez le *Voyage d'Anacharsis*, chap. LIV; tom. IV. *(Note de l'Editeur.)*

quer avec précision et méthode ce qui les persuadera en faveur de la vertu et de la religion : il suffit qu'ils parviennent au point d'être persuadés par des raisons droites et solides, quoiqu'ils ne puissent pas développer les raisons qui les persuadent, ni réfuter les objections subtiles qui les embarrassent.

Rien n'est plus facile que d'embarrasser un homme de bon sens sur la vérité de son propre corps, quoiqu'il lui soit impossible d'en douter sérieusement. Dites-lui que le temps qu'il appelle celui de la veille, n'est peut-être qu'un temps de sommeil plus profond que celui du sommeil de la nuit; soutenez-lui qu'il se réveillera peut-être, à la mort, du sommeil de toute la vie, qui n'est qu'un songe, comme il se réveille chaque matin en sortant du songe de la nuit; pressez-le de vous donner une différence précise, claire et décisive entre l'illusion du songe de la nuit, où l'homme se dit faussement à lui-même : Je me sens, je touche, je vais, j'écoute, et je suis sûr de ne rêver pas; et l'illusion du songe où nous sommes peut-être dans la vie entière : vous mettrez cet homme dans l'impuissance de vous répondre; mais il n'en sera pas moins dans l'impuissance de vous croire et de douter de ce que vous lui contestez; il rira de votre subtilité; il sentira, sans pouvoir le démêler, que votre raisonnement subtil ne fait qu'embrouiller une vérité claire, au lieu d'éclaircir une chose obscure. Il y a cent autres exemples de vérités dont les hommes ne sont nullement libres de douter, et qui leur échappent dès qu'un philosophe les presse de répondre à une objection subtile. La vérité n'en est pas moins vraie; et la conviction intime que tous les hommes en ont, n'en est pas moins une règle invincible de croyance, quoique chacun soit dans l'impuissance de démêler sa raison de croire. Il y a deux degrés d'intelligence, dont l'un opère une entière conviction quoiqu'il soit moins parfait que l'autre : l'un se réduit à être dans l'impuissance de douter d'une vérité, parce qu'elle a une évidence simple, et, pour ainsi dire, directe : l'autre a de plus une évidence réfléchie; en sorte que l'esprit explique la preuve de sa conviction, et réfute tout ce qui pourroit l'obscurcir. Les plus sublimes philosophes mêmes sont invinciblement persuadés d'un grand nombre de vérités, quoiqu'ils ne puissent les développer clairement, ni réfuter les objections qui les embrouillent.

3. — Il est vrai que les hommes, comme un auteur de notre temps l'a très-bien remarqué, *n'ont point assez de force pour suivre toute leur raison :* aussi suis-je très-persuadé que nul homme, sans la grâce, n'auroit pas, par ses seules forces naturelles, toute la constance, toute la règle, toute la modération, toute la défiance de lui-même, qu'il lui faudroit pour la découverte des vérités mêmes qui n'ont pas besoin de la lumière supérieure de la foi : en un mot, cette philosophie naturelle, qui iroit sans préjugé, sans impatience, sans orgueil, jusqu'au bout de la raison purement humaine, est un roman de philosophie. Je ne compte que sur la grâce pour diriger la raison même dans les bornes étroites de la raison, pour la découverte de la religion : mais je crois, avec saint Augustin, que Dieu donne à chaque homme un premier germe de grâce intime et secrète, qui se mêle imperceptiblement avec la raison, et qui prépare l'homme à passer peu à peu de la raison jusqu'à la foi. C'est ce que saint Augustin nomme *inchoationes quædam fidei, conceptionibus similes* [1]. C'est un commencement très-éloigné pour parvenir de proche en proche jusqu'à la foi; comme un germe très-informe est le commencement de l'enfant qui doit naître longtemps après. Dieu mêle le commencement du don surnaturel avec les restes de la bonne nature, en sorte que l'homme qui les tient réunis ensemble dans son propre fond ne les démêle point, et porte au-dedans de soi un mystère de grâce qu'il ignore profondément; c'est ce que saint Augustin fait entendre par ces aimables paroles [2] : *Paulatim tu, Domine, manu mitissimâ et misericordissimâ pertractans et componens cor meum,* etc. La plus sublime sagesse du Verbe est déjà dans l'homme; mais elle n'y est encore que comme du lait pour nourrir des enfans : *ut infantiæ nostræ lactesceret sapientia tua* [3]. Il faut que le germe de la grâce commence à éclore, pour être distingué de la raison.

Cette préparation du cœur est d'abord d'autant plus confuse, qu'elle est générale; c'est un sentiment confus de notre impuissance, un désir de ce qui nous manque, un penchant à trouver au-dessus de nous ce que nous cherchons en vain au-dedans de nous-mêmes, une tristesse sur le vide de notre cœur, une faim et une soif de la vérité, une disposition sincère à supposer facilement qu'on se trompe, et à croire qu'on a besoin de secours pour ne se tromper plus.

On peut remarquer ceci en étudiant de près certains hommes. Par exemple, on en trouvera deux auxquels on se méprendra aisément. L'un

[1] *De div. Quæst. ad Simplic.* lib. I, quæst. II, n. 2 : tom. VI. — [2] *Confess.* lib. VI, cap. V, n. 7 : tom. I. — [3] *Ibid.* lib. VII, cap. XVIII, n. 24.

aura beaucoup plus d'activité et de pénétration d'esprit que l'autre; il paroîtra né philosophe, amateur passionné de la vérité et de la vertu, désintéressé, généreux, et uniquement occupé des plus hautes spéculations : mais observez-le de près; vous trouverez un homme amoureux de son esprit et de sa sagesse, qui cherche la sagesse et la vertu, pour enrichir son esprit, pour s'orner et s'élever au-dessus des autres : cet amour-propre l'indispose pour la découverte de la pure vérité; il veut prévaloir; il craint de paroître dans quelque erreur, et il s'expose d'autant plus à errer, qu'il est jaloux de paroître n'errer jamais en rien. Au contraire, l'autre, avec beaucoup moins d'intelligence, occupe son esprit de la vérité, et non de son esprit même; il va d'une démarche simple et directe vers la vérité, sans se replier sur soi par complaisance; il a une secrète disposition à se défier de soi, à sentir sa foiblesse, à vouloir être redressé. Celui qui paroît le moins avancé, l'est infiniment plus que l'autre : Dieu trouve dans l'un un fonds qui repousse son secours, et qui est indigne de la vérité; il met en l'autre cette pieuse curiosité, cette conviction de son impuissance, cette docilité salutaire qui prépare la foi.

Ce germe secret et informe est le commencement de l'homme nouveau : *conceptionibus similes*. Ce n'est point la raison seule ni la nature laissée à elle-même, c'est la grâce naissante qui se cache sous la nature pour la corriger peu à peu.

Ce premier don de grâce, qui est si enveloppé, est expliqué par saint Augustin en ces termes : *Quòd ergo ignorat quid sibi agendum sit, ex eo est quod nondum accepit : sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit. Accepit autem ut piè et diligenter quærat, si volet*[1]. Ce n'est d'abord qu'une disposition générale et confuse de chercher avec amour pour la vérité, avec défiance de soi, avec un vrai désir de trouver une lumière supérieure et ordinaire : *piè et diligenter*. Chercher avec confiance en soi, et sans désirer un secours supérieur pour s'y soumettre avec une humble docilité, ce n'est point chercher *piè;* au contraire, c'est chercher avec une impie et irréligieuse présomption. C'est suivant ce principe que saint Augustin dit ces mots : *Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo justitium cùm voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum, cujus dono eam possit implere*[2].

Ces mots, *supplici pietate*, expriment que l'homme ne parvient à la vérité et à la vertu, qu'autant que la grâce l'a prévenu pour le rendre humble, et pour lui inspirer cette prière pieuse et soumise qui mérite seule d'être exaucée. Enfin ce Père parle ainsi : *Facultatem habet, ut adjuvante Creatore seipsum excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante, et ab ignorantia cæcante liberetur*[1]. Voilà la grâce médicinale et libératrice, qui va peu à peu jusqu'à dissiper toutes les ténèbres, et à vaincre toutes les passions de l'homme corrompu : voilà l'enchaînement des grâces, depuis la première recherche de la vérité, *piè et diligenter*, jusqu'au comble de la perfection, *omnes acquirere et capere virtutes*. Dieu doit cette suite de grâces, non à la nature, mais à sa promesse purement gratuite; il la doit même à son propre commandement, puisqu'il ne peut demander à l'homme qu'à proportion de ce que l'homme a déjà reçu de lui, et que les vertus surnaturelles qu'il demande sont impossibles aux seules forces naturelles de la volonté, surtout la volonté étant malade et affoiblie : *Homo ergo gratiâ juvatur, ne sine causa voluntati ejus jubeatur*[1]. Il ne s'agit donc point de ce que chaque homme peut par les seules forces de sa raison et de sa volonté, pour trouver la vraie religion : il est question de Dieu, qui promet de suppléer ce qui manque, quand il ne manque point par l'indisposition déméritoire de la volonté libre de l'homme : il ne s'agit pas même de la disproportion qui paroît entre une première semence de grâce qui est enveloppée dans le cœur d'un homme, et la perfection qui doit se développer dans ce même homme pour le sanctifier. Il y a grande disproportion entre l'arbrisseau qu'on plante, et l'ombre qu'on en veut tirer un jour contre les rayons du soleil. Le germe qui prépare un petit enfant, est infiniment éloigné de l'homme parfait qui en résultera dans la suite. *Sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit.*

Il ne faut point demander par quel chemin un homme peut passer de ses premières dispositions pour la foi, qui sont si imperceptibles et si éloignées, jusqu'à la foi la plus vive, la plus épurée et la plus parfaite; il ne faut pas même demander en détail en quoi consistent ces dispositions que Dieu met de loin en nous, sans nous les faire remarquer. Ne vous embarrasseroit-on pas, si on vouloit vous faire chercher

[1] *De Lib. Arb.* lib. III, cap. XII, n. 65 : tom. I. — [2] *De div. Quæst. ad Simplic.* lib. I, quæst. I, n. 14 : tom. VI.

[1] *De lib. Arbit.* lib. III, cap. XX, n. 56 : tom. I. — [1] *De Grat. et lib. Arbit.* cap. IV, n. 9 : tom. X.

après coup au fond de votre cœur, et anatomiser toutes les premières pensées et les dispositions les plus reculées de votre esprit, qui vous ont mené insensiblement à certains principes d'honneur, aux maximes de sagesse et aux sentimens de piété, dont vous étiez peut-être si loin dans votre jeunesse? Pourriez-vous retrouver maintenant tous les chemins détournés et insensibles par lesquels vous êtes enfin parvenu à ce but? Vous n'y avez pas pris garde dans ce temps; comment pourriez-vous, après tant d'années, rappeler tout ce qui vous échappoit dans l'occasion même.

Tout homme qui a négligé et compté pour rien toutes les bonnes dispositions que Dieu mettoit au-dedans de lui, est encore bien plus éloigné de les pouvoir rappeler distinctement. Tout son soin a été de les laisser tomber, de les ignorer, de les oublier, de fermer les yeux de peur de les voir : comment voulez-vous qu'il les rassemble pour les tourner contre lui-même? Il n'y a que Dieu seul qui puisse les remettre dans leur ordre, à son jugement, pour convaincre chaque homme, par elles, de tout ce qu'il a pu et n'a pas voulu connoître pour son salut. On peut encore moins expliquer par quel détail une vérité connue eût mené chaque homme à une autre vérité plus avancée. Il n'y a que celui qui avoit fait cet ordre et cet enchaînement de grâces, qui puisse expliquer son plan avec les liaisons secrètes de toutes ses parties. Nul homme ne sait jamais à quoi un premier pas le mèneroit de proche en proche, ni ce qu'une disposition suivie opéreroit pour d'autres dispositions éloignées et inconnues. Nous sommes un fond impénétrable à nous-mêmes : cet enchaînement est si impossible à démêler dans notre cœur, pour toutes les choses les plus naturelles et les plus familières de la vie, qu'il n'est nullement permis de vouloir qu'on le détaille pour les opérations les plus intimes et les plus mystérieuses de la grâce. Le moins qu'on puisse donner au maître suprême des cœurs, est de supposer qu'il a des moyens d'insinuation, de préparation, de persuasion, que l'esprit humain ne peut ni pénétrer ni suivre pour en embrasser toute l'étendue : il suffit de connoître Dieu infiniment sage, infiniment bon, infiniment propre à manier nos volontés, pour conclure, sans en concevoir toutes les circonstances, qu'il convaincra chacun de nous de lui avoir donné des moyens proportionnés pour arriver de proche en proche à la vérité et au salut. Nous devons sans doute à Dieu de croire en gros cette vérité si digne de lui, sans la pouvoir expliquer en détail.

4. — On ne manquera pas de dire que les inspirations intérieures ne suffisent pas pour croire en Jésus-Christ; que la foi vient par l'ouïe; et qu'on ne peut point ouïr à moins que les évangélistes ne soient envoyés [1].

Mais je soutiens que si les dispositions intérieures répondoient aux grâces reçues, Dieu achèveroit au dehors, par sa providence, ce qu'il a commencé au dedans par l'attrait de sa grâce. Dieu feroit sans doute des miracles de providence pour éclairer un homme, et pour le mener comme par la main à l'Evangile, plutôt que de le priver d'une lumière dont ses dispositions le rendroient digne. Un homme qui aimeroit déjà Dieu plus que soi-même, et qui s'oublieroit pour ne chercher que la vérité, auroit déjà trouvé dans son cœur la vérité même. La grâce de Jésus-Christ opéreroit déjà en lui, comme elle opéroit dans les justes de l'ancienne loi, ou dans les descendans de Noé, ou dans Job et dans les autres adorateurs du vrai Dieu. En ce cas, ce seroit Jésus-Christ opérant par sa grâce médicinale dans le cœur de cet homme, qui le conduiroit à Jésus-Christ même extérieurement, pour croire en lui et pour l'adorer. Cet homme se trouvant dans les dispositions du centenier Corneille, Dieu lui enverroit le même secours. Saint Augustin assure que Corneille avoit déjà reçu le Saint-Esprit avant que d'être baptisé. Il fut néanmoins assujetti à apprendre de saint Pierre ce qu'il devoit espérer, croire et aimer pour être sauvé. C'est suivant ces principes, que saint Augustin dit que Dieu n'abandonne et ne laisse endurcir que ceux qui l'ont mérité, qu'il ne prive personne du bien suprême : *Neminem quippe fraudat divina justitia, sed multa donat non merentibus gratia*[2]. C'est dans cet esprit que le saint docteur dit des Gentils : *Non eos dixerit veritatis ignaros, sed quòd veritatem in iniquitate detinuerint... Quoniam reverâ, sicut magna ingenia quærere perstiterunt, sic invenire potuerunt..... Per creaturam creatorem cognoscere potuerunt*[3]. Ce Père ajoute que les Gentils, qui ont la loi écrite dans leurs cœurs, comme parle l'apôtre, appartiennent à l'Evangile; il assure même que ces infidèles qui meurent dans l'impiété, ont une grâce intérieure pour parvenir à la foi, et qu'ils l'ont rejetée : *Seipsos fraudant magno et summo bono, malisque pœnalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem ejus,*

[1] *Rom.* x, 14, 15. — [2] *Op. imp. cont. Jul.* lib. I, n. XXXVIII; tom. X. — [3] *De Spir. et Litt.* cap. XII. num. 19, 20; tom. X.

cujus in donis misericordiam contempserunt[1]. Il va jusqu'à parler ainsi : *Ille igitur reus erit ad damnationem sub potestate ejus, qui contempserit ad credendum misericordiam ejus*[2]. Vous voyez que l'incrédule n'est coupable qu'à cause qu'il a reçu sans fruit une miséricorde réelle, ou grâce pour croire. De là vient que ce Père revient toujours à inculquer cette vérité fondamentale : *Cùm verò ubique sit præsens, qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem, aversum vocet, doceat credentem;... non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis*[3]. *Non enim quod naturaliter nescit et quod naturaliter non potest, hoc animæ deputatur in reatum; sed quod scire non studuit*[4], etc. Ainsi saint Augustin se réduit sans cesse à la règle de l'apôtre; savoir, que *tous ceux qui ont péché sans loi, périront sans loi*[5]. Il ne leur sera imputé d'avoir péché, qu'en ce qu'ils auront pu connoître. C'est en marchant sur ces traces de saint Augustin, que saint Thomas a inculqué en plusieurs endroits cette doctrine consolante : *Non sequitur inconveniens, posito quod quilibet teneatur aliquid explicitè credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur; hoc enim ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissimè est tenendum, quòd ei Deus, vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium.* Act. x[6]. L'exemple de Corneille est décisif; celui de saint Paul, envoyé en Macédoine, est entièrement semblable : ainsi voilà saint Augustin et saint Thomas qui répondent à l'objection. Quand on suppose ce cas d'un infidèle qui useroit fidèlement de la lumière de sa raison et de ce premier germe de grâce, *pour chercher avec piété*, il faut dire que Dieu ne se refuse à personne en ce cas. Dieu, plutôt que de manquer à ses enfans, et que de les *frauder* du souverain bien qu'il leur promet gratuitement, éclaireroit un homme nourri dans les forêts d'une île déserte, ou par une révélation intérieure et extraordinaire, ou par une mission de prédicateurs évangéliques, semblable à celle des Indes orientales et occidentales, que sa providence sauroit bien procurer.

On ne sauroit trop remarquer ces paroles de saint Augustin : *Qui multis modis..... aversum vocet.* Cette préparation des cœurs à la foi est si variée, tant par les divers attraits de la grâce au dedans, que par les combinaisons infinies que la Providence amène insensiblement au-dehors, qu'il n'est pas permis de vouloir qu'on entreprenne d'en expliquer tout le détail : il n'y a pas deux vocations ni intérieures ni extérieures qui se ressemblent : *multis modis*, etc. L'homme ne comprend après coup, ni ne peut dire lui-même, par quel chemin il a été mené depuis le premier pas jusqu'au terme de la foi; il ne l'a pas remarqué; il n'a pas compris à quoi les premières dispositions le préparoient, ni comment le maître des cœurs lioit les dispositions et les événemens pour tirer un moyen d'un autre : c'est le secret de Dieu. Ce qui est certain, est qu'autant que Dieu est bon, et attentif pour tirer la lumière des ténèbres mêmes, et le bien de l'homme de son propre mal; autant l'homme est-il sans attention pour n'apercevoir, ni ce que Dieu fait pour lui, ni ce qu'il fait contre lui-même.

5. — Il n'y a qu'à rappeler l'idée de Dieu pour s'assurer qu'il ne nous manque point. Jésus-Christ est venu apporter sur la terre le feu de son amour; et que veut-il, sinon qu'il brûle[1]? Craindrons-nous que l'amour n'aime point? Est-il permis de croire que le bien infini et infiniment communicatif se refuse à ceux qui ne s'en rendent pas indignes? Saint Augustin ne dit-il pas, au contraire, que Dieu fait tout pour nous sauver, *excepté de nous ôter le libre arbitre? Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel malè utentes justissimè judicentur. Quod cùm fit, infideles*, etc.[2]. C'est nommément pour tous les infidèles qu'il décide ainsi. Qui accuserons-nous donc? ou Dieu qu'on ne peut, sans égarement, cesser de croire infiniment bon, compatissant, libéral, prévenant, et plein de tendresse pour ses enfans; ou les hommes, qui sont, de leur propre aveu, vains, indociles, présomptueux, ingrats, follement idolâtres d'eux-mêmes, et ennemis du joug de la Divinité? Ne blasphémons point contre Dieu, pour excuser notre indignité qui ne peut être déguisée : ne cherchons que dans notre orgueil et notre mollesse, la source de nos égaremens.

[1] *Ibid.* cap. XXXIII, n. 58 — [2] *Ibid* — [3] *De lib. Arbit.* lib. III, cap. XIX, n. 53 : tom. I. — [4] *Ibid.* cap. XXII, n. 64. — [5] *Rom.* II, 12. — [6] *Quæst. disp. De Veritate*, quæst. XIV, art. XI, ad 1.

[1] *Luc.* XII, 49. — [2] *De Spirit. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 : t. X.

Dieu veut que nous le préférions à nous, que nous ne nous aimions que pour l'amour de lui, et de son amour. Cette parole foudroyante consterne l'amour-propre, et le pousse jusqu'au désespoir : *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum*[1]. Il n'en faut pas davantage pour aigrir, pour irriter le genre humain, pour le rendre ennemi de Dieu, et pour lui rendre Dieu même insupportable. *Dixisti : Non serviam*[2]. On veut être son propre dieu; on n'en admet aucun autre. On sent bien que le Dieu jaloux ne peut être admis sans déposséder l'homme de lui-même. Il faut mourir à soi pour vivre à Dieu. Il faut se perdre pour se retrouver. Il faut renverser et briser l'idole du moi. Il faut mettre Dieu dans la place suprême qu'on occupoit follement, et se rabaisser jusqu'à la place où l'on n'avoit point de honte de mettre Dieu. Au lieu qu'on ne vouloit Dieu que pour soi, marchandant avec lui pour voir si on le croiroit, et si on se résoudroit à le servir; il faut, au contraire, ne s'aimer plus que pour Dieu, ne voulant plus de paix ni de bonheur qu'en lui, et pour sa gloire. C'est ce sacrifice de tout l'homme qui fait frémir, et qui révolte un cœur idolâtre de soi. Jésus-Christ a exterminé l'idolâtrie extérieure; mais l'intérieure repousse encore de tous côtés : non-seulement on ne *cherche* point avec *piété* et *application;* mais encore on ne craint rien tant que de trouver ce qu'on ne veut pas voir. On invente les plus extravagantes subtilités, de peur de voir un Dieu infiniment aimable, qui ne nous offre un médiateur que pour nous ramener à son amour. On dit, avec les Epicuriens, que les atomes, par un concours fortuit, ont fait un ouvrage où l'art le plus merveilleux éclate, et que ces atomes ont décliné, je ne sais comment, tout exprès, pour faire ce qu'ils n'auroient jamais pu produire par un mouvement simple et droit. On va jusqu'à dire, avec Spinosa, qu'un être infiniment parfait, et un en soi, qui est véritablement infini, est modifié par des bornes qui sont des imperfections, et qu'un homme qui se trompe, qui ment, qui est un scélérat, n'est qu'une seule et même chose avec un autre homme sage, éclairé, vertueux, qui connoît et dit la pure vérité : en un mot, on tombe sans pudeur dans les plus insensées contradictions, plutôt que d'avouer qu'il y a un créateur à qui nous devons tout l'amour que nous avons follement pour nous-mêmes. Il ne s'agit point de notre esprit, ce n'est point lui qui rend les hommes incrédules. L'esprit, s'il étoit sans passion, sans orgueil, sans mauvaise volonté, iroit simplement à reconnoître que nous ne nous sommes pas faits, et que nous devons le *moi* qui nous est si cher, à celui qui nous l'a donné : mais il faudroit sortir des bornes étroites de ce *moi* pour entrer dans l'infini de Dieu, où nous ne nous aimerions plus qu'en notre rang pour l'amour de lui. C'est le désespoir de l'amour-propre; c'est ce qui révolte les démons et les hommes; c'est la rage de l'enfer, dont on voit le commencement sur la terre : ainsi, c'est leur mauvaise volonté qui fait inventer aux hommes tant de subtilités odieuses pour se faire illusion, et pour se dérober la vue de Dieu. *Videte, fratres,* dit saint Paul, *ne fortè sit in aliquo vestrûm cor malum incredulitatis, discedendi à Deo vivo*[1]. Il dit ailleurs : *Qui corrumpitur secundùm desideria erroris*[2]. Rendez l'homme simple, docile, humble, détaché de lui-même, prêt à porter le joug, et à se corriger; tous les doutes disparoîtront, la lumière de Dieu sera éclatante, la raison sera aidée par la grâce : mais, dans l'état présent, la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne la comprennent pas : Dieu vient dans sa propre famille, et les siens ne le reçoivent pas : l'homme ose être jaloux de Dieu, comme Dieu se doit à lui-même d'être jaloux de l'homme. L'homme ne veut raisonner sur Dieu, que pour se faire juge de la Divinité, que pour tirer une vaine gloire de cette recherche curieuse, que pour s'élever au-dessus de ce qui doit le rabaisser. *Quomodo,* disoit Jésus-Christ aux Juifs[3], *vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam quæ à solo Deo est non quæritis?* Laissons les vices grossiers; l'orgueil suffit pour causer l'impiété la plus dangereuse. Ajoutons à toutes ces réflexions la véritable idée de la religion chrétienne. En quoi consiste cette religion? Elle n'est que l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu est précisément cette religion. Dieu ne veut point d'autre culte intérieur que son amour suprême. *Nec colitur ille nisi amando,* dit sans cesse saint Augustin[4]. Dieu n'a aucun besoin de nos biens. Il compte pour rien les temples visibles, lui qui remplit l'univers, ou, pour mieux dire, dans l'immensité duquel l'univers n'est qu'un point. Il ne veut, ni la graisse ni le sang des victimes, ni l'encens des hommes profanes : il veut, non ce qui est à nous, mais nos cœurs; il veut que nous le préférions à nous. C'est ce sacrifice qui

[1] *Matth.* XVI, 24. — [2] *Jerem.* II, 20.

[1] *Hebr.* III, 12. — [2] *Ephes.* IV, 22. — [3] *Joan.* V, 44. — [4] *Ep.* CXL, *ad Honorat.* cap. XVIII, n. 45 : tom. II.

coûte le plus cher à l'homme, et dont Dieu est jaloux : *Melior est autem*, dit saint Augustin[1], *cùm obliviscitur sui præ charitate incommutabilis Dei, vel seipsum penitus in illius comparatione contemnit.* Voilà le véritable culte, que les païens n'ont jamais connu, et que les Juifs mêmes n'ont connu que très-confusément, quoique le fondement en fût posé dans leur loi.

Saint Augustin parle ainsi : *Teipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est.... Totam dilectionem sui et illius (proximi) refert in illam dilectionem Dei, quæ nullum a se rivulum duci extrà patitur, cujus derivatione minuatur*[2]. *Omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus verò propter seipsum. Et si Deus omni homine ampliùs diligendus est, ampliùs quisque debet Deum diligere quàm seipsum*[3].

Ce Père dit encore ces mots : *Quidquid præcipitur est charitas*[4]. Il dit encore ainsi la même vérité : *Non autem præcipit Scriptura nisi charitatem, nec culpat nisi cupiditatem; et eo modo informat mores hominum*[5]. On entend, selon ce Père, tout le sens des Ecritures dès qu'on sait aimer : *Ille tenet et quod patet et quod latet in divinis sermonibus, qui charitatem tenet in moribus*[6]. En effet, ce commandement de l'amour est ce grand commandement qui comprend tous les autres. Il contient lui seul la loi et les prophètes. C'est l'onction qui enseigne tout. Aussi saint Augustin dit-il ces mots : *Quisquis igitur Scripturas divinas, vel quamlibet earum partem, intellexisse sibi videtur, ita ut in eo intellectu non ædificet istam geminam charitatem Dei et proximi, nondum intellexit*[7]. Il remarque que l'amour tenoit lieu d'Ecriture aux solitaires dans les déserts : *Multi per hæc tria, etiam in solitudine, sine codicibus vivunt*[8]. Mais voulez-vous savoir comment cette science de l'amour s'apprend? On n'y pénètre point par des raisonnemens subtils; c'est en mourant à l'amour-propre. Les savans, vivant en eux-mêmes, l'ignorent grossièrement : *In tantum vident, in quantum moriuntur huic sæculo; in quantum autem huic vivunt, non vident*[9]. Les savans raisonnent, et ne meurent point à eux-mêmes : il faudroit, au contraire, mourir à soi sans raisonner, pour voir le tout de Dieu et le rien de toute créature. Si les hommes mouroient à eux pour vivre à Dieu, les cieux, pour ainsi dire, leur seroient aussitôt ouverts, les vallées se combleroient, les montagnes seroient aplanies, et toute chair verroit le salut de Dieu.

La religion judaïque n'étoit que le commencement imparfait de cette adoration en esprit et en vérité, qui est l'unique culte digne de Dieu. Retranchez de la religion judaïque les bénédictions temporelles, les figures mystérieuses, les cérémonies accordées pour préserver le peuple du culte idolâtre, enfin les polices légales, il ne reste que l'amour; ensuite développez et perfectionnez cet amour, voilà le christianisme, dont le judaïsme n'étoit que le germe et la préparation.

Tout homme qui ne sera point indisposé par l'amour-propre, et qui suivra sa raison soutenue du premier attrait de la grâce, sentira d'abord sans discussion, qu'il n'y a qu'une seule religion qui mérite d'être écoutée. C'est celle qui fait aimer Dieu, et qui consiste toute dans cet amour. Il n'y aura ni à comparer ni à choisir, car il ne verra qu'un seul culte qui honore Dieu.

Pour les mystères incompréhensibles, il ne voudra nullement les comprendre. C'est le caractère de l'infini de ne pouvoir être compris, et celui du fini de ne pouvoir comprendre ce qui le surpasse infiniment. Il ne sera point surpris de trouver trois personnes en une nature, lui qui porte en soi deux natures en une personne. De plus, il ne sera point surpris de ce qu'il n'a point une idée assez claire de ces termes de *personne* et de *nature*.

Il sera encore moins étonné de ce que Dieu, sans rien perdre de sa puissance et de sa gloire, est venu, dans une chair semblable à la nôtre, nous apprendre à vivre et à mourir. Qu'y a-t-il de plus digne de l'amour, que de venir s'aimer en nous pour nous rendre heureux en lui!

Il ne s'étonnera point encore de ce que Dieu exclut de son royaume céleste, qui n'est dû à aucun homme, et qui est une pure grâce, les hommes qui vivent contre leur propre raison, et contre l'attrait de la grâce, par lequel Dieu les avoit préparés à la vraie religion. Il reconnoîtra même que Dieu peut exclure d'un don surnaturel et purement gratuit, tous les enfans du premier homme qui ne sont plus dans la perfection originelle.

Si on demande ce qu'il faut croire de tous les hommes qui n'ont jamais embrassé le christianisme ni le judaïsme, saint Augustin répond ainsi[1] : *Omnino nunquam defuit ad salutem justitiæ pietatique mortalium, et si qua in aliis*

[1] *De lib. Arbit.* lib. III, cap. XXV, n. 76 : t. I. — [2] *De Doctr. christ.* lib. I, cap. XXII, n. 21 : tom. III, part. I. — [3] *Ibid.* cap. XXVII, n. 28. — [4] *Enchirid. ad Laurent.* cap. CXXI, n. 32. — [5] *De Doctrin. christ.* lib. III, cap. X, n. 15. — [6] *Serm.* CCCL, n. 2 : tom. V. — [7] *De Doctr. christ.* lib. I, cap. XXXVI, n. 40. — [8] *Ibid.* cap. XXXIX, n. 43. — [9] *Ibid.* lib. II, cap. VII, n. 11.

[1] *Ep.* CII, *ad Deogratias*, quæst. II, n. 10, 12, 15 : tom. II.

atque in aliis populis, unâ eâdemque religione sociatis, variè celebrantur, quatenus fiat plurimùm refert... Itaque ab exordio generis humani, quicumque in eum crediderunt, eumque utcumque intellexerunt, et secundùm ejus præcepta piè et justè vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt... Nec quia, pro temporum varietate, nunc factum annuntiatur quod tunc futurum prænuntiabatur, ideo fides ipsa variata, vel salus ipsa diversa est. Nec quia una eademque res, aliis atque aliis sacris et sacramentis vel prædicatur aut prophetatur, ideo alias atque alias res, vel alias atque alias salutes oportet intelligi... Proinde aliis tunc nominibus et signis, aliis autem nunc, et priùs occultiùs, postea manifestiùs, et priùs a paucioribus, postea a pluribus, una tamen eademque religio vera significatur et observatur... Cùm enim nonnulli commemorantur in sanctis hebraicis libris, jam ex tempore Abrahæ, nec de stirpe carnis ejus, nec ex populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel, qui tamen hujus sacramenti participes fuerunt; cur non credamus etiam in cæteris hac atque illac gentibus, aliàs alios fuisse, quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus? Ita salus religionis hujus, per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit qui dignus fuit, et cui defuit, dignus non fuit[*].

Saint Augustin a parlé très-souvent ailleurs dans le même esprit, quoiqu'il ait pris soin de développer le dogme de la prédestination purement gratuite à la grâce, qui n'affoiblit en rien la véritable doctrine qui résulte de ce texte. De plus, l'auteur des livres *de la Vocation des Gentils*, qui est saint Léon ou saint Prosper, établit précisément la même doctrine. Pour moi, je craindrois de mêler mes pensées et mes paroles avec celles de ces saints docteurs. Ma conclusion est que tout homme, qui par sa raison aidée de l'attrait d'une première grâce, aura un commencement de l'amour suprême pour Dieu, qui est l'unique culte digne de lui, aura déjà en soi le commencement de ce culte, qui est la vraie religion et le fond du christianisme : il aura déjà en soi l'opération médicinale de Jésus-Christ sauveur : il aura déjà un premier fruit de la médiation du Messie : la grâce du Sauveur opérant en lui, le mènera alors au Sauveur même : le principe intérieur le conduira à l'autorité extérieure. C'est le cas où saint Thomas dit, « qu'il faut croire très-» certainement que Dieu agira, ou immédia-» tement par une révélation intérieure, ou » extérieurement par un prédicateur de la foi, » envoyé d'une façon extraordinaire jusque » dans les pays les plus sauvages, en faveur de » cet homme rendu digne de Dieu par la grâce » prévenante de Jésus-Christ. »

Tout ceci n'est qu'un premier coup de crayon : je n'explique rien à fond et avec ordre; je vous présente seulement de quoi examiner. Vous développerez mieux que moi, Monsieur, ce que je ne vous propose qu'en confusion.

[*] La volonté de Dieu n'a jamais manqué de se faire connoître aux hommes justes et pieux; et si parmi divers peuples unis dans une même religion il se trouve diversité de culte, il importe beaucoup de savoir jusqu'à quel point elle s'étend.... Tous ceux donc qui, ayant cru en lui depuis le commencement du monde, et en ayant eu quelque connoissance, ont vécu dans la piété et dans la justice en gardant ses préceptes, ont été sans aucun doute sauvés par lui, en quelque temps et en quelque lieu du monde qu'ils aient vécu.... Et quoique la diversité des temps fasse qu'on annonce maintenant l'accomplissement de ce qui n'étoit alors que prédit, on ne peut pas dire pour cela que la foi ait varié, ni que le salut soit autre; et parce qu'une chose est annoncée et prophétisée sous divers signes sacrés, on ne doit pas y voir des choses différentes, ni diverses sortes de salut... Ainsi quoique la religion ait paru autrefois sous un autre nom et sous une autre forme, qu'elle ait été autrefois plus cachée et qu'elle soit maintenant connue d'un plus grand nombre d'hommes, c'est toujours la même et véritable religion annoncée et observée. Comme l'Ecriture sainte en marque quelques-uns dès le temps d'Abraham, qui n'étoient point de sa race, ni originairement Israélites, ni associés à ce peuple, auxquels cependant Dieu fit part de ce mystère, pourquoi ne croirions-nous pas qu'il y en a eu d'autres dans les nations répandues çà et là, quoique nous ne lisions point leurs noms dans les saints livres? Ainsi le salut promis par cette religion, seule véritable et fidèle dans ses promesses, n'a jamais manqué à celui qui en étoit digne; et s'il a manqué à quelqu'un, c'est qu'il n'en étoit pas digne.

LETTRE VII.

SUR LA VÉRITÉ DE LA RELIGION,

ET SUR SA PRATIQUE.

1. On n'a rien de solide à opposer aux vérités de la religion. — 2. Comment on doit faire l'examen de sa conscience, pour réparer les fautes de la vie passée. — 3. Plan de vie chrétienne.

Je crois, Monsieur, que vous avez trois choses principales à faire. La première est d'éclaircir les points fondamentaux de la religion, si par hasard vous aviez là-dessus quelque doute, ou quelque défaut de persuasion assez vive et assez distincte. La seconde est d'examiner votre conscience sur le passé. La troisième est de vous faire un plan de vie chrétienne pour l'avenir.

1. — On n'a rien de solide à opposer aux vérités de la religion. Il y en a un grand nombre

des plus fondamentales qui sont conformes à la raison. On ne les rejette que par orgueil, que par un libertinage d'esprit, que par le goût des passions, et par la crainte de subir un joug trop gênant. Par exemple, il est facile de voir que nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes, que nous avons commencé à être ce que nous n'étions pas; que notre corps, dont la machine est pleine de ressorts si bien concertés, ne peut être que l'ouvrage d'une puissance et d'une industrie merveilleuse; que l'univers découvre dans toutes ses parties l'art de l'ouvrier suprême qui l'a formé; que notre foible raison est à tout moment redressée au dedans de nous par une autre raison supérieure, que nous consultons et qui nous corrige, que nous ne pouvons changer, parce qu'elle est immuable, et qui nous change, parce que nous en avons besoin. Tous la consultent en tous lieux. Elle répond à la Chine comme en France et dans l'Amérique. Elle ne se divise point en se communiquant : ce qu'elle me donne de sa lumière n'ôte rien à ceux qui en étoient déjà remplis. Elle se prête à tout moment sans mesure, et ne s'épuise jamais. C'est un soleil dont la lumière éclaire les esprits, comme le soleil éclaire les corps. Cette lumière est éternelle et immense; elle comprend tous les temps comme tous les lieux. Elle n'est point moi, puisqu'elle me reprend et me corrige malgré moi-même. Elle est donc au-dessus de moi, et au-dessus de tous les autres hommes, foibles et imparfaits comme je le suis. Cette raison suprême qui est la règle de la mienne; cette sagesse de laquelle tout sage reçoit ce qu'il a; cette source supérieure de lumières, où nous puisons tous, est le Dieu que nous cherchons. Il est par lui-même, et nous ne sommes que par lui. Il nous a faits semblables à lui, c'est-à-dire raisonnables, afin que nous puissions le connoître comme la vérité infinie, et l'aimer comme l'immense bonté. Voilà la religion; car la religion est l'amour. Aimer Dieu, et en communiquer l'amour aux autres hommes, c'est exercer le culte parfait. Dieu est notre père; nous sommes ses enfans. Les pères de la terre ne sont point pères comme lui; ils n'en sont que l'ombre. Nous lui devons la connoissance, la vie, l'être, et tout ce que nous sommes. Faut-il que nous, qui avons tant d'horreur de l'ingratitude d'homme à homme sur les moindres bienfaits, nous fassions gloire d'une ingratitude monstrueuse à l'égard du père de qui nous avons reçu le fond de notre être? Faut-il que nous usions sans cesse des dons de son amour pour violer sa loi, et pour l'outrager? Voilà les vérités fondamentales de la religion, que la raison même renferme. La religion n'ajoute à la probité mondaine, que la consolation de faire par amour, et par reconnoissance pour notre Père céleste, ce que la raison nous demande elle-même en faveur des vertus.

Il est vrai que la religion nous propose d'autres vérités, qu'on nomme des mystères, et qui sont incompréhensibles. Mais faut-il s'étonner que l'homme, qui ne connoît ni les ressorts de son propre corps dont il se sert à toute heure, ni les pensées de son esprit qu'il ne peut se développer à soi-même, ne puisse pas comprendre les secrets de Dieu? Faut-il s'étonner que le fini ne puisse pas égaler et épuiser l'infini? On peut dire que la religion n'auroit pas le caractère de l'infini, d'où elle vient, si elle ne surmontoit pas notre courte et foible intelligence. Il est digne de Dieu, et conforme à notre besoin, que notre raison soit humiliée et confondue par cette autorité accablante des mystères que nous ne pouvons pénétrer.

D'ailleurs la religion ne nous présente rien que de conforme à la raison, que d'aimable, que de touchant, que de digne d'être admiré, dans tout ce qui regarde les sentimens qu'elle nous inspire, et les mœurs qu'elle exige de nous. L'unique point qui puisse révolter notre cœur est l'obligation d'aimer Dieu plus que nous-mêmes, et de nous rapporter entièrement à lui. Mais qu'y a-t-il de plus juste, que de rendre tout à celui de qui tout nous vient, et que de lui rapporter ce moi que nous tenons de lui seul? Qu'y a-t-il, au contraire, de plus injuste, que d'avoir tant de peine à entrer dans un sentiment si juste et si raisonnable? Il faut que nous soyons bien égarés de notre voie, et bien dénaturés, pour être si révoltés contre une subordination si légitime. C'est l'amour-propre aveugle, effréné, insatiable, tyrannique, qui veut tout pour lui seul, qui nous rend idolâtres de nous-mêmes, qui fait que nous voudrions être le centre du monde entier, et que Dieu même ne servît qu'à flatter tous nos vains désirs. C'est lui qui est l'ennemi de l'amour de Dieu. Voilà la plaie profonde de notre cœur. Voilà le grand principe de l'irréligion. Quand est-ce que l'homme se fera justice? quand est-ce qu'il se mettra dans sa vraie place? quand est-ce qu'il ne s'aimera que par raison, à proportion de ce qu'il est aimable, et qu'il préférera à soi non-seulement Dieu qui ne souffre nulle comparaison, mais encore tout bien public de la société des autres hommes imparfaits comme

lui? Encore une fois, voilà la religion : connoître, craindre, aimer Dieu, *c'est là tout l'homme*, comme dit le Sage [1]. Tout le reste n'est point le vrai homme; ce n'est que l'homme dénaturé, que l'homme corrompu et dégradé, que l'homme qui perd tout en voulant follement se donner tout, et qui va mendier un faux bonheur chez les créatures en méprisant le vrai bonheur que Dieu lui promet. Que met-on à la place de ce bien infini? Un plaisir honteux, un fantôme d'honneur, l'estime des hommes qu'on méprise. Quand vous aurez bien affermi les principes de la religion dans votre cœur, il faudra entrer dans l'examen de votre conscience pour réparer les fautes de la vie passée.

2. — Le premier pas pour cet examen est de vous mettre dans les dispositions que vous devez à Dieu. Voulez-vous qu'un homme de condition sente les fautes qu'il a faites dans le monde contre l'honneur d'une façon indigne de sa naissance? commencez par le faire entrer dans les sentimens nobles et vertueux que la probité et l'honneur doivent lui inspirer : alors il sentira très-vivement jusques aux moindres fautes qu'il aura commises en ce genre, il se les reprochera en toute rigueur, il en sera honteux et inconsolable. Pour nous affliger de nos fautes, il faut que nous ayons dans le cœur l'amour de la vertu qui est opposée à ces fautes-là. Voulez-vous discerner exactement toutes les fautes que vous avez commises contre Dieu? commencez à l'aimer. C'est l'amour de Dieu qui vous éclairera, et qui vous donnera un vif repentir de vos ingratitudes à l'égard de cette bonté infinie. Demandez à un homme qui ne connoît point Dieu et qui est indifférent pour lui, en quoi il l'a offensé; vous le trouverez grossier sur ses fautes; il ne connoît ni ce que Dieu demande, ni en quoi on peut lui manquer. Il n'y a que l'amour qui nous donne une vraie délicatesse sur nos péchés. Ouvrez les yeux dans un lieu sombre, vous n'apercevrez rien dans l'air; mais ouvrez-les près d'une fenêtre aux rayons du soleil, vous y découvrirez jusqu'aux moindres atomes. Apprenez donc à connoître la bonté de Dieu, et tout ce qui lui est dû. Commencez par l'aimer, et l'amour fera votre examen de conscience mieux que vous ne sauriez le faire. Aimez, et l'amour vous servira de mémoire pour vous reprocher, par un reproche tendre et qui porte sa consolation avec lui, tout ce que vous avez jamais fait contre l'amour même. Voyez un retour d'amitié vive et sincère entre deux personnes qui s'étoient brouillées; rien ne leur échappe par rapport à tout ce qui peut avoir blessé les cœurs et rompu l'union.

Vous me demanderez comment est-ce qu'on peut se donner à soi-même cet amour qu'on ne sent point, surtout quand il s'agit d'un objet qu'on ne voit pas, et dont on n'a jamais été occupé : je vous réponds, Monsieur, que vous aimez tous les jours des choses que vous ne voyez point. Voyez-vous la sagesse de votre ami? voyez-vous sa sincérité, son courage, son désintéressement, sa vertu? Vous ne sauriez voir ces objets des yeux du corps; vous les estimez néanmoins, et vous les aimez jusqu'à les préférer en lui aux richesses, aux grâces extérieures, et à tout ce qui pourroit éblouir les yeux. Aimez la sagesse et la bonté suprême de Dieu comme vous aimez la sagesse et la bonté imparfaite de votre ami : si vous ne pouvez pas avoir un amour de sentiment, au moins vous aurez un amour de préférence dans la volonté, qui est le point essentiel.

Mais cet amour même n'est point en votre pouvoir; il ne dépend point de vous de vous le donner : il faut le désirer, le demander, l'attendre, travailler à le mériter, et sentir le malheur d'en être privé. Il faut dire à Dieu d'un cœur humble, avec saint Augustin [1] : « O » beauté ancienne et toujours nouvelle, je vous » ai connue et je vous ai aimée bien tard? » O que d'années perdues! Hélas! pour qui ai-je vécu, ne vivant point pour vous? Moins vous sentirez cet amour, plus il faut demander à Dieu qu'il daigne l'allumer dans votre cœur. Dites-lui : Je vous le demande, comme les pauvres demandent du pain. O vous qui êtes si aimable et si mal aimé, faites que je vous aime! rappelez à son centre mon amour égaré; accoutumez-moi à me familiariser avec vous; attirez-moi tout à vous, afin que j'entre dans une société de cœur à cœur avec vous qui êtes le seul ami fidèle. O que mon cœur est pauvre! qu'il est réduit à la mendicité! O Dieu! que n'ai-je point aimé hors de vous! Mon cœur s'est usé dans les affections les plus dépravées. J'ai honte de ce que j'ai aimé; j'ai encore plus de honte de ce que je n'ai point aimé jusqu'ici. Je me suis nourri d'ordure et de poison; j'ai rejeté dédaigneusement le pain céleste; j'ai méprisé la fontaine d'eau vive; je me suis creusé des citernes entr'ouvertes et bourbeuses; j'ai couru

[1] *Eccles.* XII, 13.

[1] *Confess.* lib. X, cap. XXVII, n. 38; tom. I.

follement après le mensonge; j'ai fermé les yeux à la vérité; je n'ai point voulu voir l'abîme ouvert sous mes pas. O mon Dieu ! vous n'avez point oublié celui qui vous oublioit; vous m'avez aimé, quoique je ne vous aimasse point, et vous avez eu pitié de mes égaremens : vous cherchez celui qui vous a fui.

Dès que vous serez véritablement touché, tout vous deviendra facile pour l'examen que vous voulez faire : les écailles, pour ainsi dire, tomberont tout-à-coup de vos yeux : vous verrez, par les yeux pénétrans de l'amour, tout ce que les autres yeux ne discernent jamais : alors il faudra vous retenir, loin de vous presser. Jusque-là on auroit beau vous presser, l'amour-propre vous retiendroit par mille réflexions indignes du culte de Dieu.

Pour le détail de votre examen, il ne sera pas difficile. Examinez vos devoirs d'état et de profession, comme seigneur de terre, comme lieutenant-général des armées, comme maître de vos domestiques, comme homme d'une condition distinguée dans le monde. Puis considérez en quoi vous avez manqué à la religion par des discours trop hardis: à la charité, par des paroles désavantageuses au prochain: à la modestie, par des termes trop libres; à la justice, par le défaut d'ordre pour payer vos dettes. Souvenez-vous des passions grossières qui ont pu vous entraîner, du prochain qui a suivi votre mauvais exemple, et du scandale que vous avez donné. Quand on a vécu long-temps au gré de ses passions loin de Dieu, on ne sauroit rappeler exactement tout le détail; mais, sans le marquer, on le fait assez entendre en gros, en s'accusant de tels vices qui ont été habituels pendant un tel nombre d'années.

3. — A l'égard de l'avenir, il s'agit de régler le fond de votre cœur pour régler votre vie. Chacun vit selon son cœur; c'est l'amour d'un chacun qui décide de toute sa conduite. Quand vous n'avez aimé que vous et votre plaisir, vous avez foulé Dieu aux pieds: la volupté est devenue votre dieu; vous avez poussé le plaisir, comme parle saint Paul[1], *jusqu'à l'avarice;* vous avez été insatiable de sensualité, comme les avares le sont d'argent; en voulant vous posséder indépendamment de Dieu, pour jouir de tout sans mesure, vous avez tout perdu; vous ne vous êtes point possédé, vous vous êtes livré à vos passions tyranniques, et vous vous êtes presque détruit vous-même. Quelle frénésie d'amour-propre ! Revenez donc, revenez à Dieu; il vous attend, il vous invite, il vous tend les bras: il vous aime bien plus que vous n'avez su vous aimer vous-même. Consultez-le dans une humble prière, pour apprendre de lui ce qu'il veut de vous. Dites-lui, comme saint Paul abattu et converti[1] : *Que voulez-vous que je fasse?*

Quand vous vous serez accoutumé à prier, faites avec un sage et pieux conseil un plan de vie simple, que vous puissiez soutenir à la longue, et qui vous mette à l'abri des rechutes. Choisissez quelque compagnie qui marque le changement de votre cœur. Jamais un vrai ami de Dieu ne cherchera à vivre avec ses ennemis. Plus il sentira dans son cœur le goût des libertins, plus il s'en éloignera, de peur de retomber avec eux dans le libertinage. Le moins qu'on puisse donner à Dieu, c'est de sentir sa fragilité; c'est de se défier de soi après tant de funestes expériences : c'est de fuir le péril qu'on ne doit pas se croire capable de vaincre; c'est de compter qu'on mérite d'être vaincu, dès qu'on le cherche. Choisissez donc des amis avec lesquels vous puissiez aimer Dieu, vous détacher du monde, et trouver votre consolation solide dans la vertu. Point de grimaces, point de singularités affectées: une piété simple toute tournée vers vos devoirs, et toute nourrie du courage, de la confiance et de la paix, que donnent la bonne conscience et l'union sincère avec Dieu.

Réglez votre dépense: prenez toutes les mesures qui dépendent de vous pour soulager vos créanciers; voyez le bien que vous pouvez faire dans vos terres pour y diminuer les désordres et les abus, pour y appuyer la justice et la religion.

Choisissez des occupations utiles qui remplissent vos heures vides. Vous aimez la lecture; faites-en de bonnes. Joignez les livres de piété solide, pour nourrir votre cœur, avec des livres d'histoire qui vous donneront un plaisir innocent.

Mais ce que je vous demande au-dessus de tout, c'est de prendre tous les jours, par préférence à tout le reste, un demi-quart d'heure le matin et autant le soir, pour être en société familière et de cœur avec Dieu. Vous me demanderez comment vous pourrez faire cette prière; je vous réponds que vous la ferez excellemment, si c'est votre cœur qui la fait. Eh ! comment est-ce qu'on parle aux gens qu'on aime? Un demi-quart d'heure est-il si long avec un bon ami? Le voilà l'ami fidèle qui ne se

[1] *Ephes.* IV, 19.

[1] *Act.* IX, 6.

lasse point de vos rebuts, pendant que tous les autres amis vous négligent, à cause que vous ne pouvez plus être avec eux en commerce de plaisir. Dites-lui tout; écoutez-le surtout, rentrez souvent au dedans de vous-même pour l'y trouver. *Le royaume de Dieu est au-dedans de vous,* dit Jésus-Christ [1]. Il ne faut pas l'aller chercher bien loin, puisqu'il est aussi près de nous que nous-mêmes. Il s'accommodera de tout : il ne veut que votre cœur; il n'a que faire de vos complimens, ni de vos protestations étudiées avec effort. Si votre imagination s'égare, revenez doucement à la présence de Dieu : ne vous gênez point; ne faites point de la prière une contention d'esprit; ne regardez point Dieu comme un maître qu'on n'aborde qu'en se composant avec cérémonie et embarras. La liberté et la familiarité de l'amour ne diminueront jamais le vrai respect et l'obéissance. Votre prière ne sera parfaite que quand vous serez plus au large avec le vrai ami du cœur qu'avec tous les amis imparfaits du monde. Vous me demanderez quelle pénitence vous devez faire de tous vos péchés : je vous réponds comme Jésus-Christ à la femme adultère : *Je ne vous condamnerai point; gardez-vous de pécher encore* [1]. Votre grande pénitence sera de supporter patiemment vos maux, d'être attaché sur la croix avec Jésus-Christ, de vous détacher de la vie dans un état triste et pénible où elle devient si fragile, et d'en faire le sacrifice, avec un humble courage, à Dieu, s'il le faut. O la bonne pénitence, que celle de se tenir sous la main de Dieu entre la vie et la mort! N'est-ce pas réparer toutes les fautes de la vie, que d'être patient dans les douleurs, et prêt à perdre, quand il plaira à Dieu, cette vie dont on a fait un si mauvais usage?

Voilà, Monsieur, les principales choses qui me viennent au cœur pour vous; recevez-les, je vous supplie, comme les marques de mon zèle. Dieu sait avec quel attachememt et quel respect je vous suis dévoué. Plus j'ai l'honneur de vous voir, plus je suis pénétré des sentimens qui vous sont dus. Je prie Dieu tous les jours afin qu'il vous donne l'esprit de prière, qui est l'esprit de vie. Que ne ferois-je point pour attirer sur vous les miséricordes de Dieu, pour vous procurer les solides consolations, et pour vous tourner entièrement vers votre salut!

[1] *Luc.* XVII, 21.

[1] *Joan.* VIII, 11.

OEUVRES DE FÉNELON.

PREMIÈRE CLASSE. — SECTION II.

OUVRAGES THÉOLOGIQUES SUR DIVERS SUJETS.

TRAITÉ

DU MINISTÈRE DES PASTEURS.

CHAPITRE PREMIER.

De l'état et de l'importance de cette question.

Les docteurs protestans affectent de mépriser, comme une pure *chicane*, ce que nous disons pour montrer qu'ils n'ont aucun ministère légitime parmi eux. « Le peuple de l'église Ro- » maine, dit du Moulin [1], est appris à insister » sur les formes de l'envoi, et sur la succes- » sion, comme sur la chose la plus nécessaire » de toutes. » Faut-il s'en étonner? c'est ce qui frappe le plus tous les hommes. C'est à ce signe éclatant, et proportionné aux yeux les plus grossiers, que Dieu a voulu attacher la vérité de la doctrine, afin que les simples pussent la reconnoître sans discussion. Supposé, comme nous le prétendons, et comme l'expérience en convaincra toujours les esprits humbles, que les simples ne puissent pas décider par eux-mêmes sur le détail des dogmes, la sagesse divine pouvoit-elle mettre devant leurs yeux rien de plus sûr pour les préserver de tout égarement, qu'une autorité extérieure, qui, tirant son origine des apôtres et de Jésus-Christ même, montrât une suite de pasteurs sans interruption? Que les Protestans s'efforcent donc tant qu'il leur plaira de décrier cette question, en l'appelant une question *de petits missionnaires* [1]; qu'ils en évitent même l'examen, comme du Moulin l'a évité dans tout le livre qui paroît destiné à l'éclaircir; elle touchera toujours les ames droites et attentives. Il faut avouer que toute la réforme du siècle passé est un attentat, si ceux qui l'ont commencée et soutenue ont pris la qualité de pasteurs de Jésus-Christ sans aucune mission véritable.

Ils sont divisés entre eux sur la manière de justifier cette mission. Le synode de Gap a défendu d'alléguer la mission successive et ordinaire des premiers pasteurs. Vous voyez que ce synode n'osoit recourir à une fable qui eût paru alors trop absurde. Les ministres qui ont suivi son esprit soutiennent que le peuple fidèle a usé de son droit naturel, pour former, selon les besoins, de nouveaux ministres. D'autres, s'éloignant de cette maxime, allèguent la mission successive et ordinaire des anciens pasteurs. « Dieu s'est servi, dit du Moulin, de » deux sortes de pasteurs. Quelques-uns sont » venus des vallées de Dauphiné et de Piémont, » et des montagnes de Provence,...... et ont » dressé des églises, et fait des ordinations de » pasteurs, dont d'autres sont descendus jusqu'à

[1] *De la vocation des Pasteurs*, liv. I, ch. III.

[1] Claude, *Réponse aux Préjugés*.

» notre temps. Les autres sont sortis de l'église » Romaine. De ceux-là la vocation ne peut être » contestée, puisqu'ils étoient pasteurs des an» ciennes églises de ce royaume[1]. » Vous voyez qu'il s'efforce de justifier son ministère, en montrant que la succession a été continuée par les Vaudois et par les prêtres catholiques qui se sont faits Protestans. Tant il est vrai que ceux même qui paroissent mépriser l'argument de la succession, en sentent malgré eux la force, et veulent l'avoir pour eux. Dans ce même chapitre, du Moulin se demande à lui-même les miracles qui ont établi le nouveau ministère, et il répond : « Si les miracles étoient nécessaires, » ce seroit pour ceux qui n'ont nulle vocation » ordinaire. » Ainsi il suppose toujours la succession dans ses pasteurs. C'est ce qu'il auroit dû prouver : mais il n'entreprend pas même de le faire; il savoit bien que le contraire étoit trop manifeste dans son parti. Calvin, chef de la Réforme, se vante de n'avoir jamais reçu *l'huile puante*. C'est ainsi qu'il parle de l'onction que l'Eglise pratique depuis tant de siècles, pour imiter, dans la consécration des prêtres, ce que la Synagogue pratiquoit par l'ordre de Dieu, et pour représenter Jésus, qui est nommé le Christ, c'est-à-dire l'Oint du Seigneur. Nous apprenons de Beze, dans la vie de Calvin, et dans son Histoire ecclésiastique, que Calvin n'avoit que vingt-trois ans, et par conséquent ne pouvoit être prêtre, lorsqu'il commença à dogmatiser à Orléans. On n'a qu'à ouvrir cette Histoire ecclésiastique, pour voir clairement que les autres pasteurs qui ont fondé leurs églises, étoient presque tous de simples laïques. Sitôt que Beze trouve quelques prêtres ou quelques moines qui ont embrassé leur réforme, il ne manque pas de les marquer soigneusement. Il ne faut donc pas douter qu'il n'eût marqué en détail les autres pasteurs qui auroient reçu l'ordination romaine ou celle des Vaudois, si cela eût été véritable. C'étoit une circonstance trop forte pour être omise. M. Claude avoue[2] que le Masson, dit la Rivière, premier ministre de Paris, qui n'avoit que vingt-deux ans, et qui fut élu par l'assemblée faite dans la chambre d'une femme nouvellement accouchée, n'avoit jamais reçu aucune ordination. Mais ce ministre ajoute que « ces vocations conférées » par le peuple sans pasteurs sont en fort petit » nombre. » Pour moi, je soutiens au contraire qu'on seroit bien embarrassé à nous marquer beaucoup de ces premiers pasteurs de la Réforme, qui eussent reçu l'ordination ancienne. Le Clerc, cardeur de laine, qui fut le premier pasteur des Protestans à Meaux, n'étoit sans doute ni *barde* chez les Vaudois, ni prêtre catholique. Tels furent encore les premiers pasteurs de leurs églises de Saintes, d'Orléans, de Bourges, d'Issoudun, de Poitiers, de Rouen, de Tours. Ce seroit abuser de la patience du lecteur, que de lui donner ce détail ennuyeux, pour prouver des faits qui ne peuvent être contestés.

Mais à quoi sert de vouloir éblouir les lecteurs par l'apparence d'une succession tirée des Vaudois et des prêtres sortis de l'église Romaine? Du Moulin auroit-il voulu s'engager sérieusement à prouver que les anciens Vaudois ne font qu'un même corps de religion avec les Protestans? auroit-il voulu être réduit à prouver par des faits positifs que les restes des Vaudois, cachés dans quelques vallées, avoient conservé, sans interruption, l'ancienne imposition des mains? Ignoroit-il que Pierre Valdo étoit un laïque, qui, malgré la règle évangélique, s'appela lui-même au ministère? Simon de Voyon, auteur protestant, dans son dénombrement des docteurs de l'Eglise de Dieu, l'a enseigné lui-même à ceux de sa secte. Il raconte que Valdo étoit de Lyon, et qu'ayant vu mourir subitement un homme au milieu d'une compagnie, il en fut saisi de frayeur, et commença dès-lors à instruire les pauvres, qu'il soulageoit par ses aumônes. « L'évêque du lieu, dit-il, et les pré» lats qui portent les clefs, comme ils disent, » et n'y veulent entrer ne laisser entrer les au» tres, commencèrent à murmurer de ce qu'un » homme lai ou séculier, comme ils appellent, » traitoit et déclaroit en langue vulgaire la » sainte Ecriture, et faisoit assemblée en sa » maison, l'admonestèrent de se désister sous » peine d'excommunication. Mais pour cela le » zèle que Valdo avoit d'avancer la gloire de » Dieu, et le désir qu'avoient les petits d'ap» prendre, ne fut en rien diminué. » Il ajoute bientôt après : « Ainsi l'appellation des pauvres » de Lyon commença. On les nomma aussi » Vaudois, Lyonistes, etc. » Crespin dit la même chose[1]. Voilà un étrange moyen pour justifier le succession non interrompue du ministère chez les Protestans, que de les joindre avec les Vaudois, secte qui a pour fondateur et pour premier pasteur un simple laïque, de

[1] *De la vocation des Pasteurs*, liv. II, IIIe traité, ch. I.
[2] Réponse aux *Préjugés*, pag. 363.

[1] *Etat de l'Eglise*, sur. an. 1175, chap. *du commencement des Vaudois*, pag. 306, édit. de 1581.

l'aveu des Protestans mêmes; secte dont le corps, semblable à son chef, n'étoit composé que de mendians séduits par les aumônes et par les discours de Valdo; de là leur vint l'*appellation de pauvres de Lyon :* secte enfin, qui, bien loin de perpétuer l'ordre des pasteurs consacrés par l'imposition des mains, faisoit profession de mépriser l'ordre ecclésiastique, et d'en rendre les peuples indépendans. Remarquez encore combien Simon de Voyon entroit dans leur esprit, puisqu'il raconte comme une chose absurde, « que les prélats commencèrent à mur- » murer de ce qu'un homme laïque ou séculier » traitoit et déclaroit en langue vulgaire la » sainte Ecriture. » Mais je veux bien supposer la fable du ministre Leger, qui assure, dans son Histoire des Vaudois, qu'ils viennent non de Valdo, mais de Claude de Turin. S'ensuit-il que leurs pasteurs, qu'il appelle *barbes*, eussent reçu l'imposition des mains des anciens pasteurs? ne voit-on pas, au contraire, que si Valdo n'a point été leur fondateur, il a été au moins, selon Leger même, un de leurs principaux pasteurs, quoiqu'il n'eût point été ordonné? Par lui on peut juger des autres. Consultons encore les anciennes confessions de foi des églises Vaudoises, rapportées par le ministre Leger. « Nous n'avons rien, disent-elles, de » l'Ecriture, qui nous fasse foi de tels ordres. » Ainsi seulement la coutume de l'Eglise..... » Et dans le Catéchisme rapporté par le même auteur, le barbe ayant dit, « Par quelle chose » connois-tu les ministres? » l'enfant répond, « Par le vrai sens de la foi, par la vie de bon » exemple, par la prédication de l'Evangile, et » par la due administration des sacremens. » En tout cela vous ne voyez aucune trace d'ordination : au contraire, vous voyez qu'ils ne reconnoissoient pas même qu'elle fût autorisée par l'Ecriture : comment donc pourroit-on s'assurer qu'ils l'eussent toujours gardée. On voit encore par les relations de Claude Seyssel, archevêque de Turin, cité par Leger même, que les Vaudois avoient rejeté les prêtres, principalement à cause de leurs mœurs dépravées. Ils ne croyoient pas qu'on pût conserver le ministère quand on tomboit dans le péché et qu'on n'imitoit point la pauvreté de Jésus-Christ. « Les » pontifes, disoient-ils, étant tels qu'ils n'aban- » donnent rien du leur, et ne gardent point les » autres choses de la loi de Christ, en quelle » puissance ordonnent-ils les évêques? »

D'un autre côté, comment s'engageroit-on à prouver que tous les pasteurs protestans, qui n'ont point été ordonnés par des Vaudois, l'ont été par des pasteurs de l'église Romaine? Il en faudroit déposer beaucoup, si l'on abandonnoit le ministère de tous ceux auxquels cette succession manqueroit. Ne dites pas qu'on doit la supposer comme un fait ancien qu'on ne peut plus éclaircir ; car si elle est essentielle, il faut qu'elle soit clairement prouvée par des faits et par des témoignages certains, ou fondée, comme la nôtre, sur une notoriété universelle qui emporte l'aveu même de nos adversaires.

Enfin cette question est décidée par leur Discipline. « Les nouveaux introduits en l'Eglise, » dit-elle, singulièrement les moines et les prê- » tres, ne pourront être élus au ministère sans » diligente et longue inquisition et épreuve;.... » et ne leur imposera-t-on les mains, non plus » qu'aux inconnus, que par l'avis des synodes. » Il n'est pas question ici de l'élection d'un homme déjà bien ordonné, mais de son ordination même, qui doit être réitérée. Si cette ordination romaine est le titre de leur vocation, si elle leur est nécessaire pour justifier la mission et la succession de leurs pasteurs, pourquoi la regarder comme une tache? « *Si leur voca-* » *tion*, comme dit du Moulin, *ne peut être con-* » *testée, puisqu'ils étoient pasteurs des anciennes* » *églises,* » pourquoi supposer qu'elle est nulle, en réordonnant tous ceux qui l'ont reçue, comme on ordonne *les nouveaux introduits en l'Eglise, et les inconnus?* Je sais bien que Calvin dit, parlant de cette ordination[1] : « Que reste- » t-il, sinon que leur prêtrise soit un sacrilège » damnable? Certes c'est une trop grande im- » prudence à eux de l'orner du titre de sacre- » ment. » Il parle ainsi à cause que notre ordination donne aux prêtres la puissance *de sacrifier Christ*. Et c'est au même sens que du Moulin la rejette. Mais nous n'avons qu'à mettre à part pour un moment ce que nous appelons prêtrise. Il auroit fallu, selon les principes de du Moulin, renoncer à cette puissance de sacrifier Christ, et à toutes les autres que les Protestans nous accusent de donner mal-à-propos dans nos ordinations. Mais enfin il ne falloit ni mépriser, ni réitérer comme nulle, notre imposition des mains, puisqu'elle est le titre des Protestans mêmes pour justifier leur vocation ordinaire et leur succession. Qui ne voit que du Moulin n'a songé, comme nous l'avons dit, qu'à éluder la difficulté par ce fantôme de succession? Pour M. Jurieu, il décide nettement avec M. Claude, par un principe aussi éloigné de celui de du Moulin, que l'orient

[1] *Instit.* liv. IV, ch. XIX.

l'est de l'occident. Ils abandonnent de bonne foi la succession, et ils se retranchent à soutenir que le ministère appartient au peuple fidèle. Chaque société, disent-ils, a naturellement le droit de pourvoir à ses besoins, et de choisir elle-même ses conducteurs. L'Eglise est dans ce droit naturel; Jésus-Christ ne l'en a dépouillée par aucune loi. Ainsi les peuples, étant mal conduits par des pasteurs qui enseignoient l'idolâtrie, ont eu droit de faire d'autres pasteurs qui leur prêchassent la pureté de l'Evangile.

Il est donc manifeste, de leur aveu, que c'est ici comme le centre et le nœud de toutes les controverses. Voici un point qui suffit pour décider sur les deux églises. Si le ministère appartient au peuple fidèle, en sorte qu'il ait un plein droit de dégrader les anciens pasteurs et d'en mettre d'autres en leur place, les Protestans pourront dire que les auteurs de leur réforme n'ont fait qu'user de leur droit : mais si le ministère est successif, selon l'institution de Jésus-Christ, en sorte que le corps des pasteurs ait à jamais, par cette institution, une puissance sur le peuple indépendante du peuple même; s'il est vrai que nul ne puisse jamais être pasteur sans avoir été ordonné par ceux qui ont l'ordination successive, en remontant jusqu'aux apôtres; il faudra avouer qu'indépendamment du détail de la doctrine, la Réforme n'est toute entière elle-même qu'une usurpation du ministère, et une révolte des peuples contre leurs pasteurs.

Pourquoi donc affecter de mépriser cette question fondamentale? pourquoi répondre par un air dédaigneux à des raisons précises? On ne cache jamais bien sa foiblesse par la hauteur. Est-ce donc une question indifférente, et indigne des docteurs protestans, que de savoir la forme que Jésus-Christ a donnée à son Eglise? S'il a donné la disposition du ministère au peuple, il n'en faut pas davantage à la prétendue Réforme; elle est victorieuse pour la principale question, et l'Eglise catholique ne doit plus alléguer son autorité. Mais si au contraire Jésus-Christ a rendu le ministère essentiellement successif, et indépendant du peuple, c'en est fait de cette Réforme; l'édifice est en ruine de toutes parts. Vous voulez toujours, me répondra quelque Protestant, nous attirer dans cette question, pour éluder l'examen de la doctrine que nous faisons par l'Ecriture. Hé! ne savent-ils pas en leur conscience que chaque jour nous allons au-devant d'eux pour examiner, l'Ecriture en main, tout le détail des controverses? C'est nous qui les cherchons. Ils refusent de nous écouter. Diront-ils encore que nous craignons l'éclaircissement? Mais au moins mettons cet article du ministère avec les autres : il n'est pas moins important. Qui est-ce qui fuit le jugement de l'Ecriture, ou ceux qui n'ont pour eux qu'un raisonnement de philosophie sur une prétention de droit naturel pour toute société humaine, ou ceux qui offrent de montrer par l'Ecriture l'institution formelle de Jésus-Christ? On nous accuse d'aimer mieux traiter cette question que les autres. Mais outre qu'on a encore plus écrit parmi nous sur les autres que sur celle-là, d'où vient que les Protestans se sentent si fatigués de cette question? Nous invitons avec empressement nos frères à examiner une question qui suffit seule pour décider sur les deux églises, et qui par conséquent abrège des discussions infinies pour ceux qui ne peuvent passer leur vie dans l'étude. Cette méthode est naturelle. Voilà l'effet d'une sincère charité. Bien loin de fuir, c'est aller au but par le chemin le plus court et le plus praticable. C'est ainsi qu'il faut soulager les esprits, et chercher des moyens, pour éclaircir la vérité, qui soient proportionnés à tous les simples. Mais nos frères eux-mêmes, d'où vient qu'ils craignent et supportent impatiemment cette question si courte et si décisive? Appréhendent-ils de trouver que Dieu, par une seule question claire et sensible, répande sur toutes les autres une lumière qui ouvre trop tôt leurs yeux? appréhendent-ils de voir si clair dans cette question, qu'il sera nécessaire de croire sans voir, et de se soumettre humblement sur toutes les autres? Qu'ils sachent que la crainte de reconnoître qu'on s'est trompé, est la plus incurable et la plus funeste de toutes les erreurs.

CHAPITRE II.

Le ministère des pasteurs n'est en rien dépendant du droit naturel des peuples.

Il faut faire justice aux auteurs Protestans. Quoiqu'ils prétendent que le ministère soit à la disposition du peuple fidèle, ils ne veulent pourtant pas qu'il soit une simple commission humaine, que le peuple donne. Ils conviennent que le ministère est divin, et que c'est la volonté de Dieu qui le communique. Ainsi, au lieu que nous soutenons que la mission divine est attachée à l'imposition des mains des pasteurs, ils prétendent qu'elle est attachée à l'élection populaire. C'est ce que M. Claude a développé nettement en répondant aux *Préjugés*,

« Dieu a mis sa volonté, dit-il sur ce sujet, en » dépôt entre les mains des hommes; et cela » même qu'il a institué le ministère ordinaire » dans l'Eglise, contient une promesse d'auto- » riser les vocations légitimes qu'on feroit des » personnes à cette charge. Nous sommes d'ac- » cord sur ce point. Il ne s'agit que de savoir » qui est le dépositaire de cette volonté, ou les » seuls pasteurs, ou tout le corps de l'Eglise. » Ceux de la communion Romaine prétendent » le premier, et nous prétendons le second [1]. »

Il est certain qu'on ne peut bien proposer l'état de la question qu'en l'expliquant ainsi. Mais cette explication suffit pour renverser tout ce que ce ministre a dit sur le droit naturel des peuples. Le ministère est une commission divine; les ministres de Jésus-Christ sont ses envoyés. Il faut que chacun d'eux puisse dire personnellement : C'est Jésus-Christ qui m'envoie; c'est Jésus-Christ qui me fait parler. Si les Protestans soutiennent que Jésus-Christ confie son ministère à ceux que le peuple choisit, c'est à eux à montrer qu'il l'a voulu et qu'il l'a promis. Où est donc cette promesse, dont parle M. Claude, pour les pasteurs qui n'ont jamais eu l'imposition des mains? Il n'est plus question d'un droit naturel pour lequel le peuple n'ait pas besoin d'un titre formel et positif; il est question d'une promesse du Sauveur. Sans doute si le ministère n'est pas une simple commission du peuple, et s'il est véritablement divin, on ne peut supposer que Jésus-Christ le donne à l'élu du peuple, qu'après avoir prouvé, par son institution expresse et formelle, que Jésus-Christ a promis son droit au peuple, et qu'il a attaché sa mission au choix populaire, indépendamment de l'ordination des pasteurs; car le peuple n'a aucun droit naturel de disposer de ce qui est divin. Soit donc que la commission divine soit attachée à l'ordination, comme l'Eglise catholique le croit; soit qu'elle soit attachée au choix du peuple, comme les Protestans le prétendent; il est toujours également certain qu'il faut un titre positif, puisqu'il s'agit, non pas d'un droit naturel et commun, mais d'un don purement gratuit, et dont l'application dépend uniquement de la volonté de Dieu, suivant qu'elle est marquée dans l'institution du ministère. Pour nous, il nous est facile de montrer que la mission divine est attachée à l'imposition des mains, lorsqu'elle est faite par les pasteurs ordinaires qui ont succédé aux apôtres. L'autorité donnée par saint Paul à Timothée et à Tite, d'établir des pasteurs par l'imposition de leurs mains, est décisive. Mais en quel endroit de l'Ecriture montrera-t-on que la commission divine est attachée à l'élection populaire, sans l'imposition des mains des anciens pasteurs?

Remarquez qu'il y a deux choses dans le culte chrétien : d'un côté, la prière et l'offrande au nom de tout le peuple; de l'autre, l'administration de la parole et des sacremens au nom de Dieu. Le pasteur est entre Dieu et les hommes; et ce n'est que par-là que les pasteurs représentent Jésus-Christ, qui est *le grand pasteur des brebis* [1], et le souverain médiateur entre le ciel et la terre. Ces hommes qui représentent le médiateur, et qui entrent dans sa fonction, doivent donc être établis par les deux extrémités qu'ils réunissent; ou, pour mieux dire, Dieu, par son souverain domaine sur ses créatures, confie à qui il lui plaît la puissance de réconcilier les hommes avec lui. Il n'appartient qu'à lui seul de mettre sa parole dans la bouche d'un homme mortel, pour parler en son nom. S'il n'étoit question que de prier et d'offrir les fruits de la terre, le peuple pourroit choisir certains hommes pour prononcer la prière commune au nom de tous, et pour présenter à Dieu les offrandes de l'assemblée : encore même faudroit-il que Dieu eût fait entendre qu'il l'agréeroit; car telle est sa grandeur, qu'il forme lui-même ceux qui doivent avoir accès auprès de lui. C'est donc à lui à choisir les envoyés mêmes du peuple. A combien plus forte raison faut-il qu'il établisse ses propres envoyés vers le peuple. *Nous faisons*, dit saint Paul [2], *la fonction d'ambassadeurs pour Jésus-Christ,* c'est-à-dire, d'envoyés de Dieu; comme Jésus-Christ, que nous représentons, est *le grand envoyé*. Ainsi l'*homme* doit *regarder* les pasteurs *comme les ministres de Jésus-Christ, et les dispensateurs de ses mystères* [3]. Ces envoyés sont donc aussi dépositaires et dispensateurs. *Gardez le dépôt*, dit saint Paul à Timothée [4]. C'est le dépôt de Dieu, et non des hommes; car c'est la doctrine, la parole et la grâce même de Jésus-Christ. Ce n'est pas un ministère nu et inefficace, un ministère qui se borne à l'instruction, à l'exhortation et à la correction fraternelle; c'est un ministère qui régénère et nourrit réellement les chrétiens. Voici comment l'église protestante parle elle-même dans la forme d'administrer le baptême :

[1] Réponse aux *Préjugés*, pag. 437.

[1] *Hebr.* XIII, 20.—[2] *II Cor.* V. 20.—[3] *I Cor.* IV. 1.—[4] *I Tim.* VI. 20.

Toutes ces grâces nous sont conférées, quand il lui plaît de nous incorporer en son Eglise, par le baptême. Dans la suite elle ajoute que Dieu *nous distribue ses richesses et ses bénédictions par ses sacremens.* Elle demande à Dieu de *remettre à l'enfant le péché originel, duquel est coupable toute la lignée d'Adam, et puis après de le sanctifier par son esprit.* Dans la section 49 du Catéchisme, ils parlent ainsi : *Il est certain qu'au baptême la rémission de nos péchés nous est offerte, et nous la recevons.* Et ensuite : *Nous sommes là revêtus de Jésus-Christ, et y recevons son esprit.* Et encore : *Ainsi nous recevons double grâce et bénéfice de notre Dieu, au baptême.* Leur Discipline parle de même. Aussi les plus éclairés d'entre eux conviennent-ils que le baptême n'est pas une simple cérémonie, ni un signe vide et inefficace, mais qu'il s'y opère une réelle régénération. Pour l'eucharistie, ils y admettent tous une nourriture réelle, et ils ne trouvent point de termes trop forts pour l'exprimer. Voilà donc la dispensation de la grâce même, qui, selon les Protestans, est renfermée dans l'administration des sacremens.

En vérité, peut-on dire que l'homme fidèle a un droit naturel de faire parler Dieu par qui il lui plaît, et de se faire le dispensateur de ses grâces, de lier et de délier, de remettre et de retenir ici-bas, avec une puissance que le ciel même confirme? Les clefs du royaume des cieux sont-elles à lui comme l'héritage de ses pères? Au moins, pour cet héritage terrestre, il faut qu'il établisse son droit par quelque titre positif, ou par une possession paisible et reconnue. Pour nous, il nous est aisé de montrer dans les Ecritures la mission des pasteurs attachée à l'imposition des mains des autres pasteurs. C'est aux Protestans à montrer de même leur titre, et à faire voir par les Ecritures la mission divine attachée à l'élection populaire, sans aucune imposition des mains des pasteurs.

Mais, dira-t-on, n'est-ce point une équivoque sur laquelle roule votre raisonnement? Les Protestans, en alléguant le droit naturel des peuples, ne prétendent pas exclure la grâce; ils disent seulement que les fidèles, sur le titre de leur élection, c'est-à-dire, par la grâce qu'ils ont reçue gratuitement, ont un droit de pourvoir, par l'établissement des pasteurs, à leurs besoins spirituels. Ainsi ce droit naturel n'est pas un droit de la nature humaine sans grâce, mais au contraire une suite nécessaire et comme naturelle de la grâce de l'élection.

J'entends la doctrine des Protestans comme ils l'entendent eux-mêmes. Je sais qu'ils n'attribuent à l'homme fidèle le droit naturel d'établir ses pasteurs, qu'en tant qu'il est fidèle et qu'il agit sur le titre de son élection : mais je soutiens que les fidèles, en tant que fidèles même, n'ont reçu de Dieu aucun droit de disposer du ministère par leur autorité propre. Mais, dit-on, ils en ont besoin; donc ils en peuvent disposer par leur autorité propre : la conséquence est mauvaise. Dieu veut pourvoir à leurs besoins, non en leur laissant l'autorité d'y pourvoir comme ils l'entendront, mais en établissant des moyens qui tiennent toujours ses fidèles dans sa dépendance, et qui les attachent aux règles de sa providence sur son Eglise. Ainsi il pourvoira au besoin qu'ils ont d'avoir des pasteurs : mais c'est par des moyens qui seront toujours en sa main. Que les Protestans ne disent donc plus : Nous avons besoin de l'eucharistie; il faut qu'il y ait quelqu'un à qui nous puissions demander, et la sainte parole, et la déclaration authentique de la rémission de nos péchés, et le baptême de nos enfans, et les autres choses nécessaires pour faire une église chrétienne : or nous ne voyons plus de ministres sur la terre dont nous puissions tirer tous ces secours : donc nous en allons établir d'autres, et déposer tous ceux qui sont en place. Ce raisonnement est visiblement faux; car ou les Protestans supposent que Dieu veuille quelquefois laisser ses fidèles sans ces secours ordinaires, ou ils supposent qu'il ne le voudra jamais. S'ils croient que Dieu veuille quelquefois laisser ses fidèles sans le secours des sacremens et des autres moyens ordinaires qu'il a établis, qu'ont-ils à dire contre sa volonté? Il faut qu'ils se passent de ce que Dieu veut positivement cesser de leur donner. Mais si cette supposition leur paroît absurde et contraire aux promesses de Jésus-Christ; s'ils croient qu'il ne voudra jamais que son Eglise manque des moyens ordinaires qu'il a établis pour la soutenir et pour la conduire dans ses voies, ils doivent compter parmi ces moyens l'établissement légitime et successif des pasteurs, et ne pas croire qu'ils puissent jamais manquer au peuple de Dieu. Ainsi loin de conclure comme ils font, Nous en manquons, donc il en faut faire, et Dieu nous en a donné le pouvoir; ils doivent dire au contraire, Nous ne voyons en nul endroit de l'Ecriture que Dieu nous ait donné ce pouvoir, nous ne l'avons donc pas; et si une fois la légitime succession des pasteurs nous manque, il ne nous reste aucun moyen de la rétablir; nous nous sommes

donc trompés, quand nous avons cru qu'elle nous a manqué ; et nous avons accusé Dieu d'avoir, contre sa promesse, destitué son Eglise des moyens ordinaires qu'il a établis pour la conduire.

Faisons une autre supposition. L'Ecriture est un moyen ordinaire pour conduire le peuple de Dieu ; et les Protestans doivent croire, selon leurs principes, que ce moyen est bien plus nécessaire au peuple fidèle que le ministère des pasteurs. S'il étoit arrivé que toutes les Bibles du monde eussent été brûlées pendant la persécution de Dioclétien, qui fit de si grands efforts pour abolir les livres divins, le peuple fidèle eût-il été en droit, par son élection, de faire une nouvelle Ecriture ? Non, sans doute. Qui oseroit hésiter là-dessus ? Il n'y a ni besoin extrême, ni élection, ni droit naturel des fidèles pour se nourrir de la parole de Dieu, qu'on puisse alléguer. Il n'y a qu'une voie pour composer les Ecritures, qui est que Dieu suscite et inspire miraculeusement des écrivains. Ou Dieu ne permettra jamais qu'elle se perde ; ou bien, si elle étoit perdue, et s'il vouloit la renouveler, il inspireroit miraculeusement de nouveaux prophètes et de nouveaux apôtres pour la rétablir. De même, supposé que nous ne connoissions par les Ecritures qu'une seule manière de perpétuer le ministère, qui est la succession par l'imposition des mains des pasteurs, quelque besoin que les élus aient du ministère, quand même il seroit éteint, ils ne pourroient le ressusciter. C'est pourquoi, ou Dieu ne permettra jamais que le ministère successif s'éteigne, ou, s'il le permettoit, il susciteroit et inspireroit miraculeusement des hommes extraordinaires, comme les apôtres, pour le renouveler. Mais puisqu'il faut réfuter les Protestans par les exemples mêmes qu'ils allèguent, comparons les pasteurs avec les magistrats. Observons seulement que l'état de l'Eglise n'est pas une république où les hommes pleinement libres font eux-mêmes leurs lois, et en commettent l'autorité à qui il leur plaît ; mais un état monarchique, où Jésus-Christ, *roi immortel des siècles*, donne des lois, et charge qui il lui plaît de gouverner par ces lois les peuples.

Je suppose un prince qui a fondé une ville dans son royaume ; il oblige ceux qu'il assemble pour en être les citoyens, à vivre sous la conduite de certains magistrats qu'il établit ; et en leur accordant de grands priviléges, il leur commande de demeurer soumis à ces magistrats. Quoique ces citoyens aient besoin de magistrats, quoiqu'en qualité de citoyens ils semblent avoir un droit naturel pour se policer, il est certain néanmoins qu'ils n'ont aucun droit, ni de changer leurs magistrats, ni d'en créer de nouveaux. C'est ce qui est arrivé dans la formation de l'Eglise : car Jésus-Christ a établi l'autorité des pasteurs, et a recommandé de leur obéir, en disant sans restriction : *Qui vous écoute m'écoute* [1]. Et encore : *Si quelqu'un n'écoute l'Eglise*, c'est-à-dire, le corps des pasteurs qui parlent avec autorité d'en haut, *qu'il soit comme un païen et un péager* [2]. Continuons notre supposition. Si ces anciens magistrats viennent à leur manquer, à moins que le prince, en créant les magistratures, n'ait donné un titre formel et positif aux citoyens pour les pouvoir remplir, la qualité de citoyens que le prince leur a accordée, et le devoir qu'il leur a imposé d'obéir à ces magistrats, marque seulement que le prince s'engage à ne les laisser jamais sans magistrats qui aient son autorité pour les conduire ; mais elle ne renferme point une permission d'établir eux-mêmes ces magistrats. Voilà ce qu'on est obligé de dire du magistrat, qui est l'homme du Roi ; et voilà ce que la Réforme refuse de dire du pasteur, qui, selon saint Paul [3], est l'*homme de Dieu*. Encore y a-t-il une extrême différence à observer en général entre la religion et la police d'une ville soumise à un prince. La police est l'exercice d'un droit naturel à tous les peuples, qui précède tous les droits de souveraineté, que les princes peuvent avoir acquis ou avoir reçus par la concession ou par le consentement des peuples mêmes. Ainsi le peuple, pour le cas des besoins extrêmes, demeure en possession de sa liberté naturelle. Tout au contraire, dans la religion il n'y a rien qui ne soit une pure et expresse concession de Jésus-Christ, qui est notre roi : le fidèle n'a aucun droit naturel qui ait précédé l'autorité de Jésus-Christ. En tant que fidèle même, il n'a aucun droit aux grâces : tout est pure grace pour lui ; tout dépend d'une promesse et d'une assistance de Dieu purement gratuite ; il n'y a que sa parole expresse qui puisse nous découvrir quels sont ses conseils. D'où pourra donc venir à ce peuple, que Jésus-Christ a formé, et qu'il s'est acquis, le droit qu'une pure imagination lui attribue, de se créer par lui-même ses conducteurs ? Une concession si gratuite peut-elle être supposée sans ombre de preuve ? Le silence de Jésus-Christ vaudra-t-il un titre formel ? osera-t-on dire

[1] *Luc.* x, 16. — [2] *Matth.* xviii, 17. — [3] *I Tim.* vi, 11.

qu'il n'a rien réglé à cet égard ? Mais en matière de choses divines, où l'homme n'a rien et ne peut rien de lui-même, le silence est un défaut de titre, qui exclut l'homme et qui lui interdit toute action. Jésus-Christ, quoique *roi invisible*, comme parle saint Paul[1], n'en est pas moins *roi immortel*. Il veille bien plus que tous les rois de la terre sur les besoins de son royaume. Le besoin où il met les peuples d'avoir des pasteurs, et l'obligation qu'il leur impose de les suivre, ne prouvent pas qu'ils pussent se faire eux-mêmes des pasteurs, quand ils en manqueroient, mais seulement que Jésus-Christ ne les laissera jamais dans ce besoin, selon la comparaison que nous avons faite d'un prince qui soumet les peuples aux magistrats, sans leur donner un pouvoir formel de les établir eux-mêmes. Quoique la police civile ne soit que l'ouvrage des peuples, et qu'elle n'ait pour fondement que leur liberté même, vous voyez qu'ils n'ont plus le droit d'en disposer, dès qu'ils sont dans la dépendance d'une puissance supérieure, qui est celle du prince : à combien plus forte raison le peuple est-il incapable de disposer du ministère de vie et de grâce, qui est le don d'en-haut. Il ne peut que suivre à la lettre, et comme pas à pas, l'institution purement gratuite de Jésus-Christ, et s'arrêter, dès qu'elle s'arrête. Quelle est donc cette idée profane, suivant laquelle on représente l'Eglise comme une société politique, qui use naturellement de ses droits dans toutes les choses où les lois positives ne l'ont point restreinte ? Ses lois, qu'elle a reçues de Jésus-Christ, ne sont pas comme les lois civiles, qui viennent borner après coup la liberté naturelle des citoyens : ce sont des lois qui sont nos seuls titres; des lois sans lesquelles nous n'avons ni liberté, ni ombre de droit dans le royaume de Jésus-Christ ; des lois qui n'ont pas trouvé l'Eglise déjà formée et déjà libre, mais qui ont formé l'Eglise même, et de qui elle tient tout ce qu'elle a de liberté et de vie dans cet ordre surnaturel. Comment donc ose-t-on parler de liberté et de droit naturel, sans aucun titre évangélique, dans un royaume où tout est grâce et miséricorde?

Si nous considérons l'Eglise comme le corps mystique de Jésus-Christ, elle doit toujours conserver en elle l'image du corps naturel du Sauveur qu'elle représente. Il faut que chaque membre, sans révolte ni confusion, conserve sa propriété et sa subordination naturelle ; que le pied n'entreprenne point de faire de nouveaux yeux, ni que la main ne s'érige jamais en tête, c'est-à-dire, que le troupeau n'entreprenne point de s'élever au-dessus des pasteurs, et d'en établir de nouveaux par lui-même. La simple représentation mystique suffit pour rendre cet ordre nécessaire et immuable. Car qu'est-ce qui défigureroit davantage le corps mystique et représentatif de Jésus-Christ, qu'une révolution générale des membres qui n'auroient plus ni ordre ni dépendance? L'Eglise, qui est le corps des fidèles, seroit un monstre et non pas l'image du Sauveur.

Si vous ajoutez que tous les membres de l'Eglise réellement animés par le Saint-Esprit, font entre eux un vrai tout et un corps vivant, dont l'unité est l'image de l'unité du Père et du Fils par le Saint-Esprit lien éternel de tous les deux; vous comprenez encore plus fortement combien il est impossible que les autres membres, tels que les pieds et les mains, puissent jamais refaire une tête, des yeux, des oreilles et une bouche. C'est le Saint-Esprit qui anime et qui organise tout ce grand corps : il imprime à tout le corps un mouvement de soumission et de docilité pour les parties principales qui tiennent lieu de la tête : il imprime à ceux qu'il rend ainsi les chefs de tout le corps, le mouvement de sagesse, d'intelligence, d'autorité et de direction : il donne aux yeux de voir et d'éclairer tout le reste du corps : il donne aux oreilles d'entendre et d'être l'ouïe commune de tous les membres : il donne à la bouche de parler pour tous et à tous. Mais si cette tête se détruit, que deviendra le corps? Le corps sans tête n'est plus qu'un tronc inanimé et un cadavre affreux. Il n'y a qu'une résurrection miraculeuse qui puisse le rétablir. Mais si les organes sont détruits, qui peut les refaire? Celui-là seul qui les a formés la première fois. Qui oseroit dire que Dieu ayant donné la vie aux jambes, aux bras et au tronc, c'est une suite nécessaire, et comme un droit naturel, que ces membres refassent une tête, des yeux, des oreilles, en un mot, une nouvelle organisation toutes les fois que la tête sera détruite? Qui ne voit, au contraire, que la destruction de la tête enferme nécessairement la mort de tout le corps; que supposer l'un, c'est supposer l'autre ; et que si le corps a la promesse de vivre toujours, il faut que ce soit par la tête toujours vivante que lui vienne son immortalité ? Il faut donc que ce corps toujours vivant, toujours organisé, garde, sans aucune interruption, dans ses membres la proportion, la subordination et

[1] *I Tim.* I, 17.

le concours mutuel que son auteur lui a donnés en le formant. Ainsi chaque membre doit conserver sa fonction propre, et jamais les pieds ne peuvent dégrader la tête pour en faire une autre. Voilà ce qu'on ne peut éviter de dire, quand on croit que l'Eglise, animée par le Saint-Esprit, est un vrai tout réel, un corps vivant avec ses organes. Mais qui le peut nier, sans contredire saint Paul et toute la religion chrétienne?

Il me reste encore à observer qu'il s'agit ici d'une grâce surnaturelle qui n'est point attachée au fidèle, supposé même que Dieu veuille le conserver dans la foi. Ainsi cette grâce, que les Protestans regardent comme appartenant au fidèle de droit naturel, bien loin de lui être due par le titre de son élection, ne lui est ni nécessaire ni convenable. Voici comment. Il faut ou que Jésus-Christ ait donné à la succession inviolable des pasteurs la grâce surnaturelle de conduire et de soumettre le troupeau dans tous les siècles sans interruption, ou au troupeau la grâce surnaturelle de s'élever contre la séduction des pasteurs, et de redresser extraordinairement le ministère, quand les pasteurs le corrompront. Voilà deux sortes de grâces que Jésus-Christ a pu donner selon son choix. Elles tendent toutes deux, par diverses voies, à une même fin, qui est de conserver l'Eglise. Pour savoir laquelle des deux Jésus-Christ a voulu donner, il s'agit, non du raisonnement des hommes, mais de consulter sa pure institution. Ni l'une ni l'autre de ces deux grâces n'étoit due à ceux qu'elles regardent. Le corps des pasteurs n'étoit pas en droit d'exiger que Jésus-Christ lui donnât une grâce de perpétuité dans la foi, pour rendre son autorité et sa succession inviolables. Le corps du peuple n'étoit point aussi en droit d'exiger que Jésus-Christ lui donnât une grâce pour s'élever au-dessus du corps des pasteurs, quand ce corps se corromproit, et pour en former une autre en sa place. Si on veut encore parler de la nature et de ses droits, je soutiens qu'il n'étoit ni nécessaire ni naturel que Jésus-Christ donnât au troupeau la grâce de s'élever contre ses pasteurs égarés, et d'en substituer de nouveaux. Il étoit bien plus naturel et plus convenable de donner au corps des pasteurs la grâce, pour ainsi dire, naturelle de leur fonction, qui est la grâce de l'incorruptibilité de leur ministère, pour en conserver la succession inviolable, que de donner au corps du peuple la grâce de l'apostolat, pour ressusciter la pureté de l'Evangile, pour redresser l'Eglise *tombée en ruine et désolation*, et pour dégrader ses pasteurs. Dans l'un de ces deux systèmes, qui est le nôtre, tout est naturel. La subordination et la proportion des membres est toujours gardée : la tête est toujours tête; les membres inférieurs lui sont toujours soumis, et la forme donnée par Jésus-Christ se conserve. Dans l'autre, qui est celui des Protestans, les pieds s'élèvent et deviennent tête. C'est ce qui ne doit jamais arriver dans le corps mystique de Jésus-Christ. Ceux qui sont mis à la tête par le Saint-Esprit se répareront perpétuellement, et sans aucune interruption, les uns les autres, par l'imposition des mains. Mais se réparer insensiblement n'est pas faire une tête nouvelle; c'est seulement nourrir et perpétuer celle que Jésus-Christ, notre chef suprême et invisible, a donnée à son Eglise, pour tenir sa place. Dieu, auteur de ce corps, l'entretient par un signe qu'il a établi, et qui est l'imposition des mains attestée par l'Ecriture. Mais comment oser dire, sans révélation expresse, que les pieds ont un droit naturel de faire une tête nouvelle toute entière? Ce seroit un renversement universel dans les membres et dans les organes. Une telle révolution n'est ni naturelle ni possible.

Mais enfin, le ministère pastoral est une grâce éminente dans le christianisme. Par conséquent la puissance de faire des pasteurs est elle-même une très-grande grâce. Car la grâce qui est la source des autres, et qui donne la puissance de les multiplier, est la plus précieuse de toutes. Nous sommes certains qu'elle est attachée au corps des pasteurs, qui est la tête de toute l'Eglise; et les Protestans, en n'alléguant que le droit naturel, font assez voir qu'ils n'ont aucune preuve, dans l'Ecriture, que Jésus-Christ l'ait attachée au simple choix du peuple, indépendamment de l'imposition des mains des pasteurs. C'est donc à eux à se taire, puisqu'il s'agit du don d'en-haut, et que l'Ecriture ne dit rien pour eux. La nature même, qu'ils osent nous citer, nous donne pour règle qu'on ne peut user des choses données, au-delà de la mesure et des circonstances expressément marquées par le don.

CHAPITRE III.

Contradictions et inconvéniens de la doctrine des Protestans sur le ministère.

Le grand principe de MM. Claude et Jurieu est que Jésus-Christ a donné les clefs, non au corps des pasteurs, mais au corps de toute l'E-

glise ; que les apôtres ont d'abord formé les églises, et qu'ensuite les églises, qui ont précédé l'établissement des pasteurs ordinaires, leur ont confié les clefs. D'où ils concluent que le corps populaire peut encore disposer de ce ministère, que les pasteurs ont reçu de lui. Mais voici ce qui les mène plus loin qu'ils n'ont voulu aller d'abord.

S'il est vrai que Dieu ait attaché sa mission et les clefs au peuple fidèle, il s'ensuit que le peuple fidèle a un droit sans restriction pour en disposer. Ce droit est naturel, selon ces ministres. Il est absolu. L'Ecriture, qui le laisse à la liberté naturelle du peuple, ne le restreint par aucune clause. Il suffit seulement en général, selon le commandement de l'apôtre[1], que toutes choses se fassent dans l'Eglise *avec ordre*, comme M. Claude l'a remarqué[2]. Ainsi il n'y a qu'à éviter la précipitation, la confusion et le scandale dans le choix des pasteurs. Pour tout le reste, le peuple fidèle n'a aucune loi qui le gêne, ni qui limite son pouvoir. Il est vrai que les apôtres ayant pratiqué la cérémonie d'imposer les mains aux nouveaux pasteurs, il est édifiant de pratiquer cette cérémonie, quand on le peut commodément. Mais enfin elle n'est pas nécessaire. Elle ne sert, comme dit M. Claude, qu'à rendre *la vocation plus publique et plus majestueuse*. Ainsi on peut s'en dispenser, toutes les fois qu'on a de la peine à l'observer ; et quand même on l'omettroit sans aucune bonne raison, cette omission ne diminueroit en rien, ni le droit du peuple, ni la validité de son action.

De là je conclus que le ministère est entièrement amovible et révocable au gré du peuple fidèle. Comme on fait des magistrats triennaux ou annuels, on peut faire des pasteurs de même. Ceux mêmes qui ont été établis perpétuels peuvent être révoqués ; comme les magistrats perpétuels, que la république révoque, quand elle ne juge pas utile de laisser continuer leur administration. Le peuple fidèle ne peut aliéner à perpétuité son droit naturel sur le ministère. Quelque commission qu'il ait donnée, il conserve toujours son droit naturel, de pourvoir le mieux qu'il peut à ses besoins spirituels. Ainsi, dès qu'il croit que le pasteur établi convient moins à son salut et à sa perfection qu'un autre, en voilà assez pour révoquer l'ancien et pour installer le nouveau. C'est sur ces idées de liberté naturelle, que M. Claude parle ainsi : « Cette même providence qui donne aux hommes la vie naturelle, et qui leur ordonne » d'entretenir et de conserver leur vie par les » alimens qu'elle leur fournit, leur donne par » cela même le droit d'employer des personnes » pour ramasser les alimens, et pour les pré- » parer, afin qu'ils s'en puissent servir selon » leur destination ; et ce seroit une extrava- » gance, que de demander à un homme quel » droit il a de se faire apprêter à boire et à » manger[1]. » Il suppose que le fidèle, en tant que fidèle, a naturellement le même droit de se faire conduire par les pasteurs qu'il croit les plus propres à son salut, qu'un homme, en tant qu'homme, a le droit de se faire servir, pour sa nourriture, par les pourvoyeurs et par les cuisiniers qu'il juge les plus capables de bien servir sa table. A quelles comparaisons indécentes n'est-on pas réduit pour s'expliquer, quand on a des idées si humaines et si basses du ministère évangélique ! Ce principe posé, rien ne peut arrêter le peuple, toutes les fois qu'il jugera utile de changer de pasteur. On pourra seulement lui représenter qu'il faut faire de tels changemens avec ordre ; mais il croira les faire avec ordre, quand il les fera dans l'espérance que les nouveaux pasteurs feront mieux que les anciens. Il rendra leur ministère, ou annuel, ou triennal, avec la même sagesse que la république Romaine avoit borné le temps des magistratures. Il comprendra qu'il est dangereux de changer de pasteurs, comme un maître sait qu'il est dangereux de changer légèrement de maître d'hôtel et de cuisinier. Mais enfin c'est à lui à juger des cas où il vaut mieux changer de pasteurs, que de prolonger le ministère de ceux qui sont en fonction. Jésus-Christ, qui, selon les Protestans, a donné au peuple fidèle les clefs, ne l'a point assujetti par ses Ecritures à les donner pour toujours à ceux qu'il en charge. Ainsi, sans attendre les cas extraordinaires, le peuple fidèle est en droit de reprendre les clefs, et de les transférer aussi souvent qu'il le trouve à propos. Par là s'évanouit tout ce que la confession de foi protestante a voulu établir, pour retenir la puissance du peuple dans quelque borne. Elle appelle le ministère, *sacré et inviolable*. Elle dit que c'est par *une exception* à la règle générale, « qu'il a fallu » quelquefois, et même de notre temps, auquel » l'état de l'Eglise étoit interrompu, que Dieu » ait suscité gens d'une façon extraordinaire, » pour dresser l'Eglise de nouveau, qui étoit en » ruine et désolation[2]. » Ils ont voulu laisser

[1] *I Cor.* XIV, 40. — [2] Réponse aux *Préjugés*.

[1] Réponse aux *Préjugés*, part. 4, chap. 3. — [2] *Article* XXXI.

entendre que l'autorité des pasteurs qui se succèdent les uns aux autres, n'est pas un joug humain; mais que c'est d'ordinaire *le joug* de Jésus-Christ même [1], et que le peuple ne doit entreprendre de changer le ministère qu'à deux conditions : l'une, que *l'état de l'Eglise soit interrompu;* l'autre, que Dieu en même temps *suscite gens d'une façon extraordinaire, pour la dresser de nouveau.* Vous voyez que les docteurs protestans, qui ont eu besoin d'autoriser la révolte contre le ministère successif, pour ériger le leur, ont voulu qu'après eux on ne laissât pas de regarder comme *sacré et inviolable,* ce ministère qu'ils avoient violé pour l'envahir. Ils ont craint d'avoir ouvert, par leur exemple, la porte à une licence populaire, qui se tourneroit contre eux-mêmes: et ils ont voulu faire en sorte, par ces grands mots, qu'on ne pût jamais faire au corps de leurs pasteurs, ce qu'ils venoient de faire à ceux de l'ancienne Eglise. Mais c'est en vain qu'ils cherchent ces précautions si contraires au principe fondamental de leur réforme, qu'ils ont mis dans la bouche et dans le cœur de tous leurs peuples. Non-seulement les pasteurs qui abusent de leur ministère, mais les plus saints et les plus éclairés pasteurs, pourront, selon leurs principes, à toute heure être révoqués par le peuple. Si le peuple les révoque légèrement, et sans apparence de quelque fruit dans un changement, il se prive de la stabilité d'un gouvernement salutaire; et il a tort : mais il agit avec une entière validité, et n'en doit rendre compte qu'à Dieu. Après tout, le bon pasteur révoqué n'est plus pasteur : et le mauvais pasteur, établi par le peuple en sa place, quoique réprouvé aux yeux de Dieu, ne laisse pas d'être le vrai pasteur, qui a la mission et l'autorité divine attachée au choix populaire. Un homme qui révoque sans aucune raison la procuration qu'il m'a donnée, fait cesser mon pouvoir, quoique j'administre fidèlement toutes ses affaires, et qu'il n'y ait, si vous voulez, que moi seul dans tout le pays qui puisse les bien administrer. C'est un malheur pour cet homme, qui ne connoit pas son vrai intérêt. Mais enfin sa révocation est valide, et mon pouvoir, dès ce moment, est anéanti. Si le ministère appartient de droit naturel au peuple fidèle, sa révocation, quoique pernicieuse, anéantit de même la procuration qui étoit le titre des pasteurs. Ce n'est point par voie d'exception, comme la Confession de foi le fait entendre, que le peuple peut révoquer et transférer le ministère. Ce qui n'est que le simple exercice d'un droit naturel et sans restriction, ne peut pas être une exception au droit commun : c'est au contraire le droit commun même. L'unique chose qu'on peut dire, est seulement que les apôtres ayant laissé l'exemple d'imposer les mains aux nouveaux pasteurs, c'est une cérémonie de bienséance et d'édification qu'on ne doit pas omettre d'ordinaire sans quelque raison. Mais enfin le respect de cette cérémonie ne doit pas empêcher que le peuple, dispensateur du ministère pour son propre intérêt, ne doive révoquer et transférer le ministère aussi fréquemment qu'il le jugera à propos.

Il n'est point question de savoir si les pasteurs doivent toujours être établis par *élection* [1]; et c'est en vain que la Confession de foi assure que nul ne se doit ingérer *de son autorité propre pour gouverner l'Eglise.* Car outre qu'il y a des exceptions à cette règle, comme le même article le porte; de plus, il est certain que, selon le principe protestant, quoiqu'un homme s'ingère, il suffit qu'il trouve un peuple qui veuille l'écouter : car si le ministère appartient au peuple, la simple acceptation du peuple, qui écoute un nouveau docteur, suffit pour lui donner la mission pastorale. Ainsi cette règle, si magnifiquement établie dans la Confession de foi, se réduit à dire qu'il ne faut point qu'un homme entreprenne de prêcher, sans avoir des auditeurs prêts à l'écouter comme leur pasteur.

Mais voici l'endroit de leur Confession de foi où ils ont le plus travaillé à prévenir les schismes et les nouvelles usurpations du ministère : « Nul ne doit se retirer à part, et se contenter » de sa seule personne: mais tous ensemble » doivent garder et entretenir l'unité de l'Eglise, » se soumettant à l'instruction commune et au » joug de Jésus-Christ, et ce en quelque lieu » où Dieu aura établi un vrai ordre d'église. » M. Jurieu conclut de ces dernières paroles, que chaque chrétien est obligé de vivre sous le ministère de quelque église, qui ait un ordre de pasteurs et un culte public; mais on n'évitera jamais par-là la division, si on ne détruit le principe qui la fomente d'un autre côté. Les diverses sociétés qui composent le christianisme ne sont, selon lui, que des confédérations particulières, qui ne divisent point le corps de l'Eglise universelle composée de toutes ces sociétés, il n'y a que ceux qui nient et qui détruisent les fondemens de la foi, qu'on puisse,

[1] *Article* XXVI.

[1] *Article* XXXI.

à proprement parler, appeler schismatiques. Tous les autres, quoique séparés de communion et opposés dans leurs doctrines, ne laissent pas d'être réunis, comme les membres d'un même corps, dans l'enceinte de l'Eglise universelle. Il faut remarquer que le droit du peuple fidèle sur le ministère, est un droit naturel et inaliénable. Il faut observer qu'au contraire ces confédérations, telles que celles des Luthériens ou des Calvinistes, ne sont que des confédérations libres, et que leur autorité n'est fondée que sur un pacte révocable, fait entre les particuliers. Ces particuliers peuvent, quand il leur plaît, révoquer le pouvoir qu'ils ont donné au corps des confédérés, et rentrer dans leur liberté naturelle, comme je puis sortir d'une communauté où j'ai vécu sans faire aucun vœu. Il est vrai que le particulier, en se retirant, *ne se peut contenter de sa seule personne*, et qu'il doit vivre *sous un ordre d'église :* mais pour cet ordre d'église, il n'est pas nécessaire qu'il le trouve déjà établi; il suffit qu'il l'établisse avec quelques autres. Par exemple, un Calviniste qui ne trouvera pas sa religion assez pure, ou qui espérera de vivre avec plus d'édification dans une confédération moins étendue, sous des pasteurs nouveaux, peut prendre modestement congé de la confédération des Calvinistes, et se retirer à part avec un petit nombre d'autres fidèles semblables à lui. Il n'est pas nécessaire qu'ils soient en plus grand nombre que les Protestans, qui, se trouvant à Paris dans la chambre d'une femme accouchée, y firent un pasteur pour donner le baptême à l'enfant : ils emporteront avec eux le droit naturel et inaliénable pour le ministère. Ils feront d'abord *un ordre d'église*. Les petites confédérations ne sont pas moins bonnes que les grandes : elles prétendront même être plus pures, en ce qu'elles éviteront plus facilement la corruption de la doctrine, le relâchement de la discipline, et la confusion. Que peut dire M. Jurieu, que peut dire sa réforme entière contre ces confédérations qui se multiplieront tous les jours, et qui ne feront qu'user d'un droit naturel reconnu par M. Jurieu même? Le ministère nous appartient aussi bien qu'à vous, lui diront ces petites confédérations sorties de la sienne. Jésus-Christ ne l'a pas donné au plus grand nombre : au contraire, sa bénédiction est attachée au petit troupeau. Il n'a pas marqué combien précisément il faut être de fidèles pour former une confédération légitime. Bien plus, nous avons sujet de croire que deux ou trois suffisent, puisque *deux ou trois s'assemblant en son nom, il est au milieu d'eux*[1]. Le droit naturel et inaliénable de tous les fidèles, se trouve autant dans les petites confédérations que dans les grandes : ces confédérations ne sont point des engagemens irrévocables. Il est vrai que nous ne devons pas être sans pasteurs; mais de trois que nous sommes, il y en a un à qui nous avons confié le ministère : s'il en abuse, s'il nous explique mal l'Ecriture, nous le révoquerons. Que cet homme se soit ingéré, ou non, n'importe : nous voulons bien l'entendre, et en voilà assez pour lui donner la mission nécessaire. N'avez-vous pas assuré, dans vos lettres pastorales, « que toute » main qui vous donne la véritable doctrine est » bonne à cet égard; que la médecine salutaire » de la vérité guérit, de quelque part qu'elle » nous vienne? » N'avez-vous pas ajouté : « Si » les Bonzes de la Chine et les Bramins des » Indes annonçoient un même Jésus-Christ cru- » cifié, avec moi, et un même christianisme » pur et sans corruption, ils auroient avec moi » un même ministère. Il importeroit fort peu » d'où ils tireroient leur succession... Dieu n'a » point attaché son salut à telles et à telles » mains, et ne nous a pas attachés à la nécessité » de recevoir l'Evangile de certaines gens plutôt » que d'autres[2]. » Si un Bramin et un Bonze peuvent avoir le ministère, pourvu qu'ils expliquent bien l'Ecriture, à plus forte raison un chrétien qui fait une nouvelle confédération. Pour la manière d'expliquer l'Ecriture, c'est au peuple nouvellement confédéré à en juger : il suffit qu'il soit content de la doctrine de son pasteur. M. Jurieu ne peut condamner les fidèles qui parleront ainsi selon ses principes, mais les Indépendans n'en demanderont jamais davantage. Que leur coûtera-t-il de connoître la nécessité de vivre sous des pasteurs, moyennant les deux conditions que nous avons posées : l'une, que les pasteurs sont révocables au gré du troupeau, qui a un droit naturel et inaliénable de disposer du ministère : l'autre, que le troupeau est libre de multiplier, selon qu'il le jugera à propos, ces confédérations arbitraires, qu'on nomme des sociétés différentes dans le christianisme; en sorte qu'une portion du peuple fidèle est en droit de se séparer sans scandale, pour dresser en particulier un *ordre d'église?* Si M. Jurieu veut bien s'engager à signer, sans équivoque, ces deux conditions, je m'engage de mon côté à les faire accepter par les Indépendans, et à le réunir avec eux.

Il ne lui reste qu'une réponse à faire, selon

[1] *Matth.* XVIII, 20. — [2] *XIIe Lett. past.*

son principe : c'est que ceux qui abandonnent, sans nécessité, la confédération où ils ont vécu, pour en former une autre, font un péché véniel. Mais outre qu'un péché véniel n'empêcheroit pas que le ministère de la nouvelle confédération ne fût légitime; de plus, c'est contre son principe que M. Jurieu trouve ce péché : car le peuple ne pèche point, pourvu qu'il ne fasse qu'user de son droit naturel, sans scandale, et selon sa conscience. Donc toutes les fois qu'une portion du peuple aura sujet de croire qu'on peut vivre avec plus de recueillement et d'édification dans une confédération moins nombreuse, il ne commettra aucune faute en se retirant, et en formant de nouveaux pasteurs pour son besoin. Je laisse aux esprits modérés à voir combien cette forme de gouvernement doit multiplier les schismes et les scandales. Une troupe ignorante et fanatique dégradera les pasteurs, et ira en faire de nouveaux dans sa petite société. Elle aura tort, dira M. Jurieu, si elle le fait en se trompant sur la doctrine; mais quoiqu'elle ait tort, il n'y aura point d'autorité vivante qui puisse arrêter leur licence et leur présomption. De plus, je suppose que cette populace ne raisonne point sur l'Ecriture. Elle sait seulement, parce que M. Jurieu l'a dit, que le ministère lui appartient : et afin d'user de son droit, elle veut, ou révoquer tous les anciens pasteurs, pour en éprouver de nouveaux, en leur donnant un pouvoir annuel; ou bien la moitié de ces ignorans, lassés des foiblesses de ses pasteurs, en qui l'humanité ne paroît que trop, jette les yeux sur de nouveaux prédicans dont elle espère plus d'édification. M. Jurieu leur dira-t-il pour les arrêter : Vous allez faire un péché véniel. Ne pourront-ils pas lui répondre : Nous ne pécherons point en cherchant des hommes plus humbles et plus détachés pour le ministère. C'est à nous à en répondre : nous devons courir aux plus dignes.

M. Jurieu nous dira peut-être : Ces inconvéniens n'arriveront jamais dans la société où seront les élus. Mais je le prie de se souvenir que les élus ne garantissent point l'Eglise où ils sont des inconvéniens les plus affreux, puisqu'ils ont été selon lui dans l'Eglise Romaine sans la garantir de l'idolâtrie : ils n'ont pu l'empêcher d'être la Babylone et le règne de l'antechrist.

S'il dit qu'au moins le privilége de l'élection empêchera les élus de faire aucun schisme entre eux; qu'il jette les yeux sur Luther et sur Calvin : c'étoient les deux hommes suscités de Dieu pour tirer les hommes des ténèbres de la papauté, selon M. Jurieu. Il faut pourtant que l'un des deux se soit trompé, et sur le sens des Ecritures, et sur la divinité des livres même de l'Ecriture. L'un trouve la présence réelle manifeste dans le texte sacré; l'autre la rejette comme une absurdité impie : l'un retranche l'Apocalypse avec les deux Epîtres de saint Jacques et de saint Jude; l'autre les admet. Mais ce qui est le plus décisif pour notre question, leurs sectes ont été jusqu'ici toujours divisées comme leurs personnes; et nonobstant l'offre d'union que les Calvinistes ont fait aux Luthériens, il y a près de soixante ans, à Charenton, ceux-ci rejettent leur communion, et ne cessent de les condamner. Voilà donc ces prétendus élus qui se contredisent sur l'Ecriture jusqu'à la mort, et dont par conséquent une partie se trompe toute sa vie. Ainsi la grâce de l'élection qu'on nous allègue ne remédie point aux schismes, aux dégradations des pasteurs, aux translations du ministère, et à toutes les révolutions séditieuses qu'on peut attendre de *l'indépendantisme*, s'il est vrai que le peuple a un droit naturel de disposer du ministère selon ses besoins. N'est-il pas étonnant qu'on regarde comme un joug tyrannique l'autorité si naturelle des pasteurs sur le peuple, pendant qu'on ne craint point de donner une autorité si souveraine et si odieuse sur les pasteurs au peuple même ?

Que ne doit-on pas craindre d'un troupeau qu'on flatte jusqu'à lui donner pour premier principe, qu'il ne doit suivre ses pasteurs, que quand il trouve que la voie du pasteur est bonne, qu'il peut les dégrader dès qu'il s'aperçoit que ces pasteurs le conduisent mal, qu'ainsi il est le juge de ses juges mêmes, et que la finale résolution appartient, non aux pasteurs, mais au troupeau ?

Si on soutient que les clefs n'appartiennent qu'aux seuls élus, Jésus-Christ les a donc confiées à des hommes inconnus, qu'on ne peut jamais trouver, qui ne peuvent se reconnoître les uns les autres, et dont chacun ne peut se connoître soi-même. L'un auroit donc les clefs, sans savoir s'il les a; l'autre, croyant les avoir, ne les auroit point. Jamais ils ne pourroient redemander les clefs à ceux qui en seroient les dépositaires, que sur leur élection, dont ils ne pourroient trouver aucun titre.

Si on dit que les clefs appartiennent à toute la société visible où sont renfermés les élus, il faut que cette société montre qu'elle contient les élus : autrement toute société qui prétendra avoir chez elle le résidu de l'élection, pourra

expliquer mal les Ecritures, et s'autorisera dans le schisme, en disposant du ministère. La société où sont les élus sera autant dans l'impuissance de prouver qu'elle contient les élus, que les élus eux-mêmes de montrer le titre de leur élection.

Vous vous trompez, dira M. Jurieu ; une société qui a la saine doctrine est assurée d'avoir les élus ; car la saine doctrine n'est point stérile ; partout où elle est, elle enfante des élus : ainsi la saine doctrine est le signe certain de l'élection. Vous vous trompez vous-même, lui répondrai-je. Comment savez-vous que vous avez dans votre société la saine doctrine? Ce ne peut être que par l'élection. Voici comment. Il faut le don de la foi pour bien entendre l'Ecriture, et pour trouver la saine doctrine. L'Ecriture n'a point par elle-même, selon vous, une évidence qui se fasse sentir sans grâce. De plus, la foi *à temps,* comme parlent les Protestans, ne suffit pas pour une pleine certitude : car si elle n'est qu'à temps, qui vous a dit que vous ne l'avez point perdue, et que vous ne vous trompez pas? Je veux supposer que ceux qui ont cette foi à temps sont bien sûrs, pendant qu'ils l'ont, de ne se tromper pas : mais ceux qui l'ont perdue, et qui commencent à se tromper, croient l'avoir encore, et sont dans une fausse certitude. Comment savez-vous, ô Protestant, que vous n'êtes point, avec toute votre église, dans cet état d'illusion? Il ne peut y avoir que le don d'une foi constante et inamissible qui vous tire de cette incertitude. Une foi variable, et sujette à manquer, ne sauroit le faire : mais la foi inamissible ne se trouve que dans les élus. Vous ne pouvez donc être assuré de cette foi que par votre élection. Ainsi il n'y a point de milieu. Il faut dire que l'Ecriture est claire par elle-même sans grâce, et qu'ainsi, sans grâce même, on peut s'assurer qu'on a la saine doctrine, ce que M. Jurieu n'oseroit dire ; ou bien il faut avouer que la foi à temps ne suffisant pas pour la certitude, parce qu'on peut ne l'avoir plus, bien loin de pouvoir s'assurer de l'élection par la doctrine, on ne peut au contraire s'assurer de la doctrine que par l'élection. Ainsi, les peuples ne pouvant s'assurer de leur élection par la vérité de leur doctrine, ils ne sont jamais en droit de dire que le ministère leur appartient, ni par conséquent d'en disposer au préjudice des anciens pasteurs. Voilà ce qui renverse le nouveau ministère des Protestans, quand même on conviendroit avec eux que le ministère des clefs appartient à la société des élus.

J'ai cru devoir montrer dans ce chapitre, dans toute leur étendue, les contradictions et les inconvéniens du système de la prétendue réforme, afin qu'on puisse le comparer avec le nôtre, que je prouverai clairement par l'Ecriture, dans les chapitres suivans.

CHAPITRE IV.

Les paroles de Jésus-Christ montrent que le peuple n'a aucun droit de conférer le ministère.

M. Jurieu expliquera, comme il voudra, l'état du sacerdoce sous la loi de Moïse. Il dira que *Dieu avoit commandé au peuple de faire une cession de son droit à la race d'Aaron.* L'inconvénient est que cette explication vient, non pas de l'Ecriture, mais de l'invention de M. Jurieu. Le fait rapporté par l'Ecriture est que le ministère a été, par la souveraine disposition de Dieu, pendant quinze cents ans, inviolablement successif et indépendant du corps populaire, c'est-à-dire tel que nous soutenons que le nôtre est maintenant. Si cet ancien ministère, qui n'étoit qu'une ombre du nouveau [1], et que saint Paul nomme un ministère de mort et de condamnation [2], a été conservé dans un corps de pasteurs successifs, qui, par la vertu attachée aux promesses, n'est jamais tombé, et qui n'a jamais été à la disposition du peuple, à combien plus forte raison doit-on croire que ce privilége a été donné au ministère de vie et de grâce. La vérité ne doit pas avoir moins que sa figure. Mais voyons la suite.

Comment est-ce que le ministère nouveau est substitué à l'ancien? Jésus est envoyé par son père. Il ne s'est point glorifié lui-même pour être pontife. Comme son père l'a envoyé, il a envoyé ceux qu'il a choisis. Voilà la forme donnée par la mission à tous les siècles futurs. Ceux qu'il choisit et qu'il envoie, il les charge d'en choisir et d'en envoyer d'autres après eux. Cette succession d'hommes qui se communiquent la mission divine, n'a aucune borne dans l'Ecriture, et ne doit par conséquent en avoir aucune dans la suite des siècles.

Remarquez que Jésus-Christ commença son ouvrage par le corps pastoral. Il forma les apôtres, qui devoient dans la suite former les fidèles, et fonder les églises. Quand l'assemblée des fidèles fut formée, les apôtres et les hommes apostoliques établirent eux-mêmes d'autres pasteurs pour leur succéder et pour perpétuer le corps pastoral. M. Claude avoue que « l'Eglise

[1] *Hebr.* X, 1. — [2] *II Cor.* III, 7, 9.

» fut le fruit du ministère extraordinaire des » apôtres et des évangélistes [1]. » Mais comme M. Claude avoit d'ailleurs besoin de supposer que le corps du peuple fidèle est avant le corps pastoral, voici ce qu'il ajoute : « Il est certain » que le ministère des apôtres fut unique, c'est-» à-dire uniquement attaché à leurs personnes » sans succession, sans communication, sans » propagation [2]. » Il est bien plus facile de dire d'un ton affirmatif, *Il est certain*, que de prouver ce qu'on avance. Il falloit montrer que le ministère apostolique avoit fini à la mort des apôtres, ou du moins qu'il ne subsistoit plus que dans leurs écrits, comme M. Claude l'assure. Il falloit montrer qu'après la mort de ces premiers pasteurs indépendans, le peuple avoit établi d'autres pasteurs dépendans de son autorité. Mais la preuve de ces deux choses eût été difficile : je vais montrer qu'il est certain qu'elles sont fausses.

Distinguons d'abord soigneusement, dans les apôtres, ce qui étoit attaché à leurs personnes, et qui pouvoit être séparé de leur ministère, d'avec ce qui étoit essentiel au ministère même. Le premier don que je remarque est celui des miracles. Les Protestans n'oseroient soutenir que ce don fût essentiel à l'apostolat, et qu'un disciple n'auroit pas pu être apôtre sans ce don. Tout ce que M. Jurieu a dit pour s'efforcer de montrer que les miracles ne décident pas sur la religion, fait assez voir que les Protestans doivent, selon leurs principes, regarder ce don des miracles comme un simple ornement de l'apostolat, qui lui étoit accidentel, et qui pouvoit en être séparé; en sorte que l'apostolat seroit encore demeuré entier après ce retranchement. L'Église a eu un très-grand nombre de pasteurs, comme saint Grégoire Thaumaturge et saint Martin, qui ont fait des miracles semblables à ceux des apôtres. Ils n'avoient pourtant que le ministère commun. Ainsi il est manifeste que la puissance d'opérer des miracles ne rend point le ministère extraordinaire, quoique le ministère devienne personnellement extraordinaire par une grâce si éclatante.

Pour l'inspiration d'écrire des livres divins, nous ne trouvons en aucun lieu des Écritures qu'elle ait été donnée à tous les apôtres sans exception. Si tous avoient eu cette inspiration actuelle, tous auroient écrit ; car ils ne résistoient point à l'inspiration. Plusieurs d'entre eux néanmoins ne nous ont rien laissé d'écrit. D'ailleurs cette inspiration, qui peut ne se trouver pas dans de vrais apôtres, peut aussi se trouver dans d'autres hommes qui n'ont point eu l'apostolat. Les prophètes l'ont eue. Saint Marc et saint Luc, qui n'étoient que simples disciples, en ont été remplis. Qui ne voit donc que cette inspiration étoit, comme le don des miracles, entièrement accidentelle à l'apostolat, et qu'elle donnoit seulement un éclat extraordinaire aux personnes, sans toucher à leur ministère?

Il est vrai que les apôtres, qui ne paroissent pas avoir eu tous également l'inspiration d'écrire, ont eu néanmoins, sans exception d'aucun, l'inspiration immédiate du Saint-Esprit pour planter la foi, et pour conduire les églises : mais cette inspiration étoit, comme celle d'écrire, entièrement personnelle aux apôtres, et accidentelle à leur ministère. Combien l'Église a-t-elle eu de pasteurs qui avoient de continuelles révélations pour la conduite de leurs troupeaux ! Il ne faut qu'ouvrir les épîtres de saint Cyprien, pour trouver les révélations fréquentes qui l'instruisoient sur la discipline de son église. Ces révélations ne changeoient pas néanmoins la nature de son ministère; et on ne peut pas dire que le ministère de saint Cyprien fût d'un autre ordre et d'une autre nature que le ministère des autres évêques ses collègues, quoique les grâces répandues sur lui le rendissent personnellement un pasteur plus extraordinaire que les autres de son temps et de son pays. Je n'ai garde de prétendre que les révélations de saint Cyprien aient été aussi hautes, aussi pleines et aussi continuelles que celles des apôtres. Je suppose que les apôtres ont été en ce genre encore plus éminens au-dessus de lui, qu'il ne l'a été au-dessus des plus communs pasteurs. Mais enfin, puisqu'il ne s'agit que du plus ou du moins, dans une grâce qui est purement personnelle, et qui ne touche le ministère qu'accidentellement, il faut toujours conclure que le ministère de saint Cyprien n'étoit pas d'une nature différente de celui de tous ses collègues, et que le ministère des apôtres mêmes n'étoit pas, dans son fond, différent de celui qui avoit passé d'eux jusqu'à saint Cyprien.

Cette inspiration immédiate des apôtres pour planter la foi, et pour la cultiver dans tout l'univers, donnoit à chacun d'eux un pouvoir sans bornes. Les apôtres alloient suivant que l'Esprit les envoyoit; et comme l'inspiration divine est au-dessus de toute règle humaine, ils n'avoient d'autres bornes de leur juridiction

[1] Réponse aux *Préjugés*, pag. 341. — [2] *Ibid.* pag. 342.

et de leurs travaux, que celles qui leur étoient marquées par l'Esprit de Dieu. Ainsi cette puissance si étendue n'étoit qu'une suite naturelle et nécessaire de cette inspiration, qui étoit, comme nous venons de le voir, purement accidentelle et ajoutée à la nature du ministère. De plus, cette mission donnée au collége apostolique pour annoncer l'Evangile à toute créature a passé au collége épiscopal qui lui a succédé. Les mêmes paroles qui donnent la mission aux uns, la donnent aussi aux autres; ils n'ont point d'autre titre, et le titre commun est également sans restriction pour tous. C'est donc par la tradition toute seule, que nous savons que chaque évêque n'a pas personnellement la puissance sans bornes que les apôtres avoient reçue, et qu'ils sont bornés au troupeau particulier que l'Eglise leur marque. Qui ne consulteroit que l'Ecriture, n'y trouveroit en rigueur aucune différence à cet égard entre les apôtres et les pasteurs qui leur ont succédé : car les apôtres, dans leurs Epîtres mêmes, qui règlent le détail de la discipline, n'ont jamais marqué des bornes à la juridiction des pasteurs qu'ils ont établis. Si Timothée et Tite paroissent attachés à des troupeaux particuliers, ne voit-on pas que les apôtres ont été de même? Chacun d'eux s'étudioit autant qu'il le pouvoit, dans ces commencemens, à n'entrer point dans la moisson d'autrui, et à n'édifier pas sur un fondement étranger. L'ordre le vouloit ainsi. Vous voyez saint Pierre, qui nonobstant sa vigilance sur tout le troupeau de Jésus-Christ, prend singulièrement en partage les Juifs. Saint Paul est destiné pour les Gentils. Saint Jacques le Mineur se borne à l'église de Jérusalem. Saint Jean s'attache aux églises d'Asie, et principalement à celle d'Ephèse, dont il a été appelé l'évêque par les anciens. Les autres se dispersent et partagent entre eux l'univers. Ainsi l'Ecriture ne marque aucune différence, pour la puissance d'évangéliser, entre les apôtres et leurs successeurs. Cette différence, que les Protestans supposent avec tant de confiance, et qui est tant vantée dans leurs écrits, ne peut être prouvée que par la tradition, si abhorrée parmi eux. Etrange effet d'une haine aveugle, qui appelle à son secours, contre l'Eglise, ce qui élève l'Eglise même au-dessus de tout, et qui se tourne à la ruine de la Réforme! Qu'ils cessent donc de supposer ce que la tradition seule enseigne, ou qu'ils rougissent de blasphémer contre cette tradition, s'ils continuent de la supposer.

Quoique les apôtres fussent immédiatement inspirés pour annoncer les mystères, ils n'agissoient pourtant pas toujours, dans les choses de conduite, par une actuelle inspiration. Saint Pierre, répréhensible au jugement de saint Paul qui lui résiste en face, en est une preuve qui ne sera jamais oubliée. Il n'est pas question d'alléguer ici la sainteté des apôtres, puisqu'il s'agit, non des dispositions personnelles des ministres, mais de la nature du ministère. Faire dépendre l'autorité des pasteurs de leur sainteté, ce seroit retomber dans une erreur semblable à celle des Vaudois. Judas, avare et perfide, n'étoit pas moins véritablement apôtre que ses collègues. Combien voit-on, dans la suite des siècles, de saints pasteurs qui n'étoient point apôtres!

Mais enfin, indépendamment du don des miracles, de l'inspiration particulière, de la mission universelle, enfin de la sainteté et de tous les autres dons personnels attachés aux apôtres, la grande promesse de Jésus-Christ regarde un ministère qui étoit dans les apôtres, et qui ne devoit point finir avec eux. Ces dons étoient passagers. Les apôtres qui les avoient reçus devoient mourir bientôt. Cependant c'est leur ministère même qui ne mourra jamais, et qui demeurera inaltérable dans leurs successeurs. *Allez*, dit Jésus-Christ[1], *instruisez toutes les nations, les baptisant*, etc. *et voici, je suis avec vous jusques à la consommation du siècle.* Voilà un ministère unique et éternel, quoique les grâces miraculeuses et extraordinaires, qui étoient extérieures au ministère, ne dussent pas être éternelles. Voilà les promesses faites aux apôtres, non en qualité d'hommes extraordinaires, miraculeux et inspirés, mais en qualité de pasteurs dont le ministère ne finira qu'avec le monde.

Les apôtres, dira-t-on, avoient ce droit, non-seulement de conduire le troupeau, mais encore de lui donner eux-mêmes de nouveaux pasteurs pour leur succéder. Il est vrai, et c'est par là qu'on doit reconnoître que le ministère se perpétuoit indépendamment du peuple. Mais cette puissance d'établir des pasteurs, qu'on ne peut refuser aux apôtres, il faut la reconnoître tout de même dans leurs successeurs. Les apôtres ont fait des pasteurs, et ont disposé des clefs : c'est ce que l'Ecriture montre. La même Ecriture ne montre pas moins que les pasteurs qui leur ont succédé ont établi d'autres pasteurs, et leur ont communiqué les clefs. Voilà le droit des apôtres, transmis tout entier et sans réserve

[1] *Matth.* XXVIII, 19.

à leurs successeurs. Timothée et Tite n'étoient ni apôtres ni évangélistes : cependant écoutez saint Paul, qui dit à l'un : *Les choses que tu as entendues de moi entre plusieurs témoins, commets-les à des gens fidèles qui soient suffisans pour enseigner aussi les autres*[1]. Il dit à l'autre : *Que tu établisses des anciens*, c'est-à-dire sans difficulté des pasteurs, *de ville en ville*[2]. Les apôtres n'en faisoient pas davantage.

Ainsi il est manifeste que le ministère apostolique, quoique orné accidentellement par des dons extraordinaires et personnels qu'on en peut détacher, étoit dans son fond et dans sa nature le même qui a passé dans leurs successeurs. Et c'est en vain que M. Claude dit : « Il y a donc une grande différence entre ces » deux ministères : l'un précède l'Eglise, et » l'autre la suit. » Peut-on voir une preuve moins concluante que celle-là ? Il est question de savoir si le ministère des apôtres n'est pas le même que celui de leurs successeurs; et pour montrer que ce n'est pas le même, il suppose que celui des successeurs a suivi l'Eglise, au lieu que l'autre l'a précédée. Mais, à moins qu'on ne prouve d'ailleurs que c'étoient deux ministères, je n'ai qu'à lui répondre que le ministère des pasteurs ordinaires a précédé l'Eglise en la personne des apôtres, puisqu'ils ont le même ministère continué. Le ministère d'Aaron avoit sans doute précédé cette église judaïque qui reçut l'ancienne loi après avoir été assemblée en Egypte. En vérité, pourroit-on dire que le ministère d'Aaron étoit différent de celui de ses successeurs, précisément parce que l'un a précédé l'Eglise, et que l'autre la suit ?

M. Claude ajoute : « L'un est immédiate- » ment communiqué par Dieu ; l'autre est com- » muniqué par le moyen des hommes. » J'aimerois autant dire que l'humanité d'Adam n'étoit pas la même humanité que celle de ses enfans, parce que Dieu seul a formé l'un, et que les autres sont venus par une génération successive. Si Jésus-Christ a voulu multiplier et perpétuer le ministère par douze premiers pasteurs, auxquels il ait attaché la génération spirituelle et successive, comme il a multiplié et perpétué le genre humain par un seul homme, en y attachant la génération charnelle et successive, pourquoi faire sur l'un une difficulté qu'on auroit honte de faire sur l'autre ?

Continuons d'écouter M. Claude. « L'un a » l'indépendance, l'autorité souveraine et l'in- » faillibilité pour son partage, l'autre est exposé » aux vices, aux déréglemens, aux erreurs et » aux foiblesses humaines, inférieur et dépen- » dant de l'Eglise. L'un est divin en toute ma- » nière : et l'autre est en partie divin et en » partie humain. » Pour les vices des particuliers, nous avons déjà remarqué qu'ils regardent personnellement les ministres, et non le ministère. Les foiblesses que l'Evangile marque dans les apôtres pendant la vie de Jésus-Christ, ne les empêchoient pas d'être apôtres. Après sa mort, nous voyons encore les particuliers se contredire et se reprendre, tels que saint Pierre et saint Paul, saint Paul et saint Barnabé. Mais enfin M. Claude avoue que le ministère du collége des apôtres avoit *l'indépendance, l'autorité souveraine et infaillible*. Il ne reste plus qu'à savoir comment il pourra prouver que ce ministère, divin en toute manière, indépendant, souverain, infaillible, n'a point passé à leurs successeurs ; et que ceux-ci n'ont eu qu'un ministère *inférieur, dépendant, en partie divin, et en partie humain*. Voilà une étrange chute du ministère. Il falloit au moins la prouver clairement par l'Ecriture. Mais M. Claude veut être cru sans preuve. Ce seroit pourtant à lui à trouver ces deux ministères si différens marqués dans l'Ecriture, et à nous montrer des promesses faites dans le texte aux apôtres en général, qui ne passent point à leurs successeurs. *Qui vous écoute m'écoute*, regarde les pasteurs de tous les siècles. Le Catéchisme des Protestans de France le dit formellement, au dimanche quarante-cinquième. Le synode de Dordrecht l'a reconnu aussi, et s'en est servi contre les Remontrans. Quand Jésus-Christ a dit : *Quiconque reçoit celui que j'aurai envoyé, me reçoit ; et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé*[1] ; il a parlé pour les pasteurs de tous les siècles. Les Protestans n'oseroient nier que la mission de chaque pasteur ne soit divine, et qu'il ne soit l'envoyé de Jésus-Christ, comme Jésus-Christ est celui de son père. Voilà ce qu'on ne peut révoquer en doute, « si ce n'est toutefois, comme dit saint Cy- » prien[2], que quelqu'un ait assez de témérité » sacrilége et d'égarement d'esprit pour penser » que l'évêque soit établi sans le jugement de » Dieu. » Si Jésus-Christ dit aux apôtres, *Allez : enseignez toutes les nations, les baptisant*, etc. *et voici que je suis avec vous*, ces paroles ne regardent pas moins les successeurs des apôtres que les apôtres mêmes, puisque les apôtres ne pouvoient point enseigner et bapti-

[1] *II Tim.* II, 2. — [2] *Tit.* I, 5.

[1] *Joan.* XIII, 20. — [2] *Epist.* LII, *ad Anton.*

ser eux-mêmes jusqu'à la fin du siècle, eux qui ont vécu peu d'années après la mort de Jésus-Christ. C'est en vain que M. Claude soutient qu'ils *sont encore nos pasteurs, et qu'ils nous enseignent dans leurs écrits qui sont leurs chaires*[1]. Dans leurs écrits ils ne baptisent point jusqu'à la consommation du siècle ; et ce seroit une trop grande obstination, que de nier que la promesse regarde leurs successeurs. Ce que Jésus-Christ a dit à saint Pierre regardoit aussi sans doute tout le corps des pasteurs. *Je vous donnerai*, dit-il[2], *les clefs du royaume des cieux, et tout ce que vous lierez sur la terre sera lié aux cieux; et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié aux cieux*. Il ne s'agit pas d'examiner ici ce que nous prétendons sur la primauté de saint Pierre. Nous convenons avec les Protestans que les clefs sont données en sa personne à tous les pasteurs. M. Jurieu le dit lui-même. C'est précisément par la force de ces paroles, que le ministère se forme. C'est sur ces paroles que nos frères fondent le droit que leurs pasteurs prétendent avoir d'excommunier les fidèles indociles. Mais Jésus-Christ donna-t-il deux sortes de clefs, les unes aux apôtres, indépendamment du peuple; les autres au peuple, pour commettre dans la suite des pasteurs dépendans de lui? On ne trouve dans ces paroles aucune trace de distinction entre deux ministères, ou entre deux manières différentes de donner le même ministère pastoral. Les mêmes paroles qui établissent les apôtres pasteurs *indépendans, souverains, infaillibles*, selon les expressions de M. Claude, établissent leurs successeurs : elles ne disent pas un seul mot pour les uns plus que pour les autres. Pourquoi les croire si efficaces et si étendues pour les apôtres, si impuissantes et si restreintes pour leurs successeurs, qu'elles regardent comme eux sans distinction? Il faut que les Protestans avouent que l'Eglise a duré, pendant la vie des apôtres, sous cette forme que nous prétendons qui subsiste encore. Le peuple fidèle, pour qui le ministère étoit établi, vivoit soumis à ce ministère, sans avoir aucune liberté d'en disposer. L'autorité divine, me dira-t-on, avoit dépouillé le peuple de son droit. Voilà donc le peuple dépossédé, et les ministres indépendans. Sur quel titre le peuple, dépossédé par une institution divine qui ne distingue jamais les premiers pasteurs des autres, peut-il reprendre la possession qu'il a perdue? Dans le texte évangélique tout est unique, un seul ministère, une seule sorte de clefs, une seule manière de les recevoir et de les exercer. Pourquoi imaginer des différences que l'Ecriture ne fait point? Si deux hommes étoient appelés à une succession par un testament dont les clauses ne marquassent jamais aucune distinction entre eux, pourroit-on dire que le droit de l'un seroit plus grand que celui de l'autre? l'égalité des termes du titre seroit une preuve invincible de l'églité des droits. Pourquoi donc supposer des inégalités entre les premiers pasteurs et ceux qui les suivent, puisque l'institution commune, prise religieusement à la lettre, rend tout égal ?

Quoi donc! diront les Protestans, vous prétendez que le corps des pasteurs, dans la suite de tous les siècles sans interruption, est souverain et infaillible, comme le collége des apôtres? Oui, sans doute. D'où venoit aux apôtres cette infaillibilité qu'ils avoient, non en qualité d'auteurs canoniques, ou de prophètes, ou d'hommes inspirés de Dieu, mais en qualité de pasteurs? Elle n'est point promise à chacun d'eux en particulier.

Les promesses sont communes, et nous les avons déjà vues souvent. *Enseignez, baptisez, je suis avec vous*. Voilà les promesses qui les regardent en qualité de pasteurs; mais elles les regardent tous également, et en corps. Ils n'ont point reçu d'autres promesses d'infaillibilité, que celle-là, et celle-là leur est commune avec leurs successeurs. *Je suis*, dit-il, *avec vous jusques à la fin des siècles*. Ainsi l'assemblée des pasteurs peut dire en tout temps ce que l'assemblée des apôtres disoit au concile de Jérusalem[1] : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous*. Quand les hommes parlent ainsi, ils se fondent, non sur leur propre force, mais sur la promesse qui soutient leur infirmité. Les apôtres le disoient humblement, et leurs successeurs peuvent le dire de même.

CHAPITRE V.

Saint Paul montre que le ministère est indépendant du peuple.

Il nous reste à voir comment saint Paul parle sur le ministère. Dit-il que les élus étant immobiles par leur élection, c'est à eux à relever le ministère du corps des pasteurs abattu, ou à le raffermir quand il sera chancelant? Tout au contraire, il assure que le corps des pasteurs est donné avec le ministère pour soutenir les

[1] Réponse aux *Préjugés*, p. 342. — [2] *Matth*. XVI, 19.

[1] *Act*. XV, 28.

élus mêmes. Voici ses paroles. Je les rapporte selon la version de Genève, parce qu'elle est plus familière et moins suspecte aux Protestans. « Lui-même donc a donné les uns pour être » apôtres, les autres pour être prophètes, et » les autres pour être évangélistes, et les autres » pour être pasteurs et docteurs, pour l'assem- » blage des saints, pour l'œuvre du ministère, » pour l'édification du corps de Christ, jusqu'à » ce que nous nous rencontrions tous en l'unité » de la foi et de la connoissance du Fils de » Dieu, en homme parfait, à la mesure de la » parfaite stature de Christ; afin que nous ne » soyons plus enfans flottans, et étant déménés » çà et là à tout vent de doctrine, par la piperie » des hommes, et par leur ruse à cauteleuse- » ment séduire[1]. » Comment parlent les Protestans? Ils soutiennent qu'il peut arriver, et qu'il est même arrivé dans ces derniers temps, que le corps des pasteurs ayant corrompu le ministère, il a fallu que le peuple ait redressé le corps des pasteurs, et qu'il ait formé un ministère nouveau. Comment parle saint Paul? Précisément comme les Catholiques. Il dit que Dieu donne des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs. Voilà la perpétuité marquée par cette suite de conducteurs qu'il a donnés à son peuple dès l'origine de la religion. Remarquez qu'après avoir nommé les prophètes et les apôtres, il nomme les pasteurs et les docteurs, tant ceux que les apôtres ont établis de leur temps, que ceux qui leur succèdent dans toute la suite des siècles. Il les met ensemble sans distinction pour le gouvernement des élus. Ce n'est pas le peuple qui les prend, c'est Dieu même qui les donne. Mais pourquoi les donne-t-il? est-ce simplement pour instruire et pour édifier les élus? est-ce afin que les élus profitent de leur doctrine autant qu'ils la jugeront saine, et qu'ainsi les élus puissent ou continuer ou révoquer leur commission, comme ils le croiront à propos? Non. Tout au contraire, c'est afin que les élus qui seroient eux-mêmes *flottans, déménés çà et là à tout vent de doctrine, exposés à la piperie et à la séduction* des nouveaux docteurs, soient soutenus dans la simplicité de la foi par l'autorité et par les décisions du corps des pasteurs. Qu'on ne dise donc pas que la promesse de la perpétuité de la foi est attachée aux élus par le titre de leur élection. Il est vrai que cette perpétuité de la foi est promise en faveur des élus; mais elle ne doit pas venir par leur canal. C'est par celui des pasteurs, sans lesquels les élus mêmes seroient séduits et corromproient le sens des Ecritures. Qu'on ne dise point aussi qu'au moins les élus ne renverseroient pas les points fondamentaux. Sans l'autorité des pasteurs les élus seroient des *enfans flottans*, c'est-à-dire le jouet de toutes les opinions incertaines, *déménés çà et là à tout vent de doctrine*, c'est-à-dire emportés, comme un vaisseau l'est par la tempête, dans tous les excès des doctrines les plus monstrueuses, où leur foi feroit naufrage. Vous voyez que nulle espèce d'erreur n'est exceptée dans des termes si forts et si généraux. Ces pasteurs leur sont donnés pour les garantir *de la piperie* des hommes, c'est-à-dire pour les empêcher de suivre de nouveaux docteurs, qui ne manquent jamais de promettre qu'ils expliqueront mieux l'Ecriture que les anciens. Mais cette autorité fixe des pasteurs peut-elle avoir quelque interruption? Non sans doute; car alors les élus mêmes, séduits, ou par la subtilité des faux docteurs, ou par leur propre esprit tenté de présomption, seroient *déménés çà et là à tout vent de doctrine*. Mais jusques à quel temps doit durer cet ordre de pasteurs, qui, bien loin de pouvoir être ébranlé, est le soutien inébranlable des élus mêmes? Saint Paul le décide clairement. « Jusqu'à ce, » dit-il, que nous nous rencontrions tous en » l'unité de la foi et de la connoissance du Fils » de Dieu, en homme parfait, à la mesure de » la parfaite stature de Christ. » C'est encore, comme cet apôtre le dit au même lieu, « pour » l'assemblage des saints et pour l'édification » du corps de Christ, » c'est-à-dire, selon la note marginale de la Bible de Genève, *pour l'entier assortiment de ce corps*. Ce qui signifie clairement que cet ordre où les élus, bien loin de relever le ministère des pasteurs, doivent être sans cesse soutenus par cette autorité du corps pastoral, subsistera sans interruption jusqu'au dernier jour, où Jésus-Christ, rassemblant tous les saints, trouvera en eux l'intégrité de son corps mystique, et jugera le monde. Je n'ajoute rien au sens naturel et littéral des paroles de l'apôtre : elles expriment d'elles-mêmes toute l'étendue du dogme catholique.

Ecoutons encore saint Paul, qui parle à Timothée sur ce même principe. Remarquez toujours que ce n'est pas à un apôtre, mais à un pasteur ordinaire, comme ceux qu'on voit aujourd'hui, qu'il parle. « Prêche la parole, » dit-il[1]; insiste en temps et hors temps. Re-

[1] *Ephes.* IV, 11.

[1] *II Timoth.* IV, 2, 3, 4, 5.

» prends, tance, exhorte en toute douceur » d'esprit et de doctrine : car il viendra un » temps qu'ils ne souffriront point la saine » doctrine : mais ayant les oreilles chatouil- » leuses, ils s'assembleront des docteurs selon » leurs désirs ; » (la note marginale de Genève dit : *Ils s'entasseront des docteurs les uns sur les autres*.) « et détourneront leurs oreilles de la » vérité, et se tourneront aux fables. Mais toi, » veille en toutes choses, endure les afflictions, » fais l'œuvre d'un évangéliste. » Vous voyez par ces paroles, que le malheur des derniers temps sera que les peuples, détournant leurs oreilles des enseignemens des pasteurs déjà établis, se feront eux-mêmes des docteurs nouveaux, qu'ils *entasseront selon leurs désirs;* c'est-à-dire qu'ils voudront, non pas se soumettre à la doctrine des docteurs établis, mais se faire eux-mêmes des docteurs nouveaux, selon la doctrine qu'ils voudront suivre. Que doit faire alors Timothée? doit-il croire que le ministère appartient au peuple, et que le peuple a un droit naturel de se faire conduire par les pasteurs qu'il juge les plus convenables? Tout au contraire. C'est lorsque le troupeau se révoltera ainsi, et voudra entasser des docteurs selon ses désirs, que le pasteur doit soutenir davantage son autorité. *Mais toi, veille*, dit-il, *en toutes choses, fais l'œuvre d'un évangéliste*. C'est encore dans le même sens que cet apôtre dit à Tite : *Admoneste, et reprends avec toute autorité de commander* [1]. Peut-on marquer rien de plus absolu et de plus indépendant du peuple?

Selon le système des Protestans, les bons pasteurs mêmes, tels que Timothée et Tite, n'ayant que le droit et la commission du peuple, le peuple auroit pu révoquer leur commission toutes les fois qu'il l'auroit voulu. Quand même le peuple les auroit révoqués pour s'attacher à de faux docteurs, le ministère de Timothée et de Tite, quoique légitime, eût cessé par la révocation du peuple. Il est vrai qu'en ce cas, selon les Protestans, l'autorité des nouveaux docteurs auroit été nulle à cause de leurs erreurs; mais celui des bons pasteurs n'en auroit pas été plus ferme. Ce qui en fût arrivé, c'est que le ministère des uns et des autres seroit tombé en même temps, et que l'Eglise seroit demeurée sans ministère. Celui des faux docteurs eût été nul par la corruption de leur doctrine; celui des bons docteurs eût été nul aussi par la révocation du pouvoir qui leur étoit confié par le peuple. Et si ces nouvelles confédérations, qui se seroient formées dans ce débris, n'eussent point ébranlé les points fondamentaux, selon M. Jurieu elles n'auroient point été schismatiques; Timothée et Tite n'auroient en rien à leur reprocher. C'est en vain et injustement que l'un auroit voulu encore faire *l'œuvre d'un évangéliste*, et que l'autre auroit *repris avec toute autorité de commander*. Ils sont déposés. Le peuple a usé de son droit; et soit qu'il en ait usé bien ou mal, les ministres, qui n'ont d'autorité que par lui, demeurent sans pouvoir.

CHAPITRE VI.

Réponse à quelques objections des ministres du Moulin, Claude et Jurieu.

Les Protestans ne manquent jamais de supposer un cas qu'ils croient fort embarrassant pour nous. Si un vaisseau plein de chrétiens, disent-ils, faisoit naufrage sur la côte d'une île déserte et inconnue sans avoir de pasteurs, ne pourroient-ils point en faire parmi eux? faudroit-il qu'ils n'eussent jamais ni église, ni ministère, ni sacremens?

Mais ils devroient observer que le baptême, qui, selon eux et selon nous, est le premier des sacremens, et celui qu'on peut moins se dispenser de recevoir, n'est pas nécessaire à salut selon eux; et, selon nous, peut être administré au besoin par des laïques, et même par des femmes. En voilà assez pour conserver le christianisme dans cette île éloignée jusqu'à ce que ces chrétiens, reconnoissant la situation des lieux et des terres voisines, pussent bâtir quelque petit vaisseau pour aller chercher du secours. Cependant la simplicité de leur foi, les exhortations domestiques et fraternelles, enfin l'esprit d'union avec les églises où le ministère fleurit, les conserveroient dans l'unité sous l'autorité du corps des pasteurs.

Mais je veux bien aller plus loin, et supposer que ces pauvres chrétiens fussent hors d'espérance de pouvoir avoir jamais de vaisseau ni de communication avec les églises pourvues de pasteurs : que s'ensuit-il de là? que s'il n'y a que des femmes qui soient échappées du naufrage, elles sont en droit, selon M. Jurieu, d'imposer les mains à quelqu'une d'entre elles, et de l'ériger en pasteur pour administrer le baptême et la cène. Il sait que dans son église il n'y a que les pasteurs qui administrent ces deux sacremens, que les anciens en sont exclus par la discipline, et que ce fut l'absolue néces-

[1] *Tit.* II, 15.

sité d'avoir un pasteur pour baptiser l'enfant du sieur de la Ferrière, *sans les superstitions et cérémonies de l'église Romaine*, qui fit élire Jean le Masson pour premier ministre de leur nouvelle église de Paris. Ces femmes pouvoient être enceintes, et accoucher de plusieurs garçons dans l'île déserte. Cependant elles font naturellement entre elles *une église qui ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner*. Leur sexe n'a pas moins le droit naturel de toute société que celui des hommes. En Jésus-Christ *il n'y a ni mâle ni femelle*[1]. Comment M. Jurieu décidera-t-il ce cas? Mais je n'ai encore qu'à lui opposer ma supposition sur l'Ecriture, qui est toute semblable à celle qu'il fait sur les pasteurs. Je suppose que ces chrétiens n'ont aucune Bible, et n'en peuvent jamais avoir. Ce sont des matelots et des soldats grossiers et ignorans, des marchands qui n'ont qu'un souvenir très-confus et très-superficiel de l'Ecriture, et qui ne savent pas même la lire. La referont-ils à leur mode, comme on veut qu'ils fassent un nouveau ministère? ou bien se passeront-ils de l'Ecriture? Qu'on me réponde. Si on dit qu'ils se sauveront sans Ecriture, je dirai de même qu'ils se sauveront aussi sans pasteurs. Mais enfin, comme le besoin ne leur donne pas un titre pour refaire l'Ecriture, il ne leur en donne point aussi pour refaire le ministère pastoral. L'un est la révélation de Dieu ; l'autre est son dépôt et sa commission. L'un et l'autre ne peut jamais être suppléé par l'autorité humaine : il faut pour l'un et pour l'autre, que Dieu parle lui-même. On voit par là combien sont inutiles contre nous ces exemples tant vantés, puisqu'ils retombent sur les Protestans. Qu'ils les abandonnent donc, et qu'ils remarquent avec nous que la Providence, qui veille sur les chrétiens, n'a jamais permis que le cas qu'ils nous objectent soit arrivé : tant il est attaché à la promesse, que les troupeaux ne seront jamais sans quelque pasteur avec qui Jésus-Christ les endoctrine? Mais si le cas qu'on m'oppose n'est jamais arrivé, celui que j'objecte aux Protestans n'est pas de même : car saint Irénée nous représente des peuples barbares, qui étoient parfaits chrétiens, et qui n'avoient aucun livre canonique écrit en leurs langues. Enfin si le ministère vient, comme nous l'avons prouvé, non de la simple élection du peuple, mais de la commission expresse de Jésus-Christ attaché à l'ordination successive, il est manifeste que, dans l'extrême besoin, le peuple ne peut non plus se faire un ministère nouveau, qu'une Bible nouvelle.

M. Jurieu nous reproche les papes simoniaques et intrus du dixième siècle, avec le schisme d'Avignon, qui semblent avoir interrompu la succession de nos pasteurs. Mais il me permettra de lui dire que quand on connoît nos principes, ceux de l'antiquité et ceux même de sa prétendue réforme, comme il doit les connoître, on ne doit pas proposer cette objection comme une vraie difficulté.

Tout le monde convient que quand on parle de la succession des pasteurs, on parle des ministres dont chacun en particulier a reçu l'imposition des mains de quelque autre ministre qui l'avoit reçue d'un autre, en sorte qu'on remonte ainsi sans interruption jusqu'aux apôtres. D'ailleurs tout le monde convient, et des Protestans mêmes, que l'imposition des mains d'un ministre vicieux est valide. Qu'avons-nous donc à prouver pour justifier notre succession? qu'il n'y a jamais eu d'interruption dans l'imposition des mains des pasteurs. C'est ce que les Protestans n'oseroient nous contester. Ils savent que les papes intrus et vicieux du dixième siècle avoient reçu l'ordination valide. Qu'ils soient tant qu'on voudra illégitimes et nuls pour l'exercice de la juridiction: n'importe. C'est ce qui n'entre point dans notre question. On prouveroit seulement par là que le siége de Rome auroit été vacant de droit, et rempli de fait par des évêques véritablement consacrés, et véritablement capables d'exercer les fonctions, quoique peut-être ils n'eussent pas un droit véritablement légitime d'exercer en ce lieu leur épiscopat. Si un des ministres qui ont été autrefois à Charenton usurpoit maintenant une chaire dans quelque église de Hollande, au préjudice du pasteur établi selon les règles dans cette église, il seroit vrai ministre selon les Protestans, mais faux ministre de cette église-là. Il en est de même de ces intrus dont nous parlons. Ils étoient évêques vraiment consacrés, et capables par conséquent d'en consacrer d'autres véritables comme eux. Il n'y avoit que leur droit d'exercer le ministère dans une telle église, qui étoit mal fondé, selon la discipline ecclésiastique.

Les papes et les autres évêques des deux obédiences d'Urbain et de Clément avoient aussi l'imposition des mains successive, s'il m'est permis de parler ainsi. Jamais Urbain n'a prétendu que Clément n'eût été validement ordonné, et qu'il ne fût véritable évêque. Ja-

[1] *Gal.* III, 28.

mais Clément n'a douté qu'Urbain n'eût reçu le même caractère. Mais se reconnoissant tous deux réciproquement évêques, ils disputoient pour savoir lequel de ces deux évêques devoit exercer légitimement les fonctions pontificales dans le siége romain. Ce seroit abuser de la patience du lecteur, que de s'étendre davantage pour montrer que ce schisme entre des ministres bien ordonnés n'a point interrompu l'ordination successive qui distingue nos pasteurs de ceux des Protestans.

CHAPITRE VII.

Des paroles de saint Paul sur les élections.

Quand nous viendrons aux élections de l'ancienne Eglise, nous montrerons que l'évêque qui imposoit les mains étoit regardé comme le principal électeur. C'est par cette raison que l'évêque, dans nos ordinations, où les anciennes formes restent encore, écoute d'abord l'archidiacre qui lui rend compte de ceux qui sont proposés. Puis l'évêque dit : *Nous avons élu*, etc. Enfin il consulte le peuple pour savoir s'il s'oppose à l'élection faite. Cette puissance de l'évêque paroît dès le temps de saint Paul. Cet apôtre écrit à Timothée : *N'impose point hâtivement les mains sur aucun*[1], comme porte la version de Genève: c'est-à-dire, choisissez avec de grandes précautions ceux que vous ordonnerez, de peur de vous charger des fautes des ministres que vous auriez ordonnés sans les bien connoître. Vous voyez donc qu'il donne à l'évêque le choix du ministre aussi bien que l'ordination. Il donne encore au même Timothée un pouvoir sans restriction pour choisir les pasteurs, quand il dit : « Et les choses que tu as » entendues de moi entre plusieurs témoins, » commets-les à des gens fidèles qui soient suf- » fisans pour enseigner aussi les autres[2]. » C'est Timothée, non apôtre, mais simple pasteur ordinaire, comme ceux de notre siècle, qui doit confier le dépôt de la doctrine et du ministère à ceux qu'il jugera capables de le conserver dans sa pureté. Le même qui impose les mains, choisit. L'élection populaire n'est qu'une espèce d'information préalable sur les mœurs de celui qui sera élu et ordonné, ou un désir du peuple qu'on ne doit suivre qu'avec connoissance de cause.

Saint Paul parle à Tite comme à Timothée; et on voit partout la même règle exactement suivie, avec un dessein clairement marqué. *Que tu établisses*, dit-il[1], *des anciens de ville en ville*. Quoique je me serve ici de la version de Genève pour citer à messieurs les Protestans le texte qui leur est le plus familier et le moins suspect, ils ne doivent pas s'imaginer que saint Paul ne parle que d'établir des anciens semblables à ceux de leurs églises. Leur traducteur a affecté d'éviter le mot de prêtres dont nous nous servons après toute l'antiquité; il n'a pas songé que celui d'anciens, comme ils le prennent parmi eux, n'a aucune proportion avec ceux dont le nouveau Testament parle. Leurs anciens, selon leur discipline, ne sont point pasteurs, et n'ont aucune fonction pastorale; au lieu que ceux dont saint Paul parle ici, sont évêques. Il ajoute[2] : « à savoir s'il y a quelqu'un » qui soit irrépréhensible, mari d'une seule » femme, ayant des enfans fidèles, non accusés » de dissolution, ou qui ne se puissent ranger; » car il faut que l'évêque soit irrépréhensi- » ble, etc. » C'est donc Tite, évêque, laissé en Crète par saint Paul, qui doit établir des évêques dans les villes. Il doit choisir ceux qui sont irrépréhensibles et qui ont les autres qualités marquées. Outre que voilà déjà le choix de l'évêque donné formellement à Tite, il faut encore observer que le mot d'*établir* est général et absolu. Il renferme également le choix et la consécration.

Remarquez aussi que saint Paul, en cet endroit, donne des règles pour choisir ceux qu'on fera pasteurs. C'étoit le lieu de marquer le droit du peuple, ou du moins de ne rien dire qui pût l'affoiblir et le rendre douteux. Il falloit même nécessairement, en réglant les élections, donner ces règles à ceux qui devoient les pratiquer. Si le peuple devoit élire, c'est au peuple qu'il falloit s'adresser. Il falloit dire : Exhortez le peuple à ne confier le ministère qu'à des hommes irrépréhensibles; comme nous voyons que saint Paul charge Timothée d'avertir les pères et les mères, les maris, les femmes et les enfans, les riches et les autres personnes de chaque condition, de remplir leurs devoirs. Ici tout au contraire saint Paul, sans faire aucune mention du peuple, dit absolument : *Que tu établisses des anciens*, c'est-à-dire des évêques, *à savoir s'il y a quelqu'un d'irrépréhensible, etc.*

Ce qui est encore très-important à considérer, c'est que parmi tant d'Epîtres des apôtres, où ils donnent, dans un détail si exact, des règles précises pour les devoirs des peuples, et

[1] *I Tim.* v, 22. — [2] *II Tim.* ii, 2.

[1] *Tit.* i, 5. — [2] *Ibid.* 6, 7.

où ils marquent souvent jusqu'aux dernières circonstances des devoirs des laïques, jamais ils n'ont parlé de ce que les peuples sont obligés de faire pour les élections des pasteurs. Si elles avoient appartenu aux peuples, rien n'eût été plus essentiel que de les instruire de la manière de remplir ce devoir, puisque de l'élection des pasteurs dépend la conduite de tout le troupeau. Je sais bien que messieurs les Protestans se trompent, quand ils veulent que tout ce qui est nécessaire soit expressément marqué dans les Ecritures ; mais leur principe se tourne contre eux en cette occasion. Si le ministère appartient aux peuples, il est étonnant que l'Ecriture, qui instruit les peuples si exactement sur tous leurs devoirs, ne leur parle jamais des élections, et ne leur recommande rien, à l'égard des pasteurs, qu'une humble soumission. De plus, si nous n'avions pour nous que le silence des Ecritures, peut-être pourroit-on contester : mais ce qui décide, c'est qu'elles ont parlé amplement. Quand elles instruisent expressément et en détail sur les élections, elles ne font aucune mention du peuple : elles ne parlent qu'aux évêques. Dans tous les discours que l'histoire des Actes rapporte, et dans dix-huit Epîtres des apôtres aux peuples fidèles, nous ne trouvons aucune trace d'instruction sur la manière d'élire les pasteurs. Il reste trois Epîtres de saint Paul à des évêques. Là se trouvent plusieurs fois répétées toutes les règles des élections ; là saint Paul donne aux évêques qu'il instruit toute l'autorité de choisir et d'ordonner, comme nous l'avons vu, ceux qu'ils jugeront propres à être pasteurs. Les Protestans disent donc ce que l'Ecriture n'a jamais dit sur les élections, quoiqu'elle ait souvent parlé expressément de cette matière, lorsqu'ils assurent qu'elles appartiennent au peuple ; et nous, à qui ils reprochent de ne suivre point l'Ecriture, nous disons à la lettre ce qu'elle dit, quand nous soutenons que c'est aux pasteurs à établir d'autres pasteurs qui perpétuent le ministère, puisque saint Paul charge si formellement les deux évêques Timothée et Tite de choisir et d'ordonner d'autres évêques dans toutes les villes.

CHAPITRE VIII.

L'imposition des mains ou ordination des pasteurs est un sacrement.

Nous avons vu combien M. Jurieu se trompe, lorsqu'il suppose que l'élection appartient au peuple, et qu'il conclut que c'est le peuple qui fait les pasteurs, puisque l'ordination n'est qu'une simple cérémonie, dont on pourroit se dispenser. Quand même l'ordination ne seroit point essentielle, tout son édifice tomberoit par les fondemens, puisque la seule élection suffit, comme nous venons de le montrer, pour faire voir que c'est le corps des pasteurs, et non pas le peuple, qui établit d'autres pasteurs pour la succession du ministère. Il sera facile d'aller plus avant, et de prouver que l'ordination est essentielle.

Saint Paul, voulant animer Timothée dans ses fonctions, lui rappelle jusqu'à deux fois, dans deux courtes Epîtres, le souvenir de la grâce attachée à son ordination. « Ne néglige » point, dit-il[1], le don qui est en toi, qui t'a » été donné par prophétie, par l'imposition des » mains de la compagnie des anciens. » Et encore : « Je t'admoneste que tu rallumes le don » qui est en toi par l'imposition de mes mains[2]. » Il est constant que ce don est un don du Saint-Esprit, et une grâce pour le ministère. C'est ce que signifie le terme grec χαρίσματος. Voilà la grâce répandue sur Timothée par l'imposition des mains. Qu'on ne dise pas que c'est par l'imposition des mains de l'apôtre, qui avoit une vertu extraordinaire : vous voyez qu'il dit la même chose de l'imposition des mains du presbytère ou des anciens. Qu'on ne dise point aussi que c'est par la prophétie : saint Paul, dans le dernier endroit, n'en parle point, et montre la grâce répandue par la seule imposition des mains. Qui ne sait que ces paroles, *par la prophétie*, signifient *selon la prophétie?* La prophétie ne donnoit pas la grâce : elle l'avoit seulement promise. C'est par l'imposition des mains qu'elle est actuellement reçue. Saint Paul dit au ℣. 18 du Ier ch. de la Ire Ep. « Mon fils » Timothée, je te recommande ce commandement, que, selon les prophéties qui auparavant ont été de toi, par elles tu fasses devoir » de guerroyer en cette bonne guerre. » Vous voyez que quelqu'un des fidèles qui avoient alors le don de prophétie, avoit prédit que Timothée seroit un jour un saint évêque. Saint Paul l'exhorte à accomplir cette prédiction dans la milice sainte où il doit combattre. C'est selon cette prophétie que Timothée fut ordonné évêque par l'imposition des mains de saint Paul ; et c'est par cette imposition des mains qu'il reçut la grâce. Ainsi il n'y a pas ombre de prétexte pour soutenir que c'est à cause de la prophétie que la grâce lui fut donnée. La prophétie

[1] *I Tim.* IV, 14 — [2] *II Tim.* I, 6.

fut extraordinaire et miraculeuse; mais l'imposition des mains, par laquelle la prophétie s'accomplit, et par laquelle la grâce fut répandue sur Timothée, étoit une ordination commune, à laquelle toutes les ordinations d'évêques doivent être conformes. Vouloir que cette grâce ait été miraculeuse et extraordinaire, c'est supposer ce que l'Ecriture ne dit ni ne donne prétexte de croire. Que l'amour de la vérité élève ici nos frères au-dessus de tous leurs préjugés contre notre doctrine; qu'ils se rendent humblement attentifs et dociles à la force des paroles de l'apôtre, dans leur sens littéral et le plus naturel, puisque le Saint-Esprit nous les a données pour nous instruire sur l'ordination des pasteurs.

Voilà une grâce donnée par l'imposition des mains; et par conséquent une grâce pour le ministère. Ce n'est point une grâce passagère qui puisse se perdre par les mauvaises dispositions de celui qui l'a; c'est un don fixe qui *est en lui* pour les autres. Il peut le rallumer, c'est-à-dire l'exercer avec un renouvellement de ferveur. Mais enfin, avant même qu'il le rallume, ce don subsiste en lui, et rien ne l'efface : car saint Paul dit, *le don qui est en toi*, et non pas qui a été en toi. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que l'ordination est un sacrement. Ses paroles sont trop importantes pour n'être pas rapportées dans toute leur étendue. Parménien avoit dit « que celui qui sort de l'Eglise » ne perd pas le baptême, mais seulement le » droit de le conférer, c'est-à-dire qu'il perd » seulement le sacerdoce. On ne peut, répond » saint Augustin[1], montrer par aucune raison, » que celui qui ne perd pas le baptême puisse » perdre le droit de le conférer : car l'un et » l'autre est un sacrement; l'un et l'autre est » donné à l'homme par une certaine consécra- » tion ; l'un, quand il est baptisé ; l'autre, » quand il est ordonné. Et c'est pourquoi dans » l'Eglise catholique il n'est permis de réitérer » ni l'un ni l'autre; car si quelquefois les pas- » teurs qui viennent de leur parti sont reçus » pour le bien de la paix, après avoir renoncé » à l'erreur du schisme, et qu'on ait jugé à » propos qu'ils remplissent les fonctions qu'ils » remplissoient auparavant, on ne les a point » ordonnés de nouveau ; mais leur ordination, » comme leur baptême, est demeurée entière, » parce que le vice de la séparation a été cor- » rigé par la paix de l'unité, mais non pas les » sacremens, qui sont vrais partout où ils sont. » Quand l'Eglise juge utile que leurs pasteurs » venant à la société catholique n'y exercent » point le ministère, le sacrement de l'ordina- » tion ne leur est pourtant pas ôté, mais il de- » meure sur eux. C'est pourquoi on ne leur » impose point les mains au rang du peuple, » de peur de faire injure, non à l'homme, mais » au sacrement : et si quelquefois on le fait par » ignorance, on ne l'excuse point avec opiniâ- » treté, mais on se corrige après l'avoir re- » connu. » Ensuite saint Augustin compare le caractère des sacremens à l'inscription de la monnoie, et à la marque militaire imprimée chez les Romains sur le corps d'un soldat; et il ajoute[1] : « Est-ce que les sacremens de Jésus- » Christ sont moins fixes que cette marque cor- » porelle, puisque nous voyons que les apostats » mêmes ne sont point privés de leur baptême? » car, quand ils reviennent par la pénitence, » on ne le renouvelle point, et par conséquent » on juge qu'ils n'ont pu le perdre..... Que si » l'un et l'autre est un sacrement, comme per- » sonne n'en doute, pourquoi ne perd-on pas » l'un en perdant l'autre? Il ne faut faire injure » à aucun de ces deux sacremens. » Ne nous lassons pas de montrer la doctrine de toute l'antiquité par saint Augustin. Voici comment il parle encore, au nom de toute l'Eglise, dans le livre du *Bien conjugal*. C'est une comparaison qu'il fait du caractère imprimé par le sacrement de mariage, avec le caractère imprimé par le sacrement de l'ordination. « Comme si, » dit-il[2], on faisoit l'ordination d'un clergé » pour assembler un peuple; quoique dans la » suite le peuple ne s'assemble point, le sacre- » ment de l'ordination demeure néanmoins dans » ceux qui ont été ordonnés; et si, pour quel- » que faute, quelqu'un d'entre eux est ôté de » sa fonction, il n'est pas néanmoins privé du » sacrement du Seigneur, qui lui a été une fois » imposé, et qui y demeure, quoique pour son » jugement. » C'est donc par la consécration qu'on reçoit le ministère, selon saint Augustin, comme on reçoit la qualité de chrétien par le baptême. Le caractère de l'ordination est ineffaçable; c'est pourquoi il ne peut être réitéré. Ce n'est point un raisonnement de ce Père; c'est la foi de l'Eglise universelle qu'il explique au nom de tous les chrétiens, tantôt contre les Manichéens, tantôt contre les Donatistes. C'est un fait constant et une discipline générale qu'il rapporte. *Personne n'en doute*, dit-il. S'il s'est fait quelque chose de contraire, c'est *par ignorance*. Bien loin de le soutenir, on le condamne

[1] *Cont. Ep. Parmen.* lib. II, cap. XIII, n. 28.

[1] *Loc. cit.* n. 29. — [2] *De Bono conjug.* cap. XXIV, n. 32.

et on *le corrige*. Le même Père se sert encore des mêmes expressions au commencement de son premier livre du Baptême[1], où il suppose toujours que l'évêque qui a reçu l'ordination ne peut la perdre en sortant de l'Eglise, et qu'il l'exerce efficacement, quoiqu'il pèche en l'exerçant hors de l'unité. S'il faut encore ajouter à l'autorité de toute la tradition, dont saint Augustin est témoin, l'aveu des Protestans mêmes, on n'a qu'à lire Calvin. « Quant est de l'imposition des mains, dit-il[2], qui se fait pour introduire les vrais prêtres et ministres de l'Eglise en leur état, je ne répugne point qu'on ne la reçoive pour sacrement; car c'est une cérémonie prise de l'Ecriture pour le premier, et puis laquelle n'est point vaine, comme dit saint Paul, mais est un signe de la grâce spirituelle de Dieu. Ce que je ne l'ai pas mis en compte avec les deux autres, c'est d'autant qu'il n'est pas ordinaire ni commun entre les fidèles, mais par un office particulier. »

Quelle passion de nous contredire empêche donc les Protestans de parler, avec saint Augustin, comme nous sur l'ordination? Qu'est-ce qu'un sacrement, sinon un signe sensible et divinement institué, auquel la grâce est attachée, comme nous le disons, ou qui est le sceau de la grâce reçue, comme parlent nos frères séparés? Peut-on douter que le signe de l'imposition des mains, qui étoit de l'institution divine dans l'ancienne loi, n'en soit encore dans la nouvelle? Elle est observée par une pratique constante et uniforme des apôtres pleins du Saint-Esprit, et religieux observateurs de ce que Jésus-Christ leur avoit enseigné. Dira-t-on qu'ils ajoutoient des cérémonies à l'institution du Sauveur, et au-delà de l'inspiration du Saint-Esprit? Auront-ils cru sans fondement que la grâce étoit attachée à cette cérémonie? l'y ont-ils reconnue sans en avoir été instruits par le Sauveur même, ou par quelque révélation? Ce qui donne, ou du moins qui scelle par l'institution divine la grâce du ministère selon saint Paul, n'est-il qu'une cérémonie humaine? Pourquoi nos frères séparés croient-ils que le baptême et l'eucharistie sont des sacremens, sinon à cause que l'Ecriture nous marque des effets de grâce attachés à ces deux signes institués par l'esprit de Dieu? La même Ecriture nous marque une grâce attachée à l'imposition des mains. Pourquoi donc refuser de croire que l'esprit de Dieu, qui a institué deux sacremens pour faire naître et pour nourrir les chrétiens, en a institué un troisième pour donner des pères et des pasteurs visibles à tout le troupeau?

L'ordination est une cérémonie, il est vrai, mais une cérémonie divine, comme les autres sacremens : elle fait tellement l'essence du caractère des ministres, que l'Ecriture ne désigne leur entrée dans le ministère que par l'imposition des mains. Quand saint Paul dit, *N'impose les mains hâtivement à personne*, tout le monde entend par là naturellement sans explication qu'il ne faut pas ordonner avec précipitation les ministres. Tant il est vrai, selon le langage du Saint-Esprit, et selon toutes les idées qu'il a données à l'Eglise, qu'il n'y a point d'autre action pour faire des pasteurs, que l'imposition des mains. A cette autorité des apôtres, nous joignons la doctrine et la discipline constante de toutes les églises, certifiée par le témoignage de saint Augustin. « Personne ne doute, dit-il, que l'ordination ne soit un sacrement comme le baptême; » mais un sacrement, qui, bien loin de ne rien opérer, imprime un caractère que la déposition d'un pasteur qu'on ôte de sa fonction, ni l'hérésie, ni l'apostasie, ne peuvent jamais effacer. Mais si, malgré ce témoignage si formel de saint Augustin sur la tradition, et malgré l'aveu de Calvin sur la nature du sacrement de l'ordination, on persiste encore à douter de la tradition constante de tous les siècles sur cet article, on peut consulter Calvin même, comme un témoin non suspect de cette tradition. « L'opinion des sept sacremens, dit-il[1], a été toujours tant commune entre les hommes, et tant démenée en disputes et sermons, que d'ancienneté elle est enracinée au cœur de tous, et y est encore maintenant fichée. » Ce n'est donc pas, comme M. Jurieu a osé le dire, une simple cérémonie humainement instituée. Les hommes n'instituent point les sacremens : leurs commissions étant révocables n'impriment aucun caractère fixe, leurs cérémonies ne peuvent donner rien d'ineffaçable; et comme ils en sont les auteurs, il peuvent les réitérer aussi souvent qu'ils le croient utile. De là vient que tant de pasteurs protestans, en quittant la France, n'ont fait aucun scrupule de se faire réordonner en Angleterre. Ils ont jugé avec raison, selon leurs principes, qu'une simple bénédiction instituée par les hommes pouvoit être renouvelée toutes les fois qu'il conviendroit de le faire pour leur repos et pour la conservation de leur emploi de pasteur. Ceux

[1] *De Bapt.* lib. I, n. 2. — [2] *Instit.* liv. IV, ch. 19.

[1] *Instit.* liv. IV.

qui ont été plus scrupuleux ont senti que l'ordination n'est pas une simple cérémonie, quoique leur Réforme l'assure, et n'ont pas voulu se faire réordonner en Angleterre. Aussi l'antiquité, qui avoit reçu des apôtres des idées toutes contraires à la prétendue réforme, a regardé la réordination avec horreur. Si nous trouvons dans Gratien quelques règles pour les réordinations des simoniaques, c'est qu'alors on a supposé, bien ou mal, qu'il manquoit à ces ordinations quelque circonstance nécessaire à leur validité. Et, sans entrer dans le détail des faits, il est certain qu'on ne les a réitérées qu'à cause qu'on les a crues nulles. Ainsi l'ordination est si essentielle, qu'on a cru la devoir faire de nouveau dès qu'on a douté qu'elle eût été faite validement la première fois. L'erreur de ceux qui s'y sont trompés ne nous importe en rien ; car il nous est inutile d'examiner si on a eu raison ou tort de croire certaines ordinations nulles, puisqu'il est constant qu'on ne les a refaites qu'à cause de leur prétendue nullité. Ainsi, si elles ont été réitérées sans avoir été nulles, *c'est par ignorance* que cela s'est fait, comme parle saint Augustin. C'est ce que les auteurs contemporains ont dit des ordinations du pape Formose, que Sergius ou Etienne voulut réitérer par un aveugle emportement contre sa mémoire. C'est ainsi qu'en parle le célèbre Auxilius dans le dialogue qu'il fit pour répondre à Léon de Nole, parce que celui-ci résistoit pour n'être point réordonné. Il allègue l'exemple du pape Anastase, qui avoit confirmé les ordinations faites par l'hérétique Acacius, et les preuves dont ce pape s'étoit servi. Il ajoute que les réordinations sont un crime semblable aux rebaptisations. Enfin il parle comme nous, et ne permet pas de douter que la tradition en ce point ne demeurât alors constante, malgré quelques exemples où des particuliers paroissent ne l'avoir pas consultée. Luitprand condamne cette conduite. « Ce n'est » pas là, dit-il, ce que le droit permet, mais ce » que la rage persuade. Ce n'est pas une erreur » dans la foi, mais une violente tyrannie dans » le fait.... La bénédiction, ajoute-t-il, que le » ministre donne, est répandue, non par le » pontife qu'on voit, mais par celui qu'on ne » voit pas ; car ni celui qui arrose, ni celui qui » plante n'est quelque chose, mais Dieu, qui » donne l'accroissement. » Vous reconnoissez dans ces paroles le langage de la tradition. N'est-ce pas ainsi que saint Augustin parloit contre les Donatistes ? Il est vrai que la passion et l'ignorance des intrus faisoit que, sans examiner les règles, ils vouloient que leurs prédécesseurs fussent regardés comme n'ayant jamais été pasteurs, et que leurs ordinations passassent pour nulles. Mais ce n'est pas une discipline qu'on puisse reprocher à l'Eglise ; c'est seulement un excès de grossièreté et une vengeance personnelle que l'Eglise a condamnée avec horreur dès ces temps-là. Les auteurs que je viens de nommer le montrent assez. De plus, Jean IX, dans un concile Romain, condamna tout ce qui avoit été fait dans l'affaire de Formose. Il faut toujours conclure que ce qui s'étoit fait d'irrégulier s'étoit fait *par ignorance*, selon l'expression de saint Augustin. Ainsi la règle générale demeure dans son intégrité. Jamais aucun auteur catholique n'a enseigné qu'une ordination valide peut être réitérée. C'est suivant cette règle, que le concile de Nicée admet les ordinations des Novatiens, et ne veut pas qu'on les réitère [1]. C'est encore par la même raison que saint Jérôme soutient, contre les Lucifériens, l'ordination des évêques ariens. C'est sur ce principe si bien développé par saint Augustin, comme nous l'avons vu, que les évêques catholiques offrirent en Afrique aux évêques donatistes de descendre de leurs chaires pour les leur céder. Il n'étoit point question de les réordonner, quoiqu'ils eussent reçu l'imposition des mains hors de l'unité catholique. Ecoutons du Moulin même. « Nous » tenons, dit-il [2], que l'ordination ne doit être » réitérée, quand par cette ordination on a reçu » simplement une charge dont l'institution se » trouve en la parole de Dieu. » Puis il cite les exemples que nous avons rapportés du concile de Nicée et de saint Jérôme, contre les réordinations. C'est encore suivant la même règle invariable que l'Eglise s'est conduite dans le neuvième siècle. Le concile huitième avoit condamné l'intrusion de Photius, et avoit déclaré qu'il *n'avoit rien donné* dans les ordinations qu'il avoit faites, parce qu'il *n'avoit rien reçu* dans la sienne. Par ces paroles si fortes l'Église vouloit seulement témoigner son horreur de l'ordination illégitime de ce schismatique. La suite le montre évidemment. Par là elle exprimoit le défaut de juridiction qui étoit en sa personne et en celle de tous les ministres qu'il avoit ordonnés. Mais il parut bien dans la suite que l'Eglise, qui croyoit ces ordinations illégitimes et nulles quant à la juridiction, ne les croyoit pourtant pas nulles pour le carac-

[1] *Can.* VIII, Conc. tom. II, p. 31. — [2] Chap. III du tr. III. du IIe liv. *de la Voc. des Pasteurs.*

tère, et qu'elle persévéroit dans l'ancienne doctrine contre les réordinations; car Jean VIII, écrivant aux empereurs, déclare qu'il reçoit Photius, et le reconnoît pour patriarche de Constantinople. On ne peut point dire qu'il présuppose tacitement que Photius se fera réordonner, puisqu'au contraire il le reconnoît d'abord pour son *confrère dans l'office pontifical et dans l'autorité pastorale du sacerdoce*, pourvu qu'il *satisfasse en demandant miséricorde*. De plus, il use, dit-il, de cette condescendance, contre la rigueur des lois ecclésiastiques, pour imiter le *concile Africain*, qui offrit de *recevoir dans leurs fonctions les clercs donatistes; et le pape Innocent, lequel, pour effacer le scandale de l'Eglise, reçut ceux qui avoient été ordonnés par l'hérétique Bonose*. Vous voyez donc qu'il reçoit Photius sans réordination, comme saint Augustin nous apprend que les Pères d'Afrique recevoient sans réordination les Donatistes qui avoient été ordonnés dans le schisme. Ce n'est point une chose faite sans réflexion. Elle est résolue avec les patriarches, les métropolitains, les évêques, et le clergé même de Constantinople, autrefois ordonné par Méthodius et par saint Ignace. Elle est résolue après avoir consulté la tradition, et dans le dessein d'imiter l'Eglise d'Afrique. Ainsi il est manifeste que toute l'Eglise entroit alors dans la règle que saint Augustin nous marque comme une loi générale et inviolable de ne réordonner jamais ceux qui ont reçu une ordination qu'on croit valide, quoique illégitime hors de la vraie Eglise. Le pape Jean ne douta point que Photius ne fût intrus et sacrilégement ordonné, car il l'oblige *à demander miséricorde*; car c'est du consentement des ministres ordonnés par saint Ignace qu'il le reçoit, étant, dit-il, informé que saint Ignace est mort : car il veut que les ordinations de ce saint patriarche soient reconnues bonnes, *et qu'on rende leurs siéges à tous ceux qu'il a consacrés*. Il est donc manifeste, par toutes les observations que nous venons de faire, que l'ordination est un sacrement qui imprime un caractère ineffaçable, qu'on reçoit validement hors de la vraie Eglise, comme le baptême, et qu'il n'est jamais permis de réitérer quand il a été une fois conféré validement.

CHAPITRE IX.

La tradition universelle des chrétiens est contraire aux Protestans sur l'ordination.

Quand on a une fois reconnu que l'ordination des pasteurs est un sacrement semblable au baptême, selon saint Augustin, qui assure que *personne dans l'Eglise n'en doute*, et selon l'aveu de Calvin même, on est étonné que M. Claude ait osé dire dédaigneusement qu'il y a « certaines cérémonies extérieures qui servent à rendre la vocation plus publique, plus » majestueuse et plus authentique, comme le » jeûne, la prière, l'exhortation, la bénédiction » et l'imposition des mains. » A peine le sacrement de l'imposition des mains trouve-t-il chez ce ministre quelque place dans ce dénombrement après la prière et le jeûne. M. Jurieu suppose de même que l'imposition des mains n'est qu'une simple cérémonie. « Il faut donc » savoir, dit-il[1], que pour qu'il soit permis à » l'Eglise de regarder une cérémonie comme » non nécessaire, il suffit qu'elle ne soit point » commandée comme de nécessité. Mais afin » qu'on soit obligé de croire qu'elle est essen- » tielle, il faut qu'il y ait un commandement » positif qui l'ordonne, sur peine de nullité » dans l'action. »

Il faudroit demander à M. Jurieu en quel endroit de l'Ecriture il trouve cette règle qu'il propose si affirmativement. De plus, quand une cérémonie est d'institution divine, quand elle est un sacrement comme le baptême, quand elle renferme la grâce du ministère, comme Calvin le reconnoît sur les paroles de l'apôtre, quand elle imprime un caractère ineffaçable, et qui ne peut être réitéré, comme saint Augustin assure que *personne dans l'Eglise n'en doute*, elle ne peut plus passer pour une simple cérémonie.

De plus, je vais montrer que toute l'antiquité chrétienne a regardé l'ordination comme ce qui est essentiel pour la formation des pasteurs. S'il étoit vrai, comme M. Jurieu le prétend, que les anciens Pères eussent cru que les clefs appartiennent au peuple pour les confier à qui il lui plaît, et que le peuple peut, ou imposer les mains, ou faire des pasteurs sans cette cérémonie, de quel front saint Cyprien, saint Jérôme et saint Augustin auroient-ils écrit comme ils ont fait contre les schismatiques? Ces Pères regardent comme des monstres, comme des hommes nés d'eux-mêmes, sans génération spirituelle, comme de nouveaux Coré, Dathan et Abiron, les faux pasteurs qui élevoient autel contre autel. Cependant Novatien, les Lucifériens et les Donatistes avoient reçu l'imposition des mains des évêques : mais comme ils

[1] *Syst* pag 584.

osoient élever leurs chaires hors de l'unité, et diviser le troupeau en deux bergeries, l'Eglise ne pouvoit les regarder qu'avec horreur, ni les nommer sans exécration. Ainsi, quoique les schismatiques eussent un peuple qui les suivoit, et que l'imposition des mains leur eût été faite par des évêques, saint Cyprien ne laisse pas de s'écrier qu'ils sont de *faux prophètes, puisque sans aucune commission divine ils s'érigent en pasteurs des ames.* Il dit, après Tertullien, qu'il n'est pas *question d'examiner ce qu'ils enseignent, puisqu'ils enseignent hors de l'Eglise.* Que diroient maintenant ces grands docteurs? que penseroit toute cette sainte antiquité, si on lui opposoit, non plus les Novatiens, les Lucifériens et les Donatistes ordonnés par des évêques, mais les pasteurs protestans, qui prétendent que l'ordination même n'est pas nécessaire, et qui l'ont livrée aux laïques?

M. Jurieu peut dire, tant qu'il lui plaira, que saint Cyprien et saint Augustin étoient outrés sur l'unité. Quand est-ce que Dieu lui ouvrira les yeux pour reconnoître ses propres excès, au lieu d'en imputer sans fondement à ces saints docteurs? Saint Cyprien s'est trompé, il est vrai, sur la validité des sacremens qui sont administrés hors de l'unité, mais non pas sur le fond de l'unité même. C'est ce que j'offre de démontrer. Pour saint Augustin, c'est lui qui a réprimé tous les excès, bien loin de les suivre; et ce qui déplaît à M. Jurieu, c'est qu'il a par avance réfuté les siens. Mais enfin toute l'Eglise de son temps a parlé par la bouche de saint Augustin contre les Donatistes. Jamais il n'a été contredit par aucun catholique pendant tant de siècles. Il parle sur l'unité et sur l'ordination comme saint Cyprien, excepté qu'il croit l'ordination valide, quoiqu'elle soit faite dans le schisme; et l'Eglise a cru par cette doctrine remporter une pleine victoire sur les schismatiques. Il faut que M. Jurieu soutienne que c'est aux schismatiques que la victoire est demeurée. Voici comment. Selon lui, le ministère appartient au peuple par un droit naturel. Chaque société peut choisir ses pasteurs comme ses magistrats. Le schisme n'est, selon lui, qu'un *péché véniel.* Encore même, à proprement parler, le schisme sans erreur fondamentale n'est pas un péché, car il n'y a point d'autre schisme que l'erreur sur les points fondamentaux. Les assemblées ne sont que des confédérations arbitraires. L'unité d'une Eglise n'est qu'une simple police. Comme le peuple d'une grande ville pourroit se partager en plusieurs quartiers, dont chacun seroit libre d'avoir à part ses magistrats qu'il choisiroit à son gré; de même chaque portion du peuple fidèle, en faisant cesser sa confédération avec le reste du peuple, peut dresser un nouveau ministère, et avoir ses pasteurs à part. Toute société qui croit les points fondamentaux, et qui se fait des pasteurs, ne peut être accusée de schisme. Tout ce que les Pères ont dit, tout ce que l'Eglise entière a prononcé par leur bouche contre les Novatiens, les Donatistes et les Lucifériens, ne renferme que de violentes, absurdes et calomnieuses déclamations. Après tout, ces gens-là avoient droit, selon M. Jurieu, de finir leurs anciennes confédérations avec le gros du peuple. Ces confédérations étant libres, ils étoient libres de les finir. Ce n'est point un lien indissoluble et éternel de sa nature. M. Jurieu ne sauroit trouver aucun endroit de l'Ecriture qui marque que le peuple ne peut reprendre les clefs quand il les a confiées à des pasteurs, à moins que ces pasteurs ne poussent leurs erreurs jusqu'à un certain point. Ainsi les clefs appartenant de droit au peuple, les chrétiens de chaque province, de chaque ville, de chaque quartier, de chaque famille, peuvent sans restriction user de leur droit, c'est-à-dire continuer ou révoquer le ministère, selon qu'il convient à leur édification ou à leur commodité. En confiant les clefs à un homme, ils n'ont pas perdu leur liberté et leur droit naturel. Les schismatiques dont nous parlons étoient dans cet état. Donc ils pouvoient, sans aucun mal, finir leurs anciennes confédérations, et en former de nouvelles avec une partie moins nombreuse du peuple. En cela il n'y avoit ni scandale ni défaut de charité. Il n'y avoit point de défaut de charité, puisque, selon M. Jurieu, on ne laisse pas encore de composer le corps de Jésus-Christ avec les chrétiens, quoiqu'ils soient dans d'autres confédérations. Passer d'une confédération à une autre, ou en former une nouvelle, est une chose aussi innocente et aussi conforme à la charité, qu'il est permis parmi nous de sortir d'une communauté ecclésiastique pour entrer dans une autre, ou d'établir soi-même une nouvelle communauté. Les Novatiens, les Donatistes et les Lucifériens ont donc usé paisiblement d'un droit naturel et inviolable. Ils ont fait de nouvelles confédérations pour conserver une discipline plus pure et plus exacte. Ils ont confié les clefs à des ministres que des évêques avoient ordonnés. Bien loin d'avoir trop fait en cela, ils sont demeurés beaucoup au-deçà de ce qu'ils étoient en droit de faire. Le ministère appartenant au peuple, le peuple

auroit pu, ou imposer les mains à des pasteurs nouveaux, ou les faire pasteurs sans imposition des mains pour leur confédération nouvelle. On ne peut que louer la modération et la modestie de ces sociétés. On ne peut que détester l'emportement et la fureur tyrannique de toute l'Eglise et de tous les Pères qui ont voulu les opprimer, et leur arracher ce droit naturel, confirmé par Jésus-Christ, qui a donné en la personne de saint Pierre les clefs à tout le peuple.

Voilà sans exagération ce qu'il faut penser et ce qu'il faut dire de bonne foi, dès qu'on raisonne selon toute l'étendue du principe de M. Jurieu. Il n'est plus question des prétendus excès de Tertullien, de saint Cyprien et de saint Augustin sur l'unité: il s'agit de l'Eglise entière, qui abhorre avec tous les Pères le ministère schismatique des Novatiens, des Donatistes et des Lucifériens. M. Jurieu ne sauroit montrer aucun auteur, hors de ces sectes, qui les ait défendues. Cependant tous ceux qui auroient cru que les clefs appartiennent au peuple, et que les sociétés chrétiennes ne sont que des confédérations libres, auroient dû nécessairement regarder ces sectes comme de simples confédérations qui usoient régulièrement de leur droit, et toute l'Eglise catholique comme la plus tyrannique et la plus calomnieuse des sociétés. Que M. Jurieu trouve un seul homme dans l'antiquité catholique, qui ait paru dans ces sentimens. Il seroit inutile à M. Jurieu d'alléguer contre nous les Novatiens, les Donatistes et les Lucifériens mêmes. Il sait trop bien que ces sociétés se sont évanouies, et que la doctrine contraire à celle de leurs schismes a universellement prévalu. Quoiqu'on trouve encore des restes de Donatistes du temps de saint Grégoire [1], il faut néanmoins convenir qu'on ne les trouve plus dans la suite. Il est donc vrai qu'après leur anéantissement, tous les chrétiens, sans exception, ont cru que les confédérations nouvelles ne sont pas permises. De plus, ces schismatiques eux-mêmes n'ont jamais enseigné dans leurs plus horribles excès que le peuple eût le droit de transporter les clefs et de faire de nouveaux pasteurs. Ils avoient tous la succession de l'ancien ministère, à remonter jusqu'à l'origine. Il est constant que tous les pasteurs avoient été ordonnés par des évêques. Ils n'ont jamais paru soupçonner seulement qu'un homme pût devenir pasteur sans être ordonné, ou ne l'étant que par des laïques. Ce ne peut donc pas être par leur autorité que M. Jurieu s'opposera à la tradition universelle qui rejette comme un monstre un ministère dressé par une nouvelle confédération de laïques.

Si M. Jurieu demande une preuve de ce que j'avance, en voici une tirée de saint Jérôme, dans son *Dialogue contre les Lucifériens*. « Hi» laire, dit-il [1], s'étant retiré de l'Eglise avec » le diaconat, et croyant faire lui seul la foule » du monde entier, ne peut ni faire l'eucha» ristie, n'ayant ni évêques ni prêtres, ni donner » le baptême sans eucharistie. Et comme cet » homme est déjà mort, avec l'homme est pa» reillement éteinte sa secte, puisque, n'étant » que diacre, il n'a pu ordonner aucun clerc » après lui. Or l'Eglise qui n'a point de pontife, » n'est point église. Mais, excepté un petit » nombre d'hommes peu considérables qui » sont laïques, et qui sont eux-mêmes leurs » propres évêques, etc. » Remarquez qu'il s'agit du cas extrême où les Protestans veulent que le peuple doit faire des pasteurs; car il s'agit ici d'une secte qui se croit la vraie Eglise, et qui périt néanmoins toute entière faute de pasteurs ordonnés par d'autres pasteurs. Pour en éviter l'extinction, un diacre ne peut ordonner; il ne peut faire l'eucharistie, et toute la secte demeure sans cène. Le baptême solennel, qui ne s'administroit alors qu'avec l'eucharistie, n'est point administré avec cette solennité, parce que l'eucharistie manque, et qu'il n'y a aucun pasteur ordonné pour la consacrer. Le diacre lui-même meurt sans pouvoir laisser aucun pasteur ordonné pour le gouvernement du troupeau. Ce qui reste de laïques est réduit à se conduire soi-même et à se tenir lieu d'évêque, sans sortir néanmoins de cet état laïque, et sans avoir ni pasteurs ni sacremens. Voilà le fait que saint Jérôme atteste. Si ces Lucifériens eussent jugé du ministère comme M. Jurieu, ils se seroient facilement tirés d'un grand embarras en faisant de nouveaux pasteurs.

Pour toutes les autres sociétés chrétiennes, comme les Ariens, les Nestoriens, les Eutychiens, qui ont fait chacune un corps en Orient, elles avoient la succession du ministère épiscopal. On n'en trouvera aucune qui ait jamais enseigné que les clefs appartiennent au peuple, qu'il peut faire de nouveaux pasteurs, et se partager en diverses confédérations. Ces sociétés croyoient toutes qu'il ne pouvoit y avoir de vraie église que dans une seule société qui avoit la succession du ministère, et chacune

[1] *Epist.* lib. IV, *Ep.* XXXV, *et al.*

[1] *Adv. Lucifer.* tom. IV, p. 302.

d'elles prétendoit être cette société unique. Voilà donc toute l'Eglise catholique qui soutient unanimement qu'il ne peut y avoir de vrai ministère sans la succession, et par conséquent que le peuple n'a aucun droit de transporter les clefs ailleurs. Voilà toutes les anciennes sociétés hérétiques de l'Orient qui croyoient la même chose. Voilà les Novatiens, les Donatistes et les Lucifériens, que M. Jurieu ne peut pas avoir la triste consolation d'appeler à son secours. Ces schismatiques si ardens, si excessifs, si téméraires, lors même qu'on les a le plus vivement pressés, n'ont jamais osé dire que les clefs appartiennent au peuple, et qu'il peut les transporter en formant de nouvelles confédérations. Cette réponse si facile et si naturelle, selon M. Jurieu, auroit confondu à jamais toute l'Eglise catholique. Saint Augustin, qui, selon M. Jurieu, enseignoit que les clefs sont au peuple, auroit été tout d'un coup accablé sans ressource par cette réponse si simple et tirée de sa doctrine même. Cependant jamais ni Parménien, ni Cresconius, ni Pétilien, n'ont osé parler ainsi. Nous voyons même une de ces sectes qui se laisse éteindre plutôt que de faire consacrer l'eucharistie, et de faire ordonner des pasteurs par un diacre. En cette extrémité, ces schismatiques n'osent penser ce que les Protestans soutiennent. Ce prodige d'erreur étoit réservé à la fin des siècles. Mais enfin, d'où vient donc cette indignation de toute l'Eglise ancienne contre les confédérations nouvelles qui n'érigeoient pas même un nouveau ministère, et qui se contentoient de perpétuer, par l'imposition des mains de leurs évêques, l'ancien ministère dans leurs sociétés? D'où vient ce profond et universel silence, cet aveu tacite de toutes ces sociétés schismatiques qui n'avoient qu'un seul mot à dire pour mettre en poudre toute l'autorité de l'Eglise catholique, s'il eût été vrai, comme M. Jurieu le prétend, que le peuple dans les élections exerçoit actuellement le droit naturel par lequel les clefs lui appartiennent, et qu'il pût se partager en diverses confédérations?

Ici M. Jurieu ne peut avoir pour lui un seul témoin de toute cette sainte antiquité; et les sociétés même schismatiques, qui auroient eu un si pressant intérêt de parler comme lui, l'abandonnent par leur silence. Cette tradition de l'antiquité est décisive contre lui, selon ses principes. Les voici tirés de ses paroles : « Je » regarde, dit-il [1], cette maxime comme si cer» taine, que si le papisme avoit bien prouvé » que depuis les apôtres, constamment jusques » à nous, toutes les communions ont cru et en» seigné la transsubstantiation, je ne crois pas » que nous fussions en droit d'y rien opposer. » Il parle encore plus fortement dans un autre endroit. Il est, dit-il [1], « obligé de le croire, » non-seulement à cause que l'Ecriture est » claire et évidente là-dessus, mais aussi à cause » du consentement unanime de tous les chré» tiens à recevoir ces vérités fondamentales : car, » après l'Ecriture, ce consentement unanime » est la plus forte preuve qu'un dogme est véri» table, et qu'il est fondamental. » Ces paroles marquent clairement qu'une tradition, quand elle est universelle, non-seulement doit être crue comme une doctrine de foi, mais encore doit être regardée comme un point fondamental. Si donc l'ordination a été regardée dans toute l'Eglise catholique comme un sacrement qui ne peut être réitéré, non plus que le baptême, à cause du caractère ineffaçable qu'elle imprime, en sorte que *personne n'en doutoit*, comme saint Augustin l'assure; s'il est vrai que l'Eglise a abhorré ceux qui ont voulu transporter le ministère des clefs dans des confédérations nouvelles; si aucune société schismatique n'a jamais osé dire, dans ses plus horribles excès, que les clefs appartiennent au peuple, et qu'il peut, selon qu'il le juge utile à sa police, les transporter en d'autres mains, et se partager en diverses confédérations; que faudra-t-il croire de cet amas de dogmes inouis aux schismatiques même les plus audacieux de toute l'antiquité? Ce consentement unanime de toute l'Eglise, ce silence unanime de tous ses ennemis pendant tous les siècles qui ont précédé ces derniers temps, *n'est-il pas*, pour me servir des termes de M. Jurieu, la plus *forte preuve* que notre dogme sur les clefs, sur la succession du ministère et sur l'imposition des mains, *est véritable, et qu'il est fondamental?*

CHAPITRE X.

Réponse à une objection tirée de Tertullien.

Il s'agit d'un passage du livre de l'*Exhortation à la Chasteté.* Pour en bien juger, il faut savoir tout le dessein de cet ouvrage, et l'état où étoit Tertullien quand il l'a composé. Montan condamnoit les secondes noces; et Tertullien, tombé dans ses erreurs, exhorte un fidèle

[1] *Syst.* pag. 236.

[1] *Syst.* pag. 293.

à ne se remarier pas. Il avoue que saint Paul a permis les secondes noces : mais il soutient que saint Paul les a permises *par un sentiment humain*, au lieu qu'en même temps il a conseillé *par l'esprit de Dieu* de les éviter. Il dit encore que l'apôtre, sentant l'excès de cette permission humaine qu'il venoit d'accorder, *se donne aussitôt un frein et se rappelle lui-même*. Vous croiriez peut-être qu'il veut seulement conclure que les secondes noces, permises par saint Paul, ne sont pas un état aussi parfait que l'entière continence conseillée par cet apôtre? Non : il décide que *c'est une espèce d'adultère*. Cette décision étonne; mais la raison sur laquelle il la fonde est encore plus étonnante. « Celui, » dit-il, qui regarde une femme pour la désirer » est déjà adultère dans son cœur. Un homme, » ajoute-t-il, qui épouse une femme, ne le fait » qu'après l'avoir désirée et l'avoir regardée » pour la désirer, à moins qu'on épouse une » femme sans l'avoir ni vue ni désirée. » Tertullien, ayant raisonné ainsi, s'aperçoit d'abord que son raisonnement condamne autant les premières noces que les secondes. « Vous me » direz, poursuit-il, que par là je détruis les » premières noces. Et ce n'est pas sans raison: » car elles consistent dans la même action qui » fait l'adultère. » Il conclut que si la virginité seule est exempte d'une souillure qui approche tant de l'adultère, et si les premières noces mêmes n'évitent point cette tache, à plus forte raison il faut rejeter les secondes. Il ajoute que l'oraison continuelle est commandée, et par conséquent la continence aussi. L'oraison, dit-il, vient de la conscience. Si la conscience est honteuse, l'oraison l'est de même. Enfin, dit-il, si vous êtes remarié, vous avez deux ou plusieurs femmes devant le Seigneur quand vous le priez, une en esprit, à qui vous réservez vos plus fidèles affections, l'autre dans la chair. Voilà les raisons absurdes de Tertullien dans cet ouvrage : on n'y voit que raisonnemens outrés, qu'expressions forcées, qu'égarement d'esprit. Il y a même vers la fin de ce traité un endroit où un très-ancien exemplaire contient une citation que Tertullien fait de *l'évangile de la sainte prophétesse Prisque*[1]. Ainsi je crois qu'il ne nous reste rien à désirer pour nous convaincre que Tertullien étoit alors au comble du fanatisme. Quelle est donc l'autorité de ce passage tant vanté? M. Claude, qui le cite, n'ose citer l'endroit d'où il le tire, sentant bien que les paroles d'un visionnaire qui court après un nouveau Saint-Esprit sont un triste secours pour sa réforme. Ne laissons pas de rapporter le passage entier, puisque la charité, quand il s'agit de détromper nos frères, ne dédaigne pas d'examiner les objections même les moins dignes d'être examinées. « Il est établi » parmi nous, dit Tertullien[1], que ceux qu'on » choisit pour l'ordre sacerdotal ne doivent » avoir été mariés qu'une fois : en sorte que je » me souviens d'avoir vu des bigames qu'on a » rejetés de leur ordre. Mais vous direz : Il est » donc permis aux autres que cette loi ne re- » garde point, de se remarier. Nous nous trom- » perons beaucoup, si nous croyons que ce qui » n'est pas permis aux prêtres le soit aux laï- » ques. Est-ce qu'étant même laïques, nous ne » sommes pas prêtres? Il est écrit : Il nous a » faits rois et prêtres à Dieu son père. Ce qui » établit la différence entre le clergé et le » peuple, c'est l'autorité de l'Eglise et l'honneur » consacré de Dieu pour la séance du clergé. » Là où il n'y a point de séance de l'ordre » ecclésiastique, là vous offrez et vous bap- » tisez, et vous y êtes prêtre pour vous-même. » Mais où sont trois, là est l'Eglise, quoiqu'ils » soient laïques : car chacun vit de sa foi, et » il n'y a point d'acception de personne en Dieu, » parce que, selon l'apôtre, ceux qui écoutent » la loi ne seront pas justifiés, mais seulement » ceux qui l'accomplissent. Donc, si vous avez » le droit de prêtre pour vous-même dans la » nécessité, il faut que vous gardiez aussi la » discipline sacerdotale avec le droit sacerdotal. » Vous baptisez étant bigame; vous offrez étant » bigame : combien est-il plus criminel à un » laïque bigame de faire la fonction de prêtre, » puisqu'on ôte au prêtre même bigame sa fonc- » tion sacerdotale! Mais on pardonne, dites- » vous, à la nécessité. Il n'y a point de néces- » sité pour une chose qu'on peut éviter. Ne » soyez point bigame, et vous ne vous exposerez » point à la nécessité d'exercer une fonction » défendue aux bigames. Dieu nous veut tous » tellement disposés, que nous puissions par- » tout être propres aux fonctions de ses sacre- » mens. Si les laïques n'observent point ces » choses sur lesquelles on doit élire les prêtres, » comment pourra-t-on faire prêtres ceux qu'on » choisit d'entre les laïques? »

Vous voyez que Tertullien est engagé par ses erreurs à soutenir que le laïque est prêtre en quelque manière, pour conclure que les secondes noces sont défendues aux laïques aussi

[1] *Not. Rig. in* cap. XI, p. 523.

[1] *De Exhort. Castit.* cap. VII.

bien qu'aux prêtres. Il cite d'abord l'Ecriture, qui dit : *Il nous a faits tous rois et prêtres à Dieu.* Je crois que les Protestans ne voudroient pas prendre ce passage à la lettre, puisqu'il établiroit autant la royauté que le sacerdoce de chaque particulier. Dès-lors chaque homme, et même chaque femme, auroit, sans attendre le cas de nécessité, que l'Ecriture ne marque point, la puissance des rois et celle des pasteurs ensemble pour son propre gouvernement.

Continuons. *Ce qui établit la différence entre le clergé et le peuple, c'est l'autorité de l'Eglise et l'honneur consacré de Dieu pour la séance du clergé.* Il marque deux choses qui établissent les ministres au-dessus du peuple; l'autorité, c'est-à-dire l'élection du corps de l'Eglise par laquelle on commence, et ensuite l'honneur consacré de Dieu, c'est-à-dire la consécration ou ordination divinement instituée, qui établit la séance ou prééminence des prêtres. *Là où il n'y a point de séance,* c'est-à-dire d'assemblée solennelle, *de l'ordre ecclésiastique, là vous y offrez et vous baptisez, et vous y êtes prêtre pour vous-même.* Il est certain que le laïque n'est représenté là comme prêtre pour lui-même, qu'en trois manières : premièrement, parce qu'il offre; secondement, parce qu'il baptise; troisièmement, parce que chacun vit de sa foi. Pour la foi dont chacun se nourrit, elle ne peut faire ici aucune difficulté, puisque nous convenons tous également que le fidèle privé de pasteurs doit vivre de sa foi, et se nourrir de la doctrine qu'il a reçue dans la vraie Eglise. Le baptême ne peut aussi nous arrêter, puisque l'Eglise catholique a toujours cru que les laïques peuvent baptiser. Toute la question tombe donc sur cet unique mot, *vous offrez.* Les Protestans soutiennent qu'il s'agit là de ce que nous appelons la messe ou la consécration du pain, et nous soutenons qu'il n'en est pas question. Voyons de quel côté est la vraisemblance.

Tertullien parle-t-il de certains cas extrêmes qui n'arrivent presque jamais, et dans lesquels seulement les Protestans soutiennent que les laïques ont le droit du sacerdoce? Est-il question d'un peuple jeté par un naufrage dans une île déserte, sans aucun pasteur, ou de l'Eglise entière *tombée en ruine et en désolation,* qui ne peut être relevée que par des laïques extraordinairement suscités? Non : cet auteur parle, à la vérité, d'un cas de nécessité, mais d'un cas qui arrive journellement. *Là où il n'y a point,* dit-il, *une séance de l'ordre ecclésiastique, vous offrez et vous baptisez, et vous y êtes prêtre pour vous-même. Où sont trois, là est l'Eglise, quoiqu'ils soient laïques.* Les Protestans voudroient-ils qu'on crût que dès qu'il n'y a point de clergé séant en un lieu, les laïques peuvent y baptiser, y distribuer la cène, et se servir de pasteurs à eux-mêmes? voudroient-ils dire que partout où il y a trois laïques, là il y a une église dressée, propre à administrer les sacremens? Ils sont autant intéressés que nous à rejeter cette licence. Quand ils l'admettroient par esprit de contradiction contre nous, ils ne feroient que donner gain de cause aux Indépendans, aux Sociniens et aux Anabaptistes, qui emploiront ce raisonnement pour renverser la subordination de la Réforme. Selon les Protestans, il n'y a jamais de nécessité extrême de baptiser ni de communier. Ce seroit donc sans aucune nécessité extrême, que des laïques auroient baptisé et donné la cène du temps de Tertullien. Il n'y auroit eu qu'à attendre, si les prêtres étoient absens. Après tout, en ces temps-là tous les prêtres n'avoient point abandonné les provinces de l'Empire : lors même que la persécution les écartoit, ils ne s'éloignoient guère de leurs églises, ils y revenoient souvent, ils y étoient presque toujours cachés, ils y mouroient enfin presque tous. Ce n'étoit donc point par une entière privation de pasteurs, que les laïques offroient, mais c'est parce que les pasteurs étoient quelquefois absens aux jours d'assemblées. En voilà plus que les docteurs protestans n'en veulent; et ce plus doit bien les embarrasser. Voilà ce que les Anabaptistes prétendent, s'il est vrai que la simple absence des pasteurs suffise pour donner aux laïques tout le droit et toute la fonction du prêtre, sans avoir besoin de l'attendre.

Mais observons encore les paroles de Tertullien. *Vous baptisez étant bigame; vous offrez étant bigame..... Dieu nous veut tous tellement disposés, que nous puissions partout être propres aux fonctions de ses sacremens.* Il ne s'agit point d'un cas rare et extrême; il s'agit d'une pratique actuelle et d'une coutume : *vous offrez*, etc. Il s'agit de ce qui pouvoit arriver tous les jours et en tous lieux : *que nous puissions partout être propres,* etc. Aussi Grotius, dans sa dissertation sur ces paroles de Tertullien, remarque qu'il ne s'agit pas *d'une opinion* particulière de cet auteur, mais d'une coutume des chrétiens de son temps. *Vous baptisez, vous offrez,* dit-il, *c'est-à-dire vous avez coutume de le faire.* S'il n'étoit question que d'imputer à Tertullien Montaniste une opinion singulière et absurde, nous donnerions volontiers les mains; mais il s'agit d'une pratique de l'Eglise, dont on pré-

tend qu'il est témoin. En vérité y a-t-il quelque apparence que l'Eglise, en l'absence des prêtres, fît célébrer souvent les mystères par des bigames, elle qui les excluoit même à jamais de l'ordination, et qui rabaissoit au rang des laïques ceux qui avoient été ordonnés contre cette règle? N'y auroit-il point eu d'autres laïques à préférer à ces bigames pour la fonction sacerdotale? Faut-il croire des choses si incroyables, plutôt que d'expliquer Tertullien par son propre langage, comme nous le ferons dans la suite?

Remarquons enfin combien cette nécessité de faire consacrer l'eucharistie par des laïques est chimérique. Les fidèles l'emportoient chez eux pour la manger tous les matins. C'est Tertullien même qui nous l'apprend, écrivant à sa femme. Dans les temps de persécutions, où les assemblées étoient quelquefois difficiles, on emportoit le pain sacré dans les maisons, à pleines corbeilles, pour communier souvent. Saint Basile[1], rapportant la coutume qu'on avoit prise pendant les persécutions, d'emporter chacun chez soi l'eucharistie, la justifie en remarquant qu'on la mettoit dans les mains des fidèles pour la mettre eux-mêmes dans leurs bouches. Qu'on en donne, dit-il, à chaque fidèle une seule parcelle pour la communion qui se fait dans l'assemblée, ou plusieurs parcelles pour les communions domestiques; c'est la même chose. Ainsi il n'y avoit point de nécessité de consacrer sans attendre la présence de quelque prêtre. Le pain sacré pouvoit se conserver entièrement sec pendant plusieurs années sans nul danger de corruption. Chacun le pouvoit faire durer aussi long-temps qu'il le vouloit; car on pouvoit en prendre chaque fois aussi peu qu'on le jugeoit à propos. Supposé même qu'on eût eu besoin de le renouveler sans pouvoir faire une grande assemblée, on sait que les pasteurs célébroient souvent les mystères pendant la nuit dans des lieux souterrains, ou dans certaines maisons sûres, et quelquefois même dans les prisons, avec peu de gens.

Saint Cyprien recommande comme une pratique commune, que pour n'augmenter pas la persécution, chaque prêtre aille célébrer les mystères pour les confesseurs, ne menant avec soi qu'un diacre[2]. Voilà la consécration qui se faisoit sans assemblée par les prêtres mêmes. Quel est donc ce cas de nécessité imaginaire où tous les prêtres manquent? D'un lieu écarté ou souterrain on eût pu facilement envoyer l'eucharistie à tous les absens qui avoient consumé celle qu'ils avoient reçue. Un clerc, un simple laïque, un enfant même, suffisoit pour la porter, selon la discipline de ces temps-là. L'exemple de Sérapion le montre évidemment. M. de la Roque convient qu'on envoyoit l'eucharistie en signe de communion, et saint Irénée nous apprend qu'on l'envoya de Rome jusqu'en Asie. Le pain est une chose si commune et si nécessaire, que le transport en doit être toujours libre. Pourquoi donc s'imaginer qu'il étoit assez souvent nécessaire de faire consacrer le pain par un laïque et par un laïque bigame? Pour le baptême, il est vrai que les anciens le croyant nécessaire, comme nous le croyons, il pouvoit souvent arriver qu'il n'y avoit qu'un bigame qui pût le donner à un enfant prêt à expirer. Voilà ce que Tertullien, dans ses exagérations, appelle *être prêtre*, c'est-à-dire faire une fonction qui n'est point absolument réservée au prêtre, mais qui lui est déférée pour conserver l'ordre, autant que les occasions le permettent. En un mot, la fonction de baptiser, quoique réservée au pasteur dans le cours ordinaire, ne tire pourtant point le laïque qui l'exerce quelquefois, de l'état purement laïque. C'est ainsi que Tertullien le fait entendre dans son livre *du Baptême*. N'est-il pas naturel de croire que la fonction d'offrir, que Tertullien met avec celle de baptiser, étoit aussi, comme celle de baptiser sans solennité, une fonction convenable au simple laïque, et qui étoit réservée au prêtre pour les cas de solennité quand on étoit libre de faire des assemblées? Enfin Tertullien même, sur lequel nous disputons, décide clairement pour nous, lorsque, racontant sans passion la vraie discipline de l'Eglise, il montre qu'elle étoit précisément contraire à la coutume qu'on veut qu'il rapporte dans le passage contesté. Voici ses paroles : « Pour le sacrement de l'eucharistie ordonné à tous, c'est-à-dire institué pour tous par le Seigneur, et au temps du repas, et même dans nos assemblées de nuit, nous ne le prenons de la main d'aucun autre que de nos présidens ou pasteurs[1]. »

Si le laïque eût eu la puissance de consacrer, comme celle de baptiser, il n'eût point été nécessaire de distribuer le pain sacré avec tant de précaution pour prévenir les cas de nécessité. Le cas de nécessité auroit été lui-même un titre à chaque particulier pour consacrer l'eucharistie. Ce cas seroit arrivé souvent pendant les

[1] *Epist.* XCIII, *al.* CCLXXXIX, *ad Cæsar.* tom. III. — [2] *Ep.* V, *ed. Baluz.* IV, pag. 9.

[1] *De Corona*, cap. 3.

fréquentes absences des pasteurs causées par les persécutions. Les laïques, dans les prisons, auroient usé de leur droit, plutôt que d'exposer inutilement la vie des pasteurs, qui venoient célébrer pour eux les mystères avec tant d'obstacles et de dangers. Toute l'antiquité auroit parlé souvent et clairement de cette puissance du laïque pour la consécration comme pour le baptême. Ce fait, que Grotius suppose, savoir, que partout où il n'y avoit point de séance de clergé, un laïque consacroit, est donc manifestement faux et impossible. Peut-on s'imaginer que Tertullien l'ait cru, lui qui voyoit nécessairement tous les jours le contraire? Peut-on penser qu'il l'ait soutenu en écrivant à des chrétiens, comme si c'eût été leur pratique ordinaire, quoiqu'ils ne le pratiquassent jamais? Ici nous parlons sans aucun intérêt; car l'autorité de Tertullien Montaniste, bien loin d'appuyer une cause, ne pourroit que la déshonorer : mais c'est que dans le fond il est impossible qu'il ait pensé ce qu'on lui impute sur un fait de notoriété publique. Que faut-il donc croire de ce passage de Tertullien, puisque le sens des Protestans est impossible? Voici ce qu'il y a, ce me semble, de plus apparent. Il est vrai que le mot d'*offrir*, dans le langage de ces premiers siècles, signifie souvent la célébration de l'eucharistie : mais il a aussi un autre sens. Tertullien, dans son traité *de la Monogamie,* parle d'une femme *qui offroit tous les ans le jour de la mort de son mari* [1]. Tous les savans conviennent que c'étoient des offrandes qu'elle présentoit. Mais sans sortir du traité où est le passage que nous examinons, Tertullien n'y dit-il pas à un homme marié deux fois, vous offrirez *pour deux femmes?* Et il s'explique aussitôt après. *Vous en ferez faire mention par le prêtre.* Il est donc manifeste, par les endroits que nous venons de rapporter, qu'*offrir,* dans le langage de Tertullien, signifie souvent, non-seulement célébrer les mystères, mais encore faire des offrandes, qui étoient présentées par le seul prêtre, et dont il *faisoit mention à l'autel.* Ce qu'on présentoit étoit du miel, du lait, des oiseaux, d'autres animaux, et des légumes. Le troisième canon apostolique défend cet usage, et permet seulement l'offrande des épis nouveaux, de l'huile et de l'encens. Voilà donc le terme d'*offrir* qui est très-équivoque. Qui décidera pour le cas dont il est question? ce doit être la vraisemblance tirée des circonstances du passage.

Ne sait-on pas que Tertullien, depuis ses égaremens, supposoit du ton le plus affirmatif les choses les plus excessives. C'est ainsi qu'il maintient contre le pape Zéphyrin, dans son traité *de la Pudicité,* qu'on observoit alors à Rome une rigueur contre les pénitens, qui est clairement démentie par d'autres endroits de Tertullien même. C'est ainsi que dans son traité *de la Monogamie* il assure, contre la vérité certaine, que l'usage de l'Eglise avoit toujours été de condamner les secondes noces. Comment donc pourroit-on douter qu'un tel homme n'eût tourné les faits à son avantage? Le moins qu'on en peut croire, c'est qu'il a donné de grands noms aux faits dont il avoit besoin de se servir pour favoriser ses excès. Ce qu'il appelle donc *offrir,* et se servir de *prêtre à soi-même,* c'est faire soi-même ses offrandes en l'absence des prêtres. En l'expliquant ainsi, nous ne le devinons pas. Nous l'expliquons naturellement lui-même par lui-même, puisqu'il a usé du terme d'*offrir* en des endroits clairs pour signifier faire des offrandes. Comme la fonction de présenter des offrandes et de les bénir solennellement appartenoit au pasteur qui *en faisoit mention à l'autel,* il n'en falloit pas davantage à un esprit aussi ardent et aussi excessif que Tertullien, pour conclure que les laïques destinés à faire quelquefois certaines fonctions qui étoient ordinairement réservées aux prêtres, telles que le baptême, et la présentation des offrandes, devoient être exempts, comme les prêtres, de la souillure des secondes noces. Peut-être même comprenoit-il en général, dans cette expression, l'usage que les fidèles avoient alors, à cause des persécutions, de distribuer entre eux la communion domestique. En ce sens ils étoient prêtres pour eux-mêmes. Les fidèles qui offrent conjointement avec le prêtre dans la célébration solennelle de l'eucharistie, doivent sans doute continuer d'offrir lorsqu'ils communient; car Jésus-Christ n'est jamais dans le sacrement que pour nous y servir de victime. Comme cette communion domestique étoit donc sans doute une offrande, il pouvoit encore se faire que dans une famille le père ou le plus âgé distribuoit le pain sacré aux autres, comme le père Petau l'insinue. Le père faisoit en ce cas la fonction de diacre, qui étoit, selon le langage de saint Cyprien, *offrir;* car ce saint docteur parle ainsi : « La solennité étant achevée, comme le diacre commença à offrir le » calice à ceux qui étoient présens [1]. » Mais le

[1] *De Monogam.* cap. x.

[1] *De Lapsis,* pag. 189.

mot de sacrifier ou de *consacrer*, qui représenteroit ce que nous appelons messe, ne se trouve ici en aucun endroit. Cependant les mots mêmes de *sacrifier* et de *consacrer*, qui seroient bien plus décisifs que celui d'*offrir*, ne signifient pas toujours l'action réservée au prêtre. Saint Cyprien se sert du terme de sacrifice pour marquer les offrandes du peuple. « Vous venez, » dit-il [1], sans sacrifice à la fête du Seigneur. » Saint Ambroise [2], faisant parler saint Laurent diacre à saint Sixte, le fait parler comme ayant consacré avec ce saint Pape. Il est manifeste néanmoins que cette expression se réduit à dire qu'il l'avoit servi dans la célébration des mystères. A combien plus forte raison peut-on croire que Tertullien, bien plus exagérant que saint Cyprien et saint Ambroise, aura usé d'une manière équivoque du terme d'*offrir*, qui est beaucoup moins fort que ceux de *sacrifice* et de *consacrer*.

On nous dira encore peut-être que ces deux termes, *baptiser* et *offrir*, étant mis ensemble, ont une force particulière; qu'il est vrai qu'*offrir*, étant seul, est équivoque, mais que, joint à *baptiser*, il signifie toujours la consécration. Il suffit de répondre que Tertullien, ayant besoin d'éblouir le lecteur par les termes les plus outrés, a mis tout exprès le terme d'*offrir* qui est équivoque, et qui dans le fait particulier ne signifioit point la consécration, avec celui de *baptiser*, pour donner en gros, par ces deux termes joints, l'idée des principales fonctions des prêtres qu'ils signifioient ordinairement. Cet excès d'expression est bien plus facile à croire d'un homme si excessif, que le fait impossible et incroyable que les Protestans veulent qu'il ait supposé comme manifeste.

Enfin nos frères oseroient-ils opposer Tertullien, qui, dans les endroits obscurs, ne dit rien pour eux, si on se donne la patience de l'examiner de près, à Tertullien qui, dans les endroits clairs et dans des ouvrages entiers, a pour but de décider en notre faveur? Oseront-ils opposer Tertullien Montaniste à Tertullien défenseur de l'Eglise dans son livre *des Prescriptions*? Que nous dit-il dans ce livre révéré de tout le christianisme, où son glaive, comme saint Augustin le dit de saint Cyprien, a tranché par avance les hérésies de tous les siècles? Il nous assure que c'est le propre des hérétiques de vouloir *exciter la curiosité des fidèles*, et de dire sans cesse : *Cherchez dans les Ecritures, et vous trouverez.* « Nous devons croire, dit-il [1], véritable et enseigné par le Seigneur ce qui est » de l'ancienne tradition... Si quelque hérésie » se vante d'être apostolique, nous lui disons » qu'elle aille chercher son origine, qu'elle » examine l'ordre et la succession de ses évê- » ques qui descendent de la source; qu'ils nous » montrent des évêques établis par les apôtres » dans l'épiscopat, et qui aient conservé chez » eux cette semence apostolique. » Voilà la succession du ministère par laquelle Tertullien décide. Combien étoit-il éloigné de dire qu'il n'étoit pas question d'examiner la mission et la succession du ministère, puisque *deux ou trois faisoient une église, et que chacun étoit prêtre pour soi-même!* Mais écoutons encore sa vraie doctrine. « Suivant la règle que l'Eglise a reçue » des apôtres, les apôtres de Jésus-Christ, et Jé- » sus-Christ de Dieu, il ne faut point admettre » les hérétiques à disputer contre nous sur les » Ecritures, puisqu'ils n'ont point d'Ecritures, » et qu'elles ne leur appartiennent pas...... Ils » n'ont aucun droit de se les approprier. Nous » leur disons : Qui êtes-vous? quand et d'où » êtes-vous venus? que faites-vous dans notre » bien, vous qui n'êtes pas des nôtres? L'Ecri- » ture est mon bien; j'en suis de temps immé- » morial en possession; je la possède le premier; » j'ai une origine assurée; je suis héritier des » apôtres [2]. » C'est ce qui a fait dire à M. Jurieu que saint Cyprien tenoit de Tertullien son *opinion cruelle* sur l'unité de l'Eglise. Voilà donc, de son propre aveu, Tertullien, qui bien loin de donner les clefs aux laïques pour se conduire eux-mêmes dans les besoins, ne veut pas même écouter, sur la doctrine des Ecritures, quiconque n'est pas dans la parfaite unité de foi sous le ministère successif qui vient des apôtres sans interruption.

Enfin, quand même Tertullien auroit dit ce que les Protestans lui font dire, ils n'auroient pour eux que Tertullien, contraire à lui-même, et tombé de sa première sagesse jusqu'aux plus monstrueuses visions; ils n'auroient point la consolation d'avoir pour eux un homme qui fût dans la communion de toutes les anciennes églises du christianisme : ainsi ils n'en auroient pas moins contre eux la tradition universelle. Mais cet avantage même, si misérable et si indigne de leur être envié, ne leur reste pas, comme nous venons de le voir.

[1] *De Opere et Eleem.* pag. 242. — [2] *De Officiis Min.* lib. I, cap. XLI, n. 214, tom. II.

[1] *De Præscript.* cap. XXI, XXXII. — [2] *De Præscript.* cap. XXXVII.

CHAPITRE XI.

Des endroits où saint Augustin a parlé des clefs données au peuple.

M. Jurieu prétend trouver dans saint Augustin, que les clefs appartiennent au peuple, et il cite divers endroits de ce Père qu'il croit décisifs. Nous allons voir qu'il n'en peut rien conclure.

Saint Augustin, dans son *traité* L *sur saint Jean*, parle ainsi de saint Pierre et de Judas[1] : « Un méchant représente le corps des méchans, » comme Pierre le corps des bons : car si la » figure de l'Eglise n'étoit pas dans la per- » sonne de Pierre, le Seigneur ne lui diroit » pas : Je te donnerai les clefs, etc... car lorsque » l'Eglise excommunie, l'excommunié est lié » dans le ciel.... Si donc cela se fait dans l'E- » glise, Pierre, quand il a reçu les clefs, a re- » présenté la sainte Eglise. Si dans la personne » de Pierre les bons qui sont dans l'Eglise ont » été représentés, les méchans qui sont dans » l'Eglise ont été représentés en la personne de » Judas. »

Le but de saint Augustin est de montrer que quand Jésus-Christ dit : *Vous ne m'aurez pas toujours*, il parle à tous les méchans en la personne de Judas, comme il parle à tous les bons en la personne de saint Pierre, quand il dit : *Je te donnerai les clefs,* etc. Ainsi saint Augustin suppose, dans sa comparaison, que les clefs ont été données, non-seulement à saint Pierre, mais encore à toute l'Eglise, et dans l'Eglise au corps des bons représentés par cet apôtre. Il parle encore dans le même sens sur le Psaume CVIII, où il dit que ce qui a été dit à Pierre : « Je te donnerai, etc. a été dit à toute l'Eglise » qu'il représentoit, comme ce qui est dit dans » un Psaume à Judas est dit à toute la société » des méchans[2]. » C'est toujours la même comparaison. M. Jurieu nous cite encore le *traité* CXXIV de ce Père *sur saint* Jean où il dit : « L'Eglise qui est fondée en Jésus-Christ a reçu » en Pierre les clefs du royaume du ciel, c'est- » à-dire la puissance de lier et de délier les pé- » chés[3]. » Enfin M. Jurieu rapporte que saint Augustin, dans le septième livre *du Baptême*, a dit que « l'Eglise, qui est la maison de Dieu, » a reçu les clefs et la puissance de lier et de » délier; et que c'est d'elle qu'il est dit : Si » quelqu'un ne l'écoute lorsqu'elle reprend et » qu'elle corrige, qu'il soit estimé comme un » païen et un péager[1]. » Il y a quelques autres passages de saint Augustin où, parlant de l'Eglise, qui est la colombe, il dit que Dieu accorde toutes les grâces qui soutiennent le corps de l'Eglise, à la voix de la colombe, c'est-à-dire au gémissement secret des bonnes ames.

Tous ces passages ne disent que ce que nous disons tous les jours. Les clefs n'ont pas été données à la seule personne de saint Pierre; elles ont été données à tous les pasteurs de tous les siècles qu'il représentoit; elles ont été données même à tout le corps de l'Eglise. S'ensuit-il de là que tout fidèle puisse user des clefs, et s'ériger en pasteur? M. Jurieu n'a garde de le dire. C'est donc nécessairement avec restriction, et dans un certain sens qui a besoin d'être expliqué, qu'il est vrai de dire que Jésus-Christ a donné les clefs à toute l'Eglise. Si ces paroles devoient être prises à la rigueur de la lettre, et sans aucune restriction, tous les fidèles, sans distinction, auroient également les clefs; chacun les auroit, non-seulement pour les confier à un pasteur, mais encore pour les exercer soi-même. On voit donc bien que, selon les Protestans mêmes, ces paroles ne peuvent souffrir toute l'étendue du sens littéral, qu'elles ont besoin d'être expliquées, et que les clefs données à tout le corps de l'Eglise sont données inégalement aux particuliers. Selon les Protestans, les clefs données à tout le corps sont données au peuple, afin qu'il les confie à des pasteurs, et aux pasteurs, afin qu'ils en exercent le ministère. Selon nous, les clefs données à tout le corps de l'Eglise sont données aux fidèles, afin qu'ils en reçoivent l'effet salutaire, et aux pasteurs, afin qu'ils en usent pour le salut des peuples. Ainsi ces paroles ne peuvent être prises dans un sens absolu, selon toute la rigueur de la lettre, non plus par les Protestans que par nous. Il est naturel et ordinaire de dire qu'une chose est donnée à ceux en faveur de qui elle est donnée. C'est ainsi qu'on dit tous les jours que Jésus-Christ a donné les sacremens aux fidèles. Ce n'est pourtant pas à eux qu'il les a directement et immédiatement confiés, puisque les Protestans croient qu'ils ne peuvent être administrés que par les pasteurs. Mais comme ils sont institués pour les fidèles, on dit fort naturellement qu'ils leur appartiennent. Il en est de même du ministère que des sacremens administrés. Nous disons tous les jours, nous qui croyons que le peuple n'a aucune puissance de faire des pas-

[1] *In Joann. Ev.* tract. L, n. 12; tom. III, part. 2. — [2] *Enar. in Ps.* CVIII, n. 1; tom. IV. — [3] *In Joan. Ev.* tr. CXXIV, n. 5.

[1] *De Bapt.* lib. VII, cap. LI, n. 99; tom. IX.

teurs : Le peuple juif avoit un ministère et des cérémonies. Nous disons encore souvent : Le peuple chrétien a reçu un sacerdoce plus parfait. Cette manière de parler marque seulement que le ministère est dans le corps de l'Église pour le peuple fidèle, sans expliquer à qui il appartient d'en disposer. C'est ainsi que nous disons : La nation françoise a ses rois et son autorité souveraine, c'est-à-dire qu'elle est gouvernée par cette autorité dont elle ne dispose point ; car cette souveraineté est héréditaire. Il est certain que dans l'Église tout est pour les fidèles, et, parmi les fidèles, pour les élus. La question n'est pas de savoir si le ministère est à eux. On sait bien que Dieu ne fait rien que pour eux, que Jésus-Christ n'institue rien qu'en leur faveur et pour leur usage, que tout est à eux, non-seulement le ministère, mais les ministres mêmes. *Tout est à vous*, disoit saint Paul[1], *Apollo, Cephas*, etc. Dieu a donné à son Église le ministère et les ministres, les clefs et ceux qui en sont les dépositaires : *il a donné des prophètes et des apôtres, des pasteurs et des docteurs*[2]. Tout cela appartient à l'Église, et est renfermé en elle ; tout cela est donné au peuple, et lui appartient en propriété pour son usage. Il n'y a rien, ni sur la terre ni dans le ciel, qui n'appartienne aux enfans de Dieu : mais il est question de savoir si ce qui leur est donné, et qui leur appartient par le titre de l'élection éternelle, est dans leurs mains pour en disposer ; car une chose peut être à nous, sans que nous ayons droit de la conférer à qui il nous plaît. Il y a le droit d'usage et le droit de dispensation. Le peuple, en tant que peuple, a le droit d'usage pour le ministère ; car le ministère n'est institué que pour lui. Les pasteurs au contraire, en tant que pasteurs, ont le droit de dispensation, et non celui d'usage ; car en tant que pasteurs, ils doivent exercer le ministère et le conférer à leurs successeurs. Le corps de l'Église, composé de pasteurs et de peuples, renferme dans son tout la propriété du ministère en tous sens. Et c'est ainsi que saint Augustin a dit que les clefs avoient été données à l'Église. Elles ont été données à ce tout, c'est-à-dire aux pasteurs, pour les exercer et les confier à leurs successeurs, et aux peuples, pour en recevoir l'administration salutaire, comme on dit que Dieu a donné les remèdes au genre humain. Il les a donnés aux médecins pour les appliquer selon les besoins, et au reste des hommes pour être guéris par cette application. Les endroits où saint Augustin parle comme nous venons de voir, regardent les Donatistes. Il veut seulement leur montrer que les sacremens, quoiqu'ils se trouvent dans toute leur validité chez les méchans, n'appartiennent néanmoins qu'aux bons, et que c'est la véritable Église des élus qui enfante par le baptême jusque dans les sociétés impies et schismatiques qui la condamnent. Par la société des élus à qui appartiennent les sacremens administrés chez les impies, il désigne l'Église catholique, mère de tous les élus.

Sérieusement M. Jurieu a-t-il pu croire que des auteurs catholiques, comme Tostat et d'autres, aient enseigné dans un autre sens que les clefs ont été données à l'Église? On peut juger du sens de saint Augustin par celui de ces auteurs catholiques, auxquels M. Jurieu impute pareillement de croire que le ministère des clefs appartient au peuple, et qu'il a droit d'en disposer. Ces auteurs ont pu *penser tout au plus* que les clefs, avec la parole et les sacremens, ont été données d'abord au corps universel de l'Église, afin que les clefs fussent exercées, la parole et les sacremens dispensés par les membres de ce corps qui seroient ordonnés pasteurs. Mais, encore une fois, comment peut-on s'imaginer que l'Église catholique ait souffert, sans user d'aucune censure, que quelques-uns de ces docteurs aient soutenu que le peuple a le droit de faire ses pasteurs : ce qui est renverser toute l'autorité de cette Église, et faire triompher la protestante ? Si Richer a dit que les clefs sont radicalement dans le corps de l'Église pour être administrées par les pasteurs, il a prétendu seulement que les clefs sont dans le corps de l'Église, comme la vue est radicalement dans le corps humain, quoiqu'elle ne puisse être exercée que par les yeux. C'est ainsi qu'il s'est expliqué lui-même pour prévenir l'objection des Protestans. Quoiqu'il suppose donc que les clefs sont radicalement dans le corps de l'Église, comme les sensations dans le corps humain, il ne s'ensuit pas de cette comparaison que le peuple puisse faire des pasteurs : tout au contraire, il ne le peut non plus que le corps humain ne sauroit se faire de nouveaux yeux et de nouvelles oreilles. C'est par la vie, dont il est la source et la racine, que ces organes exercent leurs sensations. Mais il ne peut par lui-même organiser aucun de ses membres ; il ne peut que se servir de ceux qui sont déjà organisés. De même, le corps de l'Église, quoiqu'il soit la racine de la vie qui anime ses pasteurs comme

[1] *I Cor.* III. 22. — [2] *Ephes.* IV, 11.

ses organes, ne peut s'en faire de nouveaux; il ne peut que se servir de ceux que le Saint-Esprit aura formés par une légitime imposition des mains. On voit bien que cette manière de parler, quoique forcée, n'a rien de commun avec la doctrine des Protestans. De plus, la Faculté de Théologie de Paris n'a jamais voulu l'approuver. Si M. Jurieu insiste encore après l'éclaircissement par lequel nous venons de montrer le sens naturel des paroles de saint Augustin, voici ce qui me reste à lui dire pour trancher sa difficulté. Il est constant que les clefs dont parle saint Augustin ne sont pas seulement celles que les pasteurs exercent dans tous les siècles, mais encore celles que les apôtres ont reçues de Jésus-Christ, et qu'ils ont transmises à leurs successeurs; car il n'y a point deux sortes de clefs. Il n'y a que celles que Jésus-Christ donna à saint Pierre, et, en sa personne, à tous les autres pasteurs. Les clefs que les apôtres reçurent appartenoient donc au peuple fidèle, à la société des bons; et saint Pierre, qui les reçut, représentoit toute cette société à laquelle les clefs étoient données: Ainsi voilà les clefs et le ministère des apôtres qui appartiennent au peuple. S'ensuit-il que le peuple pût disposer de l'apostolat, et qu'il eût aucune puissance de dégrader des apôtres, ou d'en ériger de nouveaux? Non sans doute. Les docteurs protestans reconnoissent que le ministère des apôtres venoit de Dieu, et non des hommes; qu'ils ne tenoient point leur puissance du peuple, mais qu'au contraire ils avoient sur le peuple une puissance établie indépendamment de tout homme. Il est vrai que ces docteurs ajoutent que cette puissance a fini avec le ministère personnel des apôtres, et que leurs successeurs n'ont eu qu'une puissance empruntée du peuple. Mais enfin les voilà obligés à expliquer saint Augustin comme nous l'expliquons sur les clefs. Ces mêmes clefs que les apôtres reçurent, et qu'ils ont transmises à leurs successeurs, sont celles dont saint Augustin dit qu'elles appartiennent au peuple; car il assure que saint Pierre, en les recevant, représentoit le peuple même. Pendant qu'elles étoient actuellement entre les mains des apôtres, elles appartenoient donc au peuple, et néanmoins le peuple n'avoit aucun droit de les transporter en d'autres mains que celles des apôtres. Il ne faut donc pas que M. Jurieu conclue que le peuple peut maintenant disposer des clefs à cause qu'elles lui appartiennent, puisque ces mêmes clefs appartenoient également au peuple du temps des apôtres, et qu'il n'en avoit pourtant pas la disposition. Il faut par nécessité que cet auteur avoue que les clefs étant données pour le peuple, c'est-à-dire pour lui ouvrir le ciel, elles lui appartenoient comme un instrument de son salut. Mais le ministère ou exercice de ces clefs étoit, en la personne des apôtres, indépendant du peuple, en faveur de qui Jésus-Christ l'avoit institué. Ce que M. Jurieu ne peut donc éviter de dire pour expliquer saint Augustin par rapport au temps des apôtres, nous n'aurons qu'à le lui répéter mot à mot pour la suite des siècles. Peut-on expliquer plus naturellement des passages qu'on nous objecte, que de les expliquer, pour tous les temps, comme ceux qui nous les objectent sont obligés eux-mêmes de les expliquer pour certains temps particuliers? N'est-il pas même plus simple et plus naturel de rendre cette explication générale et uniforme, que de vouloir qu'elle soit tantôt bonne et nécessaire, et tantôt absurde!

Nous avons la même remarque à faire sur le sacerdoce d'Aaron. Sans doute ce ministère appartenoit au peuple juif, comme le ministère évangélique appartient au peuple chrétien. Il faut avouer néanmoins qu'il n'étoit pas à la disposition du peuple. Il étoit attaché, par l'institution divine, à la succession charnelle d'une famille. Que M. Jurieu explique cette institution comme il lui plaira, il faut toujours qu'il avoue que le peuple juif n'avoit aucune puissance de transférer ce ministère, quoiqu'il lui appartînt.

Ce que nous avons vu de saint Augustin sur les schismes et sur l'ordination des ministres, qui est un sacrement semblable au baptême, montre évidemment qu'il n'a pu penser, comme les Protestans, que les clefs sont à la disposition du peuple. Sa dispute contre les Donatistes, bien loin d'être la gloire de l'Eglise et le triomphe de la vérité, seroit un prodige d'extravagantes contradictions. Un seul mot l'auroit confondu, et toute l'Eglise avec lui. Les Donatistes lui auroient dit : Notre peuple étoit, selon vous, en plein droit de transférer le ministère sans ordination; à plus forte raison a-t-il pu perpétuer l'ancienne ordination dans la confédération qu'il a formée pour vivre dans une discipline plus pure et plus exacte.

Ainsi nous expliquons quelques passages de saint Augustin pour tous les temps, comme M. Jurieu est obligé de les expliquer pour un certain temps; et nous les expliquons naturellement par les principes fondamentaux de toute la doctrine de saint Augustin même, au lieu que M. Jurieu impute à ce Père de s'être contredit comme un insensé

CHAPITRE XII.

De l'exemple des prêtres de l'ancienne loi.

Il est temps d'examiner les exemples que M. Jurieu cite pour montrer qu'il y a eu des pasteurs sans ordination. Il soutient que le peuple de Dieu ayant toujours donné aux chefs des familles la commission de sacrifier pour tous, ils donnèrent ensuite à Dieu, en sortant d'Egypte, la tribu de Lévi, à la place des premiers nés. Mais il auroit dû observer que Dieu dit expressément à Moïse : « J'ai pris les Lé-» vites d'entre les enfans d'Israël pour tout » premier né[1]. » Et encore : « Iceux me sont » du tout donnés d'entre les enfans d'Israël. Je » les ai pris pour moi, au lieu de... tous les » premiers nés[2]. » Si le peuple les donne, c'est qu'il consent à l'ordre de Dieu qui les demande, qui les prend, et qui décide par sa vocation expresse. Pour les premiers nés, qui avoient été sacrificateurs jusqu'à Moïse, nous savons qu'ils l'étoient, sans savoir comment. Il paroît seulement que Dieu autorisoit leur sacrificature, et nos frères ne sauroient prouver qu'elle leur avoit été donnée par le peuple seul sans aucune destination expresse de Dieu. Hâtons-nous d'examiner ce que M. Jurieu soutient touchant les Lévites. « La génération charnelle, dit-il, » faisoit tout dans l'ancien sacerdoce ; et par » conséquent la consécration et l'ordination ne » faisoient rien, ou ne faisoient que fort peu » de chose. » Dire que *l'ordination ne faisoit rien, ou fort peu de chose*, est une manière de parler bien vague et bien incertaine. Mais encore, comment prouve-t-il que l'ordination *faisoit peu de chose*[3] ? Il le suppose, sans se mettre en peine de le prouver. Voici pourtant une espèce de preuve qu'il tâche d'insinuer. « Ces cérémonies, dit-il, dans la suite, s'obser-» voient quand on le pouvoit ; mais on omettoit » sans scrupule celles qu'il étoit impossible de » pratiquer, par exemple l'onction, qui étoit la » principale cérémonie du second temple, parce » qu'on n'avoit plus de cette huile sacrée, » composée par Moïse, et que les Juifs ne se » crurent pas assez autorisés pour en faire » d'autre. » J'avoue que je ne sais point où est-ce que M. Jurieu a trouvé ce fait qu'il avance. Je ne connois point d'endroit de l'Écriture où il soit rapporté. Je n'ai pu le trouver dans Josèphe, seul historien digne de foi sur ces matières. Peut-être est-ce sur le témoignage de quelque rabbin, que M. Jurieu parle. Mais c'est un témoignage d'une autorité trop douteuse ; et peut-être est-ce aussi par cette raison qu'il a supposé le fait, sans oser citer ses témoins. Mais quand ce fait seroit véritable, qu'en pourroit-on conclure pour l'inutilité de l'ordination ? l'onction étoit-elle la seule cérémonie ? n'y avoit-il pas la cérémonie de revêtir solennellement les prêtres de leurs habits, de leur faire mettre les mains sur la tête des victimes, de mettre du sang des victimes à l'oreille droite, au pouce de la main droite et du pied droit de ceux qu'on ordonnoit, de leur mettre en main la chair des victimes, avec les pains sacrés ; enfin, d'arroser du sang des victimes leurs personnes et leurs habits ? Ainsi, quand même la tradition et la nécessité auroient persuadé aux Juifs que l'onction n'étoit pas essentielle à l'ordination de leurs prêtres, et qu'ils auroient pu la pouvoir omettre lorsque l'huile destinée à cet usage leur manquoit absolument, l'ordination auroit été néanmoins essentielle au sacerdoce, et elle auroit consisté dans les autres cérémonies que Dieu avoit prescrites. Mais pourquoi conclure comme fait M. Jurieu ? « Si » dans quelques circonstances de temps, dit-il, » on n'avoit pu avoir de bêtes pour faire la » cérémonie du sacrifice d'inauguration, l'hé-» ritier du souverain sacerdoce n'auroit pas » laissé de se porter pour souverain sacrifica-» teur. » A entendre une décision si ferme, on croiroit que M. Jurieu sait, par des témoignages authentiques, que le corps de la Synagogue avoit prononcé avant lui cette décision. Pour moi, qui ne veux point deviner, je me contente de dire que ce n'est point sur des conjectures, pour des cas qui ne sont jamais arrivés, qu'il faut décider. Il faudroit savoir quelle étoit la tradition sur ce sacrifice, pour savoir s'il étoit essentiel à la consécration des prêtres, ou non. Mais enfin, tout cela ne va point à prouver qu'on pût omettre entièrement la cérémonie de consacrer les prêtres. Quoiqu'ils fussent désignés par la génération charnelle, il ne s'ensuit pas que la consécration ne fût point nécessaire. Parmi nous, outre l'élection et la désignation des prêtres et des évêques, il faut encore une consécration. Qui a dit à M. Jurieu que les Juifs ne raisonnoient pas sur la succession charnelle comme nous raisonnons sur les élections et sur les nominations qui désignent des évêques ? Enfin, quand même la génération charnelle auroit tout fait pour le sacerdoce dans l'ancienne loi, et que la consécration n'eût été qu'une simple cérémonie (chose dont

[1] *Num.* III, 12. — [2] *Ibid.* VIII, 16. — [3] *Syst.* p. 585.

M. Jurieu ne donnera jamais ombre de preuve) qu'auroit-il gagné ? Quand on supposeroit que tous les enfans d'Aaron naissoient prêtres de cette alliance charnelle et typique sans avoir besoin d'aucune cérémonie, cette doctrine, toute insoutenable qu'elle est, prouveroit seulement que la chair faisoit tout dans une alliance charnelle où Dieu avoit attaché formellement par sa loi le sacerdoce à la naissance. S'ensuivroit-il que dans l'alliance spirituelle et véritable, où l'Ecriture n'attache jamais le sacerdoce qu'à l'imposition des mains des pasteurs, on puisse devenir pasteur sans cette imposition des mains?

M. Jurieu ne se contente pas d'avoir voulu deviner ce qui n'est ni dans l'Ecriture ni dans la tradition pour le sacrifice d'inauguration chez les Juifs; il veut encore supposer que le « peuple juif, par l'ordre de Dieu, avoit remis » le droit de la sacrificature à la famille d'Aaron » et à la tribu de Lévi[1]. » C'est pourquoi il conclut en ces termes avec la même certitude que s'il l'avoit lu dans la loi : « Aussi est-il » indubitable que si dans la famille d'Aaron la » race masculine fût venue à manquer, le peuple » seroit rentré en possession de son droit. » Mais où est donc cette cession de la sacrificature faite par le peuple, que M. Jurieu nous cite avec tant d'assurance ? Dieu avoit-il besoin de cette cession pour faire des prêtres? Le sacrifice ne lui appartenoit-il pas plus qu'au peuple ? Puisque c'étoit son culte, n'étoit-ce pas à lui qu'il appartenoit d'en confier les fonctions à ceux qu'il en vouloit honorer? Pourquoi donc ces détours forcés? pourquoi dire que Dieu a commandé au peuple de confier la sacrificature aux enfans d'Aaron, quoique ce commandement ne se trouve ni écrit ni insinué en aucun lieu? Et pourquoi ne dire pas naturellement comme nous, selon l'Ecriture, que Dieu a confié les fonctions de son culte à ceux qu'il a choisis lui-même? *Nul ne se donne à soi-même l'honneur* du sacerdoce, mais *c'est celui qui est appelé de Dieu, comme Aaron*[2]. Saint Paul ne dit pas, *c'est celui qui* est appelé des hommes pour exercer leur droit par le commandement de Dieu, mais absolument et immédiatement, *qui est appelé de Dieu.*

Je ne m'étonne pas que M. Jurieu ait eu recours à une explication si éloignée de toute preuve. Il a senti qu'il en avoit besoin; il lui a paru trop dangereux de reconnoître que le peuple juif n'avoit aucun droit de disposer de son ministère, quoique ce ministère fût pour ce peuple. Cet exemple est trop fort pour le ministère nouveau; l'ancien, qui n'étoit qu'une ombre de la vérité, a demandé une vocation immédiatement divine : et nous croirions que le ministère de Jésus-Christ ne seroit qu'une simple commission du peuple, que chaque confédération, selon sa police, pourroit donner et révoquer à son gré? De telles idées font horreur. M. Jurieu tâche de les adoucir en disant que « le peuple juif, par l'ordre de Dieu, avoit » remis le droit de sacrificature à la famille » d'Aaron. » Mais comme il sent aussi qu'il est plus facile de supposer la chose d'un ton de confiance pour les gens qui le croient sur sa parole, que de la prouver, il emploie en cette occasion les termes les plus affirmatifs. « Aussi » est-il indubitable, dit-il, que si dans la fa- » mille d'Aaron la race masculine fût venue à » manquer, le peuple seroit rentré en posses- » sion de son droit. » Pourquoi chercher des cas que Dieu avoit prévu qui n'arriveroient jamais? Si cette défaillance de la race masculine d'Aaron eût dû arriver, Dieu l'auroit prévu, et auroit marqué ce qu'il auroit fallu faire en ce cas pour perpétuer le sacerdoce. Supposé même que Dieu n'eût pas voulu le marquer expressément d'abord dans la loi et dès l'institution du sacerdoce, il auroit dans le temps du besoin suscité des hommes pleins de son esprit, qui n'auroient pas décidé d'eux-mêmes, comme M. Jurieu le fait quand il dit : « Aussi est-il » indubitable que le peuple seroit rentré dans » son droit. » Il auroit suscité des hommes qui l'auroient consulté, et qui auroient attendu sa révélation sur ce cas indécis par la loi, comme Moïse consulta Dieu sur l'héritage des filles de Salphaad, sur l'homme qui amassoit du bois au jour du sabbat, et sur plusieurs autres questions, touchant lesquelles il n'y avoit rien d'écrit. Quoiqu'elles fussent moins importantes que celles du sacerdoce ne l'eût été, Moïse ne crut pas pouvoir dire : *Il est indubitable.* Au contraire, il douta humblement, et attendit la décision expresse d'en haut.

Si M. Jurieu veut encore revenir à ces premiers nés qui offroient les sacrifices avant la loi de Moïse, deux choses doivent l'arrêter; l'une, qu'il y a une extrême différence entre le culte de la loi de nature, où les familles étoient libres d'offrir une portion de leurs biens à Dieu par les mains de leur chef auquel ils appartenoient, et un culte public que Dieu institue dans une loi écrite. Ce que les hommes font d'eux-mêmes peut être fait comme ils le jugent convenable; mais ce que Dieu institue

[1] *Syst.* pag. 585 et 586. — [2] *Hebr.* v, 4.

solennellement dépend uniquement de son institution, et ne dépend point du choix des hommes : tout ce qui leur reste à faire, c'est d'obéir sans raisonner; et de n'outre-passer jamais le pouvoir que l'institution leur accorde.

L'autre remarque à faire, est que si les aînés des familles étoient sacrificateurs sous la loi de nature, M. Jurieu n'est point en droit de supposer que cette disposition si sage et si digne de Dieu ne venoit pas de lui. Sans doute dans ces temps, où les visions célestes étoient si communes parmi les justes, Dieu avoit fait voir qu'il approuvoit ce culte; et ce n'est point à nous à en donner des preuves, comme nous en demandons à M. Jurieu de ce qu'il avance; car quoique nous ayons raison de lui demander des preuves littérales de ce qu'il attribue à la loi écrite par Moïse, il auroit tort de nous demander quelque chose d'écrit pour les circonstances du culte sous la loi de nature, qui n'a jamais été écrite. Enfin il est certain que le détail du culte pratiqué sous cette loi de nature n'étant ni écrit ni connu à notre siècle, M. Jurieu ne peut en tirer aucun avantage.

Pour les prophètes dont les Protestans nous opposent le ministère, nous répondons que plusieurs d'entre eux étoient lévites ou prêtres, comme Samuel et Jérémie, et que ceux qui ne l'étoient pas, prouvoient leur ministère extraordinaire par l'accomplissement de leurs prophéties et par leurs miracles. La règle qu'ils donnoient eux-mêmes pour connoître les vrais prophètes, étoit de voir si leurs prédictions s'accomplissoient. Leurs œuvres toutes divines rendoient témoignage d'eux.

Mais quoiqu'ils eussent une mission si miraculeusement autorisée, ils n'étoient pourtant donnés au peuple que pour l'exhorter et le consoler. Le ministère ordinaire n'étoit point interrompu. Jamais ils n'entreprenoient de le redresser en faisant de nouveaux prêtres : jamais ils ne songèrent à combattre la doctrine que la Synagogue enseignoit alors. Ils condamnèrent seulement, de concert avec elle, l'idolâtrie et les autres égaremens où beaucoup de particuliers tomboient contre leur propre foi. Que les réformateurs protestans nous montrent une mission aussi miraculeuse que celle des prophètes. Encore faudra-t-il qu'ils se contentent, comme eux, de travailler simplement à la réformation des abus, des vices et des erreurs des particuliers, sans contredire le corps de l'Église sur les points de foi, et sans changer l'ancien ministère.

M. Jurieu compte encore comme un exemple qui nous est contraire, celui de Jésus-Christ et de ses apôtres, qui, n'ayant point reçu l'ordination judaïque, prêchoient dans les synagogues sans que le peuple juif si cérémonieux s'y opposât. Mais que veut-il prouver par-là? que les Juifs croyoient que tout particulier pouvoit s'ériger en pasteur au préjudice du ministère ordinaire? Il n'oseroit leur imputer cette doctrine. Il doit donc reconnoître que c'étoit quelque autre raison qui faisoit qu'on écoutoit Jésus-Christ et ses apôtres dans les synagogues. Pour Jésus-Christ, ses miracles le faisoient regarder comme un prophète. *Un grand prophète*, disoient-ils [1], *s'est élevé parmi nous*. Pour les apôtres, nous ne voyons pas qu'on leur ait indifféremment déféré la parole. Saint Paul et saint Barnabé, qu'on laisse parler [2], avoient quelque chose de particulier. L'un étoit lévite; l'autre, nourri aux pieds de Gamaliel, s'étoit acquis une grande autorité dans les synagogues, et pouvoit même être docteur de la loi. Tout cela entre dans la mission ordinaire. Mais n'est-il pas naturel de croire que quand il n'étoit question que de chercher le sens de l'Ecriture, ou de s'édifier les uns les autres par quelque exhortation, le grand prêtre ou le président de la Synagogue invitoit les personnes éclairées, surtout les étrangers, à communiquer à l'assemblée ce qui les édifioit? Quel rapport avoit cette fonction de charité avec le ministère sacerdotal? Cet usage convenoit fort aux apôtres, dont les miracles et les vertus ne montroient rien que de prophétique et d'extraordinaire. Les peuples en étoient frappés. Les prêtres et les docteurs mêmes vouloient les examiner et les éprouver jusques à ce que la Synagogue les eût absolument rejetés. Mais enfin la liberté qu'on leur donna de parler, pour savoir s'ils étoient de vrais prophètes extraordinairement suscités, ne peut montrer qu'on déférât le ministère de la parole, et moins encore celui du sacrifice, à tous ceux qui entreprenoient l'exercice du ministère sacré.

CHAPITRE XIII.

Des exemples de l'histoire ecclésiastique.

M. Jurieu nous objecte qu'à la naissance de l'Église les disciples dispersés « alloient çà et » là annonçant la parole de Dieu. Il n'y a pas » d'apparence, ajoute-t-il, que tous ces disper- » sés eussent reçu l'ordination. » Remarquez que l'histoire sacrée fait seulement entendre

[1] *Luc.* VII, 16. — [2] *Act.* XIII, 15.

que cette dispersion servit à répandre l'Evangile, parce que les dispersés le publièrent. Elle ne dit pas que tous l'annoncèrent : il suffit qu'un grand nombre d'entre eux l'ait fait. Et comment M. Jurieu sait-il que tous ceux qui le firent n'étoient point ordonnés ? Si on dispersoit maintenant dans des pays infidèles les peuples catholiques qui composent nos églises, sans doute nos chrétiens dispersés annonceroient çà et là Jésus-Christ : mais s'ensuit-il que le peuple usurperoit la fonction de nos pasteurs? Non. Cette expression seroit véritable dans toute la rigueur de la lettre, pourvu que nos pasteurs, dispersés avec leurs peuples, prêchassent l'Evangile dans les nations infidèles où ils seroient réfugiés. On dit communément : Les catholiques disent la messe tous les jours. Il ne s'ensuit pas que tous les catholiques la disent : cette expression signifie seulement qu'elle est dite tous les jours chez les catholiques par ceux qui sont prêtres. De plus, comment peut-on nous objecter ce qui est conforme à nos principes et à notre usage le plus vulgaire ? Selon ces principes et cet usage, les simples laïques ont pu annoncer la parole de Dieu dans les lieux où ils se réfugioient. Il ne faut point être pasteur parmi nous pour catéchiser : des laïques, et même des femmes, le font tous les jours. On peut encore insinuer la religion dans des conversations familières : mais ce qui demande, selon nous, l'imposition des mains, c'est la prédication solennelle de l'Evangile dans la célébration des mystères, comme les anciens pasteurs la pratiquoient. C'est le ministère de la parole, joint à l'administration des sacremens. Ce ministère, composé de toutes ces fonctions, étoit-il exercé par les chrétiens dispersés dont parle M. Jurieu ? Demandons-le à M. Jurieu lui-même. « Nous ne savons, dit-il, s'ils administrèrent » des sacremens. Peut-être ne le firent-ils » pas. » Puisqu'il n'en sait rien, pourquoi donc ose-t-il opposer des faits si vagues et si incertains selon lui-même, à des preuves si précises et si convaincantes que nous donnons de notre doctrine? Après cela, M. Jurieu n'allègue plus contre nous que les exemples tirés du sixième livre de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe. Voici le premier fait qui y est rapporté. C'est Origène dont il est question. *Mais comme alors,* dit l'historien[1], *il demeuroit à Alexandrie, il vint* un homme de la profession militaire qui rendit, de la part d'un prince arabe, des lettres à Démétrius, évêque de ce diocèse, et à celui qui étoit alors président de l'Egypte. Il demandoit qu'on lui envoyât Origène en grande diligence pour lui communiquer sa doctrine. C'est pourquoi Origène, étant envoyé par eux, alla en Arabie. Peu de temps après, ayant achevé ce qui faisoit le sujet de son voyage, il revint à Alexandrie. Remarquez qu'Origène tenoit en ce temps-là une fameuse école pour le christianisme, où il instruisoit les païens, et surtout les philosophes qui vouloient connoître nos mystères. Il se servoit des arts et des sciences des Grecs pour faire entendre les saintes lettres, et pour mieux attirer les païens. Il dit même, dans une épître rapportée par Eusèbe, que Pantænus et Héraclas avoient pratiqué la même chose. Héraclas quitta l'habit ordinaire pour porter le manteau de philosophe. « Il le porte encore maintenant, » dit Origène dans cette épître, et il ne cesse » de lire selon ses forces, avec grand soin, les » livres des Gentils. » Quand Eusèbe veut exprimer la fonction d'Origène, il ne dit pas qu'il célébroit les mystères à l'autel, ni qu'il paissoit le troupeau, expressions ordinaires en ces temps-là pour marquer les fonctions des pasteurs ; mais il dit seulement qu'il faisoit des catéchèses, et il appelle le lieu où il faisoit ses instructions, *son école*[1]. C'est ainsi que parle l'original grec, et la version même de Wolfang Musculus, docteur protestant. Eusèbe ajoute que les auditeurs qui étoient dans cette école étoient divisés en deux espèces de classes. Origène choisit « parmi ses amis Héraclas, qui, » outre la connoissance des Ecritures, étoit » encore versé dans l'éloquence et dans la phi» losophie, et il le chargea de ceux qui com» mençoient à s'instruire. » Pour lui, il prit ceux qui étoient plus avancés. En tout cela, vous ne voyez qu'un catéchiste et un professeur de théologie. Avons-nous jamais dit qu'il fallût recevoir l'imposition des mains pour catéchiser, et pour tenir publiquement une école chrétienne? Alors Origène, dont la réputation voloit en tous lieux, est demandé par un prince arabe. C'est pour faire chez lui ce qu'il faisoit dans son école d'Alexandrie. Il n'est question que de raisonner en philosophe pour persuader la philosophie chrétienne, comme on parloit alors. Eusèbe ne dit pas que l'Arabe demandoit Origène pour être son pasteur et pour dresser chez lui une église ; c'est seulement quelques conversations passagères qu'il cherche pour

[1] Euseb. *Hist. Eccles.* lib. VI, cap. XIX.

[1] Euseb. *Hist. Eccles.* lib. VI, cap. XIV et XV.

s'éclaircir. S'il eût été question de dresser une église, on auroit envoyé avec Origène des prêtres égyptiens. Cela étoit facile, et M. Jurieu n'oseroit dire qu'on employât anciennement dans le ministère, des hommes qui n'étoient point ordonnés, lorsqu'on en avoit qui l'étoient. Ce n'est donc qu'un voyage pour des conversations particulières sur la religion, que l'Arabe demande d'Origène, comme nous voyons d'ailleurs dans Eusèbe que cet homme célèbre fut demandé par Mammée, mère de l'empereur Alexandre, quoiqu'il ne fût pas question de lui faire exercer les fonctions de pasteur dans Antioche où elle étoit. Ce qui cause l'illusion des Protestans en cette matière, c'est qu'ils regardent parmi eux l'instruction presque comme étant l'unique fonction des pasteurs; d'où ils concluent que ceux qui ont instruit sans ordination ont été pasteurs : mais ils devroient considérer que dans l'ancienne Eglise, aussi bien que dans la nôtre, ce qui marque le plus le caractère pastoral, c'est la célébration des mystères et l'administration des sacremens. Eux-mêmes, malgré leur prévention, sont encore dans cet usage : car, selon leur discipline, les sacremens ne sont administrés que par les pasteurs, au lieu que l'instruction de leurs peuples est souvent confiée à des personnes qui n'ont point le ministère sacré. Ils ont des maîtres et des maîtresses d'école, des lecteurs, des professeurs de théologie, qui sans ordination enseignent la religion. Leurs proposans mêmes, sans être pasteurs, font dans leurs temples des propositions publiques qui sont de véritables sermons.

Il est vrai qu'Origène sortant de l'Egypte, et étant allé à Césarée de Palestine, fut prié par » les évêques de ce lieu de parler devant l'as- » semblée publique, et d'expliquer les divines » Ecritures, quoiqu'il n'eût point encore reçu » l'ordination de prêtre. Alexandre de Jéru- » salem, et Théoctiste de Césarée, écrivant à » Démétrius d'Alexandrie, tâchent de justifier » cette conduite en ces termes : Il a ajouté aussi » dans sa lettre, qu'on n'a jamais ouï dire, et » qu'il n'est jamais arrivé, que des laïques aient » parlé dans l'Eglise en présence des évêques. » Nous ne savons comment il a dit ce qui ma- » nifestement n'est pas véritable, puisqu'on en » trouve qui, ayant le talent d'édifier les frères, » et étant exhortés par les évêques à instruire » le peuple, ont enseigné ainsi dans l'église. » C'est ainsi qu'à Larande, Evelpis fut prié par » Néon; à Icône, Paulin par Celse; à Synade, » Théodore par Atticus; c'est-à-dire par nos » bienheureux frères. Il est vraisemblable que » cela s'est fait en d'autres lieux que nous ne » connoissons pas[1]. »

Quelle est cette action que les deux évêques veulent justifier à Démétrius? C'est qu'Origène avoit expliqué l'Ecriture en public devant les évêques, quoiqu'il ne fût point prêtre; c'est de quoi on se plaignoit. Il n'est pas question de savoir si Origène laïque pouvoit expliquer les Ecritures en public; Démétrius lui-même les lui avoit fait expliquer à Alexandrie dans une école publique : mais ce qui causoit un grand scandale, étoit qu'un laïque eût *enseigné dans l'église en présence des évêques*. Voilà ce que la lettre d'accusation appeloit une chose *inouïe, et qui n'étoit jamais arrivée*. On voit donc bien que les instructions qu'Origène avoit faites jusqu'alors dans son école de catéchiste à Alexandrie, sous l'autorité de Démétrius, n'étoient pas des fonctions de prêtre et de pasteur, puisque Démétrius étoit si éloigné de tolérer une telle entreprise, et que s'il l'avoit tolérée, les évêques de Palestine lui eussent cité son propre exemple, bien plutôt que celui des églises de Larande, d'Icône et de Synade. Le désordre dont on se plaignoit étoit qu'Origène eût fait ses leçons ou catéchèses en Palestine dans l'église en présence des évêques. Le respect du caractère épiscopal faisoit que la parole leur étoit réservée dans les assemblées où ils se trouvoient, et que les prêtres mêmes ne parloient pas d'ordinaire en leur présence. Il paroissoit encore bien plus indécent qu'un laïque eût catéchisé devant eux en pleine église. Il n'étoit pas question de savoir si ce laïque étoit devenu pasteur sans ordination : on trouvoit seulement que demeurant toujours laïque, il avoit fait une fonction qui étoit indécente par rapport au lieu et aux personnes en présence de qui il l'avoit faite. Maintenant une telle action n'auroit rien d'irrégulier selon notre discipline : car tous les jours nos meilleurs évêques font faire devant eux des catéchismes et des instructions par des maîtres d'école qui sont laïques, et même par des maîtresses d'école. Mais enfin, sans décider la question que les évêques de Palestine traitent avec Démétrius, il est manifeste que ni l'exemple d'Origène, ni les autres d'Evelpis, de Paulin et de Théodore, ne montrent point que le ministère puisse être donné à un laïque sans ordination. M. Jurieu n'oseroit dire que dans ces siècles on donnât hors de toute nécessité le ministère sans ordination à des laïques, pen-

[1] Euseb. *Hist. Eccl.*, lib. VI, cap. XIX.

dant que toutes les églises étoient remplies de saints bien ordonnés. Telles étoient les églises dont nous parlons. Bien loin d'être dans ces cas extrêmes, où, faute de pasteurs ordonnés, on seroit tenté de confier le ministère à des laïques, c'étoient les évêques mêmes de ces églises qui faisoient parler des laïques en leur présence. M. Jurieu voudroit-il conclure de là qu'on peut transférer le ministère sans ordination à des laïques, lors même qu'il est dans les mains des pasteurs saints et bien ordonnés? Non, sans doute. Autrement, que signifieroient ces paroles de sa Confession de foi : « Nous croyons » que nul ne se doit ingérer de son autorité » propre pour gouverner l'Eglise, mais que » cela se doit faire par élection, en tant qu'il » est possible, et que Dieu le permet; laquelle » exception nous y ajoutons notamment pour » ce qu'il a fallu quelquefois et même de notre » temps (auquel l'état de l'Eglise étoit inter- » rompu), que Dieu ait suscité gens d'une » façon extraordinaire pour dresser l'Eglise de » nouveau, qui étoit en ruine et désolation [1]. » Non-seulement des paroles si claires, mais encore l'intérêt de maintenir l'autorité des pasteurs protestans, doit faire avouer à M. Jurieu que le ministère ordinaire, fondé sur l'élection et sur l'imposition des mains, *est sacré et inviolable*, excepté les cas extrêmes de ruine et de désolation, où Dieu suscite *gens d'une façon extraordinaire* pour dresser l'Eglise de nouveau. Ce n'est point cette extrémité qui fit parler Origène dans la Palestine, ni Evelpis à Larande, ni Paulin à Icône, ni Théodore à Synade. Ces églises avoient leurs évêques qui faisoient parler ces catéchistes : elles fleurissoient en doctrine et en sainteté. Pourquoi donc supposer qu'on y auroit troublé le ministère ordinaire, qui est *sacré et inviolable*, hors des cas extrêmes, selon la Réforme? Ne voit-on pas que les Protestans eux-mêmes, selon leurs principes, ne peuvent éviter de dire, comme nous, que ces évêques avoient seulement, contre la coutume, fait faire ces catéchismes ou catéchèses par des laïques devant eux et dans l'Eglise? Comme cette fonction ressembloit trop à celle des pasteurs, quoiqu'elle eût dans le fond des différences essentielles, on en fut scandalisé; la lettre d'accusation assura qu'on n'avoit jamais ouï dire et qu'il n'étoit jamais arrivé rien de semblable. Cette expression un peu trop générale signifie en gros que cette conduite étoit contraire au torrent de la discipline, et on en doit conclure tout au moins qu'il étoit extraordinairement rare qu'on prît cette liberté. Aussi voyons-nous qu'Alexandre et Théoctiste, qui cherchent à justifier leur propre conduite en justifiant celle d'Origène, se contentent de dire qu'ils ne sont pas sans exemples pour excuser ce fait. Ils disent *qu'il est manifeste qu'on en trouve*. Ils en citent trois. Puis ils finissent en disant : *Il est vraisemblable que cela s'est fait en d'autres lieux que nous ne savons pas*. Pourquoi donc M. Jurieu, qui sans doute a lu l'original, ose-t-il dire : « Il prêcha en présence des évêques, et les évê» ques assurent que c'est la coutume de faire » prêcher les laïques devant le peuple. » Il n'est point parlé là de prédication, mais seulement des catéchèses ou leçons sur l'Ecriture que faisoit Origène, et qui étoient bien différentes des prédications solennelles des pasteurs au milieu des mystères. M. Jurieu dit que les évêques *assurent que c'est la coutume;* et Eusèbe écrit au contraire que les évêques ont dit seulement : *Il est vraisemblable que cela s'est fait en d'autres lieux que nous ne savons pas*. Ainsi un homme préoccupé tourne tout à son sens, et croit voir dans les livres ce qui n'y est pas : il prend une vraisemblance pour une certitude, et la conjecture qu'une chose se fait peut-être en quelques endroits inconnus, pour une coutume constante et manifeste des églises.

Nous pourrions nous arrêter ici, puisque les exemples cités par M. Jurieu ne vont pas plus loin. Mais comme du Moulin, dans son traité *de la Vocation des Pasteurs*, et ensuite M. Claude, en ont cité d'autres, il ne sera pas inutile de les parcourir; car rien ne montre mieux la force de nos preuves, que la foiblesse de celles que nos adversaires ont ramassées avec tant de soin.

Théodoret, après Rufin, rapporte « qu'un » Tyrien ayant pénétré jusqu'au fond des Indes » pour connoître la philosophie des nations » étrangères, » périt par la cruauté des Barbares. Ses deux neveux qui étoient avec lui, nommés Ædésius et Frumentius, furent menés au roi du pays. Ils gagnèrent sa confiance, et gouvernèrent sa maison. « Après la mort du » Roi, son fils les aima encore plus qu'il n'a» voit fait. Comme ils avoient été élevés dans » la piété, ils exhortoient les marchands, lors» que quelques-uns, selon la coutume romaine, » étant arrivés, vouloient s'assembler, et célé» brer les cérémonies sacrées [1]. » Voilà les paroles de Théodoret, traduites sur le grec à la lettre. Mais celles de Rufin, qui est l'original

[1] *Art.* XXXI.

[1] RUFIN. *Hist.* lib. I, cap. IX, edit. Basil. 1611.

de cette histoire, déterminent le sens de ces paroles qui pourroient être équivoques. Il dit qu'ils exhortoient les marchands à « faire en » chaque lieu des assemblées où ils se trou- » vassent pour prier selon la coutume ro- » maine [1]. » Enfin les deux frères demandent au Roi, pour récompense de leurs services, de retourner en leur patrie. Ils l'obtiennent. Ædésius revient à Tyr, où il demeure. Frumentius, plus détaché de sa famille, va trouver Athanase, évêque d'Alexandrie, et lui représente combien les Indes étoient disposées à voir la lumière spirituelle. « Et qui est plus propre que » vous, lui répondit Athanase, à dissiper leurs » ténèbres? Il lui communiqua la grâce ponti- » ficale, et l'envoya pour cultiver cette nation.» Voilà cette histoire si célèbre parmi les Protestans. Qui ne s'attendroit d'y trouver que ces deux frères prêchoient et administroient les sacremens? Non; il est dit seulement qu'ils exhortoient les marchands Romains à s'assembler pour faire les prières chrétiennes. Comment prouvera-t-on qu'ils administroient la cène et faisoient les autres fonctions réservées aux seuls pasteurs? De plus, qui a dit aux docteurs protestans que ces marchands Romains n'avoient point avec eux quelque prêtre? Le zèle des deux frères pour les exhorter n'en est point une preuve; car les laïques parmi nous exhortent tous les jours fraternellement d'autres laïques qui ont leurs pasteurs. Il est vrai qu'il paroît que les Indiens n'avoient point de prêtres fixes parmi eux, jusqu'à ce que Frumentius fût renvoyé dans leur pays par saint Athanase, avec la grâce pontificale. Mais les marchands Romains qui passoient sur leurs côtes pour le commerce, pouvoient en avoir dans leurs vaisseaux. Remarquez que l'objection se tourne en preuve pour nous contre l'église protestante. Frumentius, dit l'historien, *quitte sa famille, et méprise tant de mers à traverser*. Il retourne aux Indes; mais c'est Athanase qui l'envoie, et qui lui communique avant son départ *la grâce pontificale*. Voilà ce que c'est que l'ordination. Ce n'est pas une simple cérémonie; c'est cette même grâce que l'imposition des mains de l'apôtre avoit répandue sur Timothée, qui passe encore d'Athanase sur Frumentius. Imposer les mains, et communiquer la grâce du ministère, c'est la même chose dans le langage chrétien.

Du Moulin n'avoit garde d'ajouter ce que Théodoret rapporte immédiatement après cette histoire [2]: C'est qu'une femme chrétienne, captive chez les Ibériens, obtint de Dieu, par sa pénitence, *les dons apostoliques*, c'est-à-dire en ce lieu, le don des miracles. Par ses miracles elle engagea le roi de cette nation à faire bâtir un temple au vrai Dieu. Le temple étant bâti, *il manquoit de prêtres*. Cette femme persuada au Roi d'en envoyer demander à l'empereur Romain. C'étoit Constantin, qui lui envoya un prédicateur de la foi, revêtu de *la dignité pontificale*. Vous voyez que ce nouveau peuple ne se croit point en droit de faire lui-même des pasteurs; il attend que le ministère lui vienne de la source divine par le canal de la succession. Cette femme même, qui étoit manifestement inspirée comme les prophètes, et qui avoit les dons apostoliques, bien loin de fonder cette église sur son ministère extraordinaire et miraculeux, a recours au ministère successif. Si on eût cru, et s'il eût été libre de penser que le peuple peut faire des pasteurs dans les besoins pressans, sans doute on auroit cru que ce cas étoit arrivé alors. La distance des lieux, l'incertitude d'obtenir des prêtres de l'Empereur, l'inconvénient de retarder l'œuvre, et de priver des sacremens dans cette attente tous ceux qui étoient disposés au christianisme, le péril de voir les esprits du peuple, et celui du Roi même, changer avant que les prêtres de l'Empire arrivassent, tout cela devoit presser cette femme, et l'engager à faire des pasteurs du pays. Cependant rien ne l'ébranle; elle envoie demander des prêtres, et il paroît qu'on ne pensoit seulement pas qu'on en pût avoir autrement que par l'imposition des mains des anciens pasteurs.

Tout le monde comprendra facilement qu'il faut entendre de même ce que firent l'armurier Maturien et l'esclave Saturnien [1], qui annoncèrent l'Evangile aux Maures pendant leur captivité. Du Moulin avoue *qu'après avoir aramé l'ouvrage*, ils firent *venir à leur secours des prêtres du territoire de l'empire Romain*. Tout cela montre seulement qu'ils parlèrent de Jésus-Christ aux Barbares, qu'ils leur inspirèrent la foi par leurs conversations et par leurs exemples, choses que nos laïques doivent toujours s'efforcer de faire dans les occasions. Mais je prie tous les Protestans équitables de comparer ces deux artisans que du Moulin nous objecte, avec les deux laïques qui fondèrent au siècle passé leurs deux églises de Paris et de Meaux [2].

[1] Theod. *Hist. eccl.* l. I, c. XXIII. — *Hist.* l. I, cap. XXIV.

[1] Vict. Vitens. Ep. *de Persec. Vandal.* lib. I, n. 10.
Les deux confesseurs sont nommés *Martinianus* et *Saturianus* dans les éditions les plus correctes de l'ouvrage de Victor de Vite. (*Edit. de Vers.*)

[2] *Hist. de Beze.*

Les uns font connoître Jésus-Christ au peuple barbare qui les tient captifs, et il ne paroît point qu'ils aient prêché solennellement ni administré les sacremens; au contraire, quand les Maures sont disposés à croire, ces deux laïques appellent des prêtres pour dresser l'Eglise, et pour exercer le ministère : au lieu que les deux laïques de la réforme protestante, non-seulement instruisent et préparent les esprits, mais encore prêchent, administrent les sacremens, s'érigent ouvertement en pasteurs, et dressent leurs églises.

N'est-il pas étonnant que parmi tant d'exemples de l'antiquité que la Réforme emploie, il ne s'en trouve aucun qui attribue aux laïques dans les cas extrêmes aucune fonction au-delà de celles que nous permettons nous-mêmes tous les jours aux laïques, et qu'il ne paroisse jamais de pasteur reconnu pour tel en aucun lieu sans ordination ?

Grotius, écrivant sur cette matière contre M. de l'Aubépine, évêque d'Orléans, allègue quelques autres monumens de l'antiquité : il rapporte le premier canon du concile d'Ancyre, qui veut que les *diacres qui ont sacrifié* dans la persécution, *et ensuite combattu* pour réparer leur faute, *conservent leur honneur, excepté qu'ils s'abstiendront de tout sacré ministère,* ou (si on veut le traduire ainsi) *de tout ministère sacerdotal, d'offrir le pain ou le calice, ou de prêcher.*

Il est manifeste que ce *ministère sacré ou sacerdotal* n'est que celui de servir le prêtre à l'autel. Le diacre est le ministre sacerdotal, c'est-à-dire du prêtre ou du pontife. Nous avons vu, par saint Cyprien, que le diacre offroit au peuple le *pain* et le calice. Ainsi il faut conclure que ce terme *d'offrir* signifie souvent la simple distribution de l'eucharistie. Voilà des diacres auxquels, après leur chute, on conserve leur rang, à condition néanmoins qu'ils ne serviront à l'autel ni ne prêcheront.

Grotius ajoute un canon du premier concile d'Arles, qui dit : « Pour les diacres que nous » avons appris qui offrent en plusieurs lieux, » il a été jugé que cela ne se doit nullement » faire[1]. » Je veux bien supposer avec cet auteur, contre toute vraisemblance, qu'il s'agit dans ce canon de la consécration réservée au seul prêtre. Si quelques diacres avoient commencé à se l'attribuer témérairement, s'ensuit-il qu'ils pussent le faire ? La défense expresse du concile, qui condamne sans modification cette entreprise, servira-t-elle de titre pour l'autoriser ?

[1] *Concil. Arel. Can.* XV. Conc. tom. I, p. 1428.

Il rapporte encore un canon de Laodicée, qui assure *qu'il ne faut pas que les sous-diacres donnent le pain ou bénissent le calice ;* c'est-à-dire, qu'ils ne doivent usurper ni la fonction des diacres pour distribuer l'eucharistie, ni celle de donner des bénédictions, qui est une action de supériorité. Si on veut que cette bénédiction soit la consécration, il s'ensuivra seulement qu'on a défendu aux sous-diacres d'envahir le ministère des prêtres.

Il se sert aussi d'un canon du concile *in Trullo,* qui dit : « Si le laïque s'est fait lui- » même participant des sacrés mystères en pré- » sence du prêtre ou du diacre, qu'il s'abs- » tienne pendant une semaine[1]. » L'eucharistie qu'on se donnoit soi-même chez soi, comme nous l'avons dit, ne devoit être reçue dans les assemblées que des mains des prêtres ou diacres.

N'oublions pas l'exemple de sainte Pétronille, qu'il tire du Martyrologe. En voici les paroles : « Les mystères de l'oblation du Seigneur étant » célébrés, elle rendit l'esprit aussitôt qu'elle » eut reçu le sacrement de Jésus-Christ. » Est-il dit que ce fut sainte Pétronille qui célébra les mystères ? Non : il est dit seulement qu'elle reçut le sacrement. N'ajoutons point aux actes ce qui n'y est pas. Supposons même ce qui est d'ailleurs certain par saint Cyprien, qui est que les prêtres alloient célébrer les mystères dans les prisons pour les confesseurs.

Qu'il est consolant pour l'Eglise catholique de voir un aussi savant homme que Grotius réduit à des preuves si foibles lorsqu'il veut combattre notre doctrine !

CHAPITRE XIV.

De l'élection des Pasteurs.

Pour montrer que l'ordination n'est qu'une cérémonie, et que c'est l'élection qui fait les pasteurs, M. Jurieu dit : « Quand deux actions » concourent dans un établissement, celle qui » est fondée sur un droit naturel est proprement » de l'essence; et celle qui est de droit positif, » et qui n'est qu'une cérémonie, ne peut être » essentielle[2]. » D'où il conclut que l'élection, qui selon le droit naturel appartient au peuple, est la seule essentielle à l'établissement des pasteurs. Mais, outre que nous avons déjà montré que l'ordination seule fait les pasteurs, je vais lui montrer encore que sa preuve, quand même

[1] *Concil. Trull. Can.* LXIII. Conc. tom. VI, p. 1168. — [2] *Syst.* pag. 578.

elle ne seroit point contredite, ne conclut rien pour lui. Laissons donc pour un moment l'ordination : attachons-nous à l'élection seule. Si M. Jurieu ne prouve que l'élection appartient au peuple, il n'aura rien prouvé. Cependant, au lieu de le prouver exactement, il le suppose comme une vérité manifeste dans saint Cyprien, à cause qu'il y est parlé des suffrages du peuple dans les élections.

Mais M. Jurieu veut-il de bonne foi apprendre, de saint Cyprien même, ce que signifie le mot de suffrage? c'est dans l'Epître LV, à Corneille, que ce Père parle de sa propre élection. Ses paroles serviront de réponse à M. Jurieu. « Les » hérésies et les schismes ne naissent point » d'ailleurs que de ce qu'on n'obéit pas au pon- » tife de Dieu, et qu'on ne pense point qu'il ne » peut y avoir en chaque temps dans une église » qu'un seul évêque et un seul juge vicaire de » Jésus-Christ. Si, selon les préceptes divins, » tous les frères lui obéissoient, personne n'en- » treprendroit rien contre l'assemblée des pas- » teurs; personne, après le jugement de Dieu, » après le suffrage du peuple, après le consen- » tement des co-évêques, ne voudroit se faire » le juge, non pas de l'évêque, mais de Dieu » même; personne, en rompant l'unité de » Jésus-Christ, ne déchireroit l'Eglise; per- » sonne, par complaisance pour soi-même et » par enflure de cœur, ne formeroit dehors et » séparément une nouvelle hérésie; si ce n'est » toutefois que quelqu'un ait assez de témérité » sacrilége et d'égarement d'esprit pour penser » que l'évêque soit établi sans le jugement de » Dieu. » Il ajoute, en parlant de lui-même : « Quand un évêque a été substitué en la place » du défunt, quand il a été choisi en paix par » le suffrage de tout le peuple, quand il est pro- » tégé par le secours de Dieu dans la persé- » cution, qu'il est fidèlement joint à tous ses » collègues, et que pendant quatre années d'é- » piscopat il a été connu de son peuple. » Vous voyez que saint Cyprien, pour montrer que son élection a été légitime, représente d'abord le jugement de Dieu : puis il ajoute qu'elle a été paisible, agréée du peuple, approuvée par les évêques voisins; que sa constance dans la persécution, et l'intégrité de ses mœurs reconnue de tout le peuple pendant quatre ans, ôtent tout prétexte aux schismatiques de le déposer pour élire un nouvel évêque. Ainsi le suffrage du peuple, qui ne signifie tout au plus que son consentement, est mis avec plusieurs autres circonstances que M. Jurieu ne regarde pas lui-même comme nécessaires à une élection.

Il faut encore montrer à M. Jurieu quelle idée saint Cyprien donne de ce suffrage du peuple dans les autres Epîtres qu'il a citées contre nous. La trente-troisième est écrite aux prêtres, aux diacres de Carthage, et à tout le peuple, sur l'ordination d'Aurélius. L'évêque absent l'avoit ordonné lecteur sans les en avertir. « Mes très-chers frères, leur dit-il, nous » avons accoutumé, dans les ordinations du » clergé, de vous consulter auparavant; mais » il ne faut point attendre le témoignage des » hommes quand les suffrages divins les pré- » viennent, etc. Sachez donc, mes très-chers » frères, qu'il a été ordonné par moi, et par » mes collègues qui étoient présens. » Qu'on ne nous dise point que ce n'étoit qu'une ordination de lecteur. A l'occasion d'un lecteur ordonné, saint Cyprien parle généralement et sans restriction de toutes les ordinations du clergé. Remarquez qu'il ne dit pas, nous sommes obligés de compter vos suffrages; mais seulement, *nous avons accoutumé de vous consulter*. Ce n'étoit donc qu'une coutume de l'Eglise, qui use toujours d'une conduite douce pour faire aimer son autorité. Et quand on demandoit le suffrage du peuple, on ne faisoit que *le consulter*. Mais encore, pourquoi le consultoit-on? C'est, dit saint Cyprien, qu'on *attendoit les témoignages humains*. Vous voyez que cette consultation se réduisoit à s'assurer des mœurs de l'élu par le témoignage du peuple, et que saint Cyprien, après avoir appelé le suffrage du peuple *les témoignages humains*, ajoute qu'il n'a pas été nécessaire de les attendre, parce que les suffrages divins ont précédé, c'est-à-dire, ou que ce Père avoit eu une révélation particulière sur ce choix comme il en avoit souvent sur les affaires de l'Eglise, ou qu'il avoit assez reconnu la vocation divine sur Aurélius par sa constance dans les tourmens et par l'intégrité de ses mœurs.

Dans l'Epître XXXIV, ce Père parle avec la même autorité sur une semblable ordination de Célerin. Si M. Jurieu méprise ces élections de lecteurs, je le prie de remarquer que saint Cyprien choisit à la fin de cette épître ces deux lecteurs avec la même autorité pour les élever au sacerdoce. *Au reste, sachez*, dit-il, *que je les ai déjà désignés pour les honorer du sacerdoce*. Il ajoute qu'ils recevront dès ce jour-là les mêmes distributions que les prêtres, et qu'il *les fera asseoir avec lui, lorsqu'ils auront atteint un âge plus mûr*. Ainsi ce n'est point une désignation vague et incertaine : c'est un choix fixe et déterminé qui commence à s'exécuter sans attendre l'avis du peuple, et auquel il ne manque

rien pour être une véritable élection. C'est encore ainsi que saint Cyprien mande au clergé de Carthage [1] de recevoir au rang des prêtres Numidicus qu'il a élevé au sacerdoce. *Quand je serai présent*, ajoute-t-il, *il sera encore élevé à une plus grande fonction*, c'est-à-dire à celle de l'épiscopat. Vous voyez que le peuple n'est pas seulement consulté. Ainsi, lorsque saint Cyprien assure qu'il ne veut rien faire que par l'avis du clergé, et même du peuple, c'est qu'il veut profiter des avis de tous, c'est qu'il veut, par cette condescendance paternelle, faire aimer son autorité : mais il se réserve, comme il paroît par ces exemples, de décider seul quand il le juge convenable. Enfin l'assurance qu'il donne de n'agir point d'ordinaire sans consulter, montre qu'il veut bien suivre une règle à laquelle il n'étoit pas assujetti en rigueur; et au contraire les cas où il décide seul font assez voir qu'il avoit le droit de le faire.

M. Jurieu n'a rien dit de l'Epître LXVIII du même Père; mais comme il pourroit s'en servir dans la suite, il n'est pas inutile de lui montrer combien elle est contraire à ses sentimens. Elle est écrite au clergé et aux peuples fidèles d'Espagne, sur Basilide et Martial, qui, étant tombés pendant la persécution, avoient été déposés. On avoit ordonné Sabin et Félix en leur place. Voici les paroles dont il semble d'abord que les Protestans pourroient tirer quelque avantage : « Le peuple obéissant aux préceptes divins, et » craignant Dieu, peut se séparer de son pas- » teur qui péche, et ne doit point prendre de » part aux sacrifices d'un prêtre sacrilége; prin- » cipalement puisqu'il a le pouvoir, ou de choi- » sir de dignes pasteurs, ou d'en refuser d'in- » dignes; ce que nous voyons qui vient de » l'autorité divine. » Jusque-là, qui ne croiroit que saint Cyprien a jugé, comme les Protestans, que les élections des pasteurs dépendent absolument du peuple? Mais cet exemple doit montrer combien il est facile de se tromper sur les sentimens des auteurs, quand on s'arrête à des passages qui semblent formels, et qu'ils sont détachés de la suite. Il faut se souvenir qu'il n'est question dans cette Epître que de montrer, non au peuple seul, mais au clergé et au peuple ensemble, qu'ils peuvent abandonner un pasteur légitimement déposé pour sa chute, et en la place duquel un autre aura été mis par une ordination canonique. La suite lève toute équivoque. « Principalement, dit saint Cyprien, » puisque le peuple a le pouvoir de choisir de » dignes pasteurs ou d'en refuser d'indignes; » ce que nous voyons qui vient de l'autorité di- » vine, qui a voulu que le pasteur fût choisi » en présence du peuple aux yeux de tout le » monde, et qu'il fût reconnu digne et capable » par le jugement et par le témoignage public, » comme le Seigneur, dans les Nombres, com- » manda à Moïse, disant : Prenez Aaron votre » frère, et Eléazar son fils..... Dieu commande » d'établir le prêtre devant toute la synagogue, » c'est-à-dire qu'il fait entendre que les ordi- » nations de pasteurs ne doivent se faire qu'avec » la connoissance du peuple assistant, afin que, » le peuple étant présent, on découvre les » crimes des méchans, et on publie les vertus » des bons, et que l'ordination soit juste et lé- » gitime, étant examinée par le suffrage et le » jugement de tous. » Il ajoute : « Ce qui se » faisoit avec tant de soin et de précaution, le » peuple étant assemblé, de peur que quelque » indigne ne se glissât dans le ministère de l'au- » tel ou dans la place épiscopale.... C'est pour- » quoi il faut observer, selon la tradition divine » et l'usage apostolique, ce qui s'observe chez » nous et presque dans toutes les provinces, » que, pour bien faire une ordination, les évê- » ques de la province qui sont voisins s'as- » semblent devant le peuple à qui on doit or- » donner un pasteur, et que l'évêque soit élu » en présence du peuple, qui connoît parfaite- » ment la vie d'un chacun, et qui a observé » leur conduite. C'est ce que nous voyons qui a » été fait chez vous dans l'ordination de notre » collègue Sabin, etc. »

Il est manifeste que ce Père ne représente cette convocation du peuple que comme une coutume de la part des églises, et non pas comme une loi essentielle, suivie partout sans exception : l'exemple qu'il apporte de l'ordination d'Eléazar montre combien il étoit éloigné de penser que la présence du peuple lui donnât le droit d'élire, puisque les Israélites ne furent que les simples spectateurs de la transmission du père au fils, d'un ministère que Dieu avoit rendu successif et indépendant de toute élection. Il dit sans cesse qu'il faut appeler le peuple par *précaution* pour s'assurer par son témoignage des mœurs de ceux qu'on élit.

Enfin il montre que toutes ces précautions ont été observées pour Sabin, afin de donner plus d'autorité à son ordination, et d'engager plus fortement le peuple, ébranlé par les artifices du pasteur déposé, à reconnoître toujours le nouveau pasteur dont il avoit prouvé lui-même l'élection.

[1] *Epist.* XXXV.

En voilà assez pour montrer que le droit d'élection réside, selon saint Cyprien, dans le corps des pasteurs, et que les peuples n'y sont admis que comme témoins que l'on consulte en esprit de paix et d'union. C'est pourquoi, quand même l'élection feroit l'essence de l'établissement des pasteurs, ils ne tiendroient point leur ministère du peuple; et ainsi l'autorité que M. Jurieu emploie contre nous se tourneroit encore contre lui.

CHAPITRE XV.

Suite sur l'election des Pasteurs.

M. Jurieu nous cite quatre chapitres tirés de la dist. LXIII du Décret de Gratien, sans en rapporter aucune parole. Mais nous avons autant d'intérêt à les examiner en détail, qu'il en avoit de ne le faire pas. Le premier est de saint Grégoire, pape[1]. Laurent, évêque de Milan, étant mort, on avoit élu Constance diacre. La relation qu'on en avoit envoyée au Pape marquoit que l'élection s'étoit faite unanimement : mais comme elle n'étoit pas souscrite, et qu'il y avoit à Gênes beaucoup de citoyens de Milan qui s'y étoient réfugiés à cause des violences des Barbares, le Pape ordonna à Jean, son sous-diacre, d'y passer, « pour n'omettre aucune précaution ; » afin que s'il n'y a point de division entre eux » sur cette élection, et qu'il reconnoisse que » tous persévèrent à consentir, etc. » Je crois n'avoir pas besoin de montrer que tout cela se réduit manifestement aux règles que nous avons tirées de saint Cyprien pour la coutume d'appeler le peuple, de le consulter, et de s'accommoder autant qu'on le pouvoit à son inclination, afin qu'il obéit avec plus de confiance à un pasteur qu'il auroit lui-même désiré.

Le second chapitre est du pape Gélase, qui mande à Philippe et à Gérontius, évêques, qu'on lui a appris qu'une élection a été faite par un petit nombre des moins considérables du lieu dont le pasteur étoit mort. « C'est pour- » quoi, dit-il[1], mes très-chers frères, il faut » que vous assembliez souvent les divers prê- » tres et les diacres, et tout le peuple de toutes » les paroisses de ce lieu, afin que chacun étant » libre, et les cœurs étant unis, etc. » Voilà une conduite paternelle. Il veut qu'on assemble le peuple avec le clergé, comme nous l'avons toujours reconnu, et qu'on tâche de les faire convenir. Est-ce là reconnoître dans le peuple un droit rigoureux de conférer la puissance pastorale.

[1] *Decret.* dist. LXIII, cap. X. — [2] *Ibid.* cap. XI.

Le troisième chapitre est de saint Léon, qui écrit aux évêques de la province de Vienne, en ces termes[1] : « Pour l'ordination des pasteurs, » on attend les vœux des citoyens, les témoi- » gnages des peuples, l'avis des personnes con- » sidérables, et l'élection du clergé. » Il ajoute : « Qu'on prenne la souscription des clercs, le » témoignage des personnes considérables, le » consentement des magistrats et du peuple. » Voilà des termes décisifs qui ne souffrent aucune équivoque. La présence, le témoignage, le conseil, le désir des laïques est attendu : mais l'élection et la souscription aux actes est réservée au seul clergé. N'est-il pas étonnant qu'on ait cru nous pouvoir faire une objection d'un passage qui en fait une si concluante contre les Protestans?

Le quatrième chapitre *Sacrorum*[2] est extrait des capitulaires de Charlemagne et de Louis le Débonnaire. Il y est marqué seulement que les évêques seront pris du diocèse même, au choix du clergé et du peuple, selon les règles canoniques. Ainsi ce choix doit être expliqué par les règles canoniques que nous avons déjà éclaircies.

Mais M. Jurieu, qui a cherché dans le Décret de Gratien ces endroits, comment a-t-il pu s'empêcher d'y voir une foule d'autorités qui accablent sa Réforme sur cet article? N'a-t-il pas vu, sans sortir de ce livre, que le concile de Laodicée, qui est si ancien et si autorisé dans l'Eglise, a parlé ainsi dans son canon troisième[3] : « Il ne faut pas permettre aux assem- » blées du peuple de faire l'élection de ceux qui » doivent être élevés au sacerdoce. » Dire, comme du Moulin, que ce concile a voulu seulement que les élections ne fussent point abandonnées *à la populace*, c'est parler sans preuve. Il n'y a point de passage formel qu'on n'élude par ces explications. Le concile ne dit aucun mot qui marque que le droit du peuple lui est conservé. Il auroit fallu, selon le sens de du Moulin, recommander au peuple d'élire avec ordre et sans trouble, mais non pas ordonner aux pasteurs de ravir injustement au peuple les élections qui lui appartenoient de droit. Enfin il est manifeste que ce concile a voulu ordonner ce qui est réglé en tant d'autres lieux, c'est-à-dire, qu'après avoir consulté le peuple pour les élections, on ne lui laissera pas la décision, et

[1] *Decret.* dist. LXIII, cap. XXVII. — [2] *Ibid.* cap. XXXIV. — [3] *Ibid.* cap. VI.

qu'elle sera réservée au clergé. Si ce droit d'élection appartient au peuple, pourquoi le lui arracher? Quoi! la tyrannie dont on accuse les pasteurs catholiques étoit-elle déjà établie dès ce temps si voisin de celui des apôtres? Si M. Jurieu ose le dire, il faudra au moins qu'il avoue que l'antiquité est pour nous. Il ne peut pas ignorer que toutes les églises ont suivi la règle de ce concile. L'Orient et l'Occident sont uniformes pour donner le droit de décider, dans les élections, aux évêques de la province qui doivent imposer les mains. De là vient que celui qui consacroit étoit aussi le principal électeur, et que ces deux termes grecs, ἐκλογή et χειροτονία, étoient pris indifféremment dans le langage ecclésiastique pour signifier tout ensemble l'élection et l'ordination. Le quatrième canon du grand concile de Nicée veut que le nouvel évêque soit *établi* par tous les évêques de la province assemblés[1]. Par ce terme général d'*établir*, dont le concile se sert après saint Paul, il comprend l'élection et l'ordination. Tout est donné sans réserve aux évêques. Il ajoute que si quelque nécessité pressante, ou la distance des lieux, empêche quelques évêques de s'y trouver, il en faut au moins trois assemblés; que les absens ayant envoyé leurs suffrages par écrit, alors on fasse l'élection et ordination, ce qu'il exprime par le terme χειροτονίαν. Ainsi ce qu'il appelle en cet endroit ordination comprend l'élection même : car encore qu'un seul évêque suffise pour ordonner, le concile veut qu'il y en ait au moins trois assemblés. Il dit qu'on recevra par écrit les suffrages des évêques absens. Il veut enfin que la décision pour ce choix appartienne principalement au métropolitain, qui étoit le consacrant. Si le peuple de chaque église avoit le droit de faire son pasteur, et de lui conférer le ministère, il étoit bien injuste qu'on lui ôtât ce droit sans le consulter, et qu'on le transférât à tous ces pasteurs étrangers.

M. Jurieu a dû voir aussi, dans le Décret de Gratien qu'il nous cite, le pape saint Martin qui parle dans le même esprit. « Il n'est pas » permis au peuple, dit-il [2], de faire l'élection » de ceux qu'on élève au sacerdoce. » Remarquez qu'il ne dit pas : La coutume n'est point. Comme saint Cyprien, parlant de l'assistance du peuple aux élections, se contente de dire : « Nous avons accoutumé de vous consulter; » ce pape dit absolument : « Il n'est pas permis » au peuple; mais que cela soit au jugement » des évêques, afin qu'ils reconnoissent eux-» mêmes, etc. » Il a pu voir encore, chez Gratien, le pape Etienne qui dit à Romain, archevêque de Ravenne[1] : « Il faut l'élection des prêtres et » le consentement du peuple fidèle; car le » peuple doit être instruit, et non pas suivi. » Le pape Célestin a employé les mêmes paroles, et il dit de plus : « Nous devons avertir le peu-» ple de ce qui lui est permis, et de ce qui ne » l'est pas, s'il l'ignore; et non pas consentir à » ce qu'il veut[2]. » Si nous avions à parler maintenant sur les témoignages et les oppositions du peuple, que l'Eglise admet encore dans les ordinations de ses ministres, pourrions-nous parler plus clairement et avec plus d'autorité pour montrer que la puissance de conférer le ministère n'appartient pas au peuple? Voici encore des paroles du concile VIII, qui se tint dans la ville impériale. C'est le concile même qui parle. « Ce concile, se conformant aux pré-» cédens conciles, ordonne que les consécra-» tions et promotions d'évêques se fassent par » l'élection et le décret du collége des évêques, » et défend que tout laïque, soit prince, soit » noble, se mêle des élections, etc..... puisqu'il » ne convient pas qu'aucun des grands ou des » autres laïques ait aucune puissance en ces » matières, mais qu'ils se taisent, et qu'ils soient » attentifs, jusqu'à ce que l'élection de l'évêque » futur soit conclue par le collége de l'Eglise. » Que si quelque laïque est invité par l'Eglise à » s'en mêler et à y concourir, il peut avec res-» pect, s'il le veut, obéir à ceux qui l'appel-» lent[3]. » M. Jurieu dira sans doute qu'il ne se met guère en peine de l'autorité du concile huitième; mais il observera que je la rapporte uniquement pour montrer que cet esprit a été celui de l'Eglise dans tous les siècles, même dans ceux où la puissance séculière avoit affoibli la discipline et l'autorité pastorale. Si le ministère étoit dans les mains du peuple, les rois qui en sont les chefs, bien loin d'en être exclus, devroient y avoir la principale part; ils devroient entrer dans les élections, non pour obéir aux évêques qui les appellent, mais pour exercer le droit du peuple; ce droit du peuple devroit être exercé indépendamment des évêques mêmes, puisque les évêques des diocèses voisins ne sont point du troupeau à qui appartient naturellement, selon M. Jurieu, le choix du pasteur. Le peuple

[1] *Labb. Concil.* tom. II, p. 28. — [2] *Decret.* dist. LXIII, cap. VIII.

[1] *Decret.* dist. LXIII, cap. XII. — [2] *Epist.* III, cap. III; Conc. tom. II, p. 1622. — [3] *Decret.* ibid. cap. II.

pourroit donc consulter les évêques : mais ce seroit à lui à décider souverainement. Le prince, qui est le chef des peuples, devroit donc aussi décider avec une pleine autorité. Dira-t-on que les rois ont manqué de puissance pour défendre ce droit, et que les évêques qui n'ont été que trop assujettis, surtout en Orient, à la puissance séculière, ont néanmoins opprimé les rois et les empereurs, et que les empereurs se sont laissé arracher leur droit avec celui de tous leurs peuples, sans former jamais une seule plainte? qui pourra croire cette fable?

On voit donc clairement que quand il est dit qu'un pasteur a été élu par le peuple, il faut entendre le sens de ces paroles par celles qui les précèdent et qui les suivent, comme quand le pape Etienne donne cette règle [1] : « Nous » voulons que quand on fait un évêque, les » évêques étant assemblés avec le clergé, celui » qui doit être élu le soit en présence du sénat » et du peuple, et qu'ainsi étant élu par tous, » il soit consacré, etc. » Il est manifeste qu'encore que ce pape dise *étant élus par tous,* à cause que le peuple présent concourt à l'élection, elle n'est faite néanmoins que par les évêques et le clergé en présence du peuple. Il est naturel d'appeler élection ou suffrages les acclamations d'un peuple qui consent. C'est ainsi que les habitans d'Hippone se comportèrent dans la désignation que saint Augustin fit de son successeur Eradius ou Eraclius, dont nous avons les actes authentiques rapportés par des notaires mot à mot. Saint Augustin raconte d'abord [2] qu'il étoit allé à Milève pour consoler les peuples qui étoient affligés de ce que Sévère, leur évêque, avoit marqué avant sa mort son successeur sans les en avertir, croyant qu'il suffisoit de le désigner au clergé. Saint Augustin reconnoît qu'en cela Sévère avoit un peu manqué. En effet la règle, comme nous l'avons vu, étoit de consulter le peuple : mais il ne dit point que ce choix fût nul, et qu'on songeât à en faire un autre. Au contraire, il dit que le peuple étoit *triste,* c'est-à-dire fâché d'une chose faite sans lui, et qu'il ne pouvoit défaire; mais qu'enfin sa tristesse se changea en joie. Ensuite saint Augustin déclare que pour lui, il veut agir plus régulièrement, *afin que personne ne se plaigne de lui.* Il observe toutes les formes communes des élections. « Je veux, dit-il, pour mon suc» cesseur, le prêtre Eradius. Les notaires de » l'église, comme vous voyez, recueillent ce » que je dis; ils recueillent ce que vous dites. » Mes paroles et vos acclamations ne tombent » point à terre. Pour vous le dire plus ouver» tement, nous faisons maintenant des actes » ecclésiastiques : car je veux que ceci soit con» firmé, autant qu'il dépend des hommes. » Saint Augustin prend ces précautions, non pour faire élire son successeur par le peuple, mais pour consulter le peuple sur cette élection, selon les canons. Si saint Augustin dans la suite veut s'assurer de la promesse de son peuple, c'est pour une autre chose qui dépendoit des particuliers. Il demandoit qu'on le laissât en paix vaquer uniquement à l'étude des livres sacrés, et que toutes les affaires allassent à Eradius.

Si après tant d'exemples, auxquels on en pourroit ajouter beaucoup d'autres, M. Jurieu demande encore pourquoi, le clergé ayant le droit de faire seul les élections, on y appeloit si soigneusement le peuple, saint Léon écrivant à Anastase, évêque de Thessalonique, lui répondra « qu'il ne faut pas ordonner un pasteur » pour un peuple malgré lui, et s'il ne l'a point » demandé; de peur que la ville ne méprise ou » ne haïsse l'évêque qu'elle n'aura point désiré, » et qu'elle ne se relâche dans la piété pour » n'avoir pu obtenir celui qu'elle a voulu [1]. » *Cui non licuit habere quem voluit.* C'est donc manifestement l'édification publique, la consolation des peuples, et non pas leur droit rigoureux qui les a fait appeler pour assister aux élections. Il faut remarquer que saint Léon parle ainsi, immédiatement après avoir montré que le droit de l'élection de l'évêque, qu'il appelle le *souverain prêtre*, réside dans l'assemblée des évêques comprovinciaux, et que le consentement unanime du clergé et du peuple n'est qu'une demande. *Ille omnibus præponatur quem cleri plebisque consensus concorditer postularit.* Et il ajoute que s'il y a un partage, le jugement du *métropolitain doit le vider en faveur de celui qui sera le plus désiré et le plus digne.* Vous voyez donc toujours, d'un côté, le peuple qui est écouté, et qu'on tâche de satisfaire; de l'autre, l'ordre ecclésiastique qui décide. Ce témoignage du peuple, nécessaire selon les canons, est une circonstance que les électeurs doivent observer pour le bien des peuples, et non une partie essentielle de l'élection même. Il étoit naturel que les canons demandassent le témoignage du peuple fidèle, après que saint Paul avoit demandé celui même des gens du dehors; c'est-à-dire,

[1] *Decret.* dist. LXIII, cap. XXVIII. — [2] *Epist.* CCXIII : tom. II.

[1] *Ep.* XII, al. LXXXIV, cap. V.

qu'on choisît un homme respecté des païens.

Mais dans une occasion où les évêques avoient enfin cédé à l'entêtement du peuple, saint Avitus, évêque de Vienne, témoigne combien il est scandalisé de ce renversement de l'ordre. « Il est, dit-il[1], d'un exemple fort mau- » vais qu'on dise que l'ordination sacerdotale » est gouvernée par le peuple. » De là vient que le peuple, qui étoit sujet à donner son suffrage avec confusion, a perdu insensiblement cette espèce de droit dont la charité des pasteurs l'avoit mis en possession. C'étoit si peu un droit naturel, qu'il paroît toujours par toutes les lois ecclésiastiques que le clergé s'en rendoit toujours le maître, comme d'une des choses qui dépendoient le plus du gouvernement pastoral; d'où il faut conclure que ce droit venoit d'une condescendance du clergé pour faire goûter davantage au peuple l'autorité de ses pasteurs, et non pas d'une institution divine et irrévocable. De là vient aussi que le peuple trop licencieux, abusant du pouvoir qu'on lui avoit laissé, en a été dépouillé sans contradiction. Maintenant on peut dire que le Roi a fait revivre en sa personne l'ancien droit du peuple. Encore même son autorité pour les élections des évêques est bien plus grande que celle du peuple n'a jamais été. Il choisit seul, sans consulter le clergé de l'église vacante. Il donne un titre par écrit, contre lequel on ne réclame point. On peut donc juger par son droit, qui est infiniment plus grand que celui du peuple ne l'a été, quel étoit autrefois celui du peuple. Cette nomination que le Roi fait n'est point une vraie élection. Le prince, bien loin de disposer de la puissance spirituelle, et de conférer le ministère de pasteur, ne donne pas même un titre canonique pour recevoir cette puissance; il ne fait que présenter un homme à l'Eglise, et demander pour lui qu'il soit pourvu et ordonné; et l'Eglise acquiesce à son choix. C'est l'ordre des pasteurs, en la personne du Pape son chef, qui élit, qui institue, qui, par un titre canonique, destine au ministère celui que le prince n'a fait que proposer. On doit juger, par cette discipline présente, de l'ancienne pour les suffrages du peuple dans les élections. Ne seroit-il pas absurde de prouver maintenant que les clefs et le ministère appartiennent au Roi, parce qu'il nomme aux évêchés? Enfin l'autorité absolue avec laquelle les pasteurs ont décidé sur la forme des élections, y ont admis les laïques à certaines conditions, et les en ont ensuite exclus, fait assez voir que toute la véritable puissance de disposer du ministère a toujours résidé dans les seuls pasteurs.

[1] *Ep.* LXVI, Sirm. op. tom. II.

CHAPITRE XVI.

CONCLUSION.

Les Protestans ne peuvent donc avoir recours ni au droit naturel du peuple de disposer des clefs, ni à l'ordination qui leur est venue par les Vaudois, ni à celle qu'ils ont reçue par les prêtres catholiques. C'est en vain que M. Claude dit : « Quand même il y auroit eu de l'irrégu- » larité, cette irrégularité auroit été suffisam- » ment réparée par la main d'association et par » le consentement que tout le corps de la » société a donné à leurs vocations[1]. » Il sent le foible de sa cause, et il ne peut s'abstenir de nous le laisser voir. Voilà une irrégularité qui le blesse et qu'il tâche de réparer. Comment le fait-il? par la main d'association. Mais qui a jamais ouï dire que l'Ecriture ou l'antiquité eussent enseigné aux chrétiens à suppléer ainsi l'ordination des pasteurs? Où est-elle, cette main d'association? Saint Paul nous apprend[2] qu'elle lui fut donnée par plusieurs apôtres : mais ce n'étoit pas pour rectifier son apostolat et pour suppléer ce qui manquoit à sa mission; il la tenoit de Jésus-Christ seul; il y avoit déjà un grand nombre d'années qu'il l'exerçoit sur les églises, et qu'il avoit demeuré avec saint Pierre quinze jours à Jérusalem. Cette main d'association ne regardoit donc pas la vocation et la validité du ministère de cet apôtre; elle n'étoit qu'un signe de concorde entre les apôtres sur les questions légales qu'ils avoient agitées, et sur la discipline uniforme qu'ils devoient garder en prêchant l'Evangile aux Juifs et aux Gentils. Quel rapport y a-t-il de ce fait avec celui des Protestans, qui croient réparer une irrégularité aussi essentielle que le défaut de mission divine, en tendant la main à ceux qui usurpent ainsi le ministère? Mais la trouvera-t-on ailleurs cette main d'association qui est si puissante pour faire pasteurs sans ordination ceux qui ne le sont pas? ici l'Ecriture les abandonne. Trouveront-ils quelque asyle dans l'antiquité; y a-t-il un seul auteur ancien qui nous prouve par quelque exemple, ou qui nous insinue par son propre sentiment, que cette main d'association vaut l'ordination que les apôtres

[1] Réponse aux *Préjugés*, p. 372. — [2] *Gal.* II, 9.

ont pratiquée? Encore si cette main d'association étoit une action réelle, en sorte qu'on eût imposé les mains à ces ministres mal établis, il ne resteroit plus qu'à savoir si ceux qui leur auroient imposé les mains étoient eux-mêmes bien ordonnés. Par-là nous retomberions encore dans toutes nos difficultés. Mais, de plus, cette main d'association n'est qu'une manière de parler; c'est-à-dire, pour parler sans figure, que, sans aucune cérémonie religieuse ni imposition réelle des mains, les premiers pasteurs de la Réforme furent reçus pour pasteurs par le troupeau même lorsqu'ils entrèrent en fonction; et que ceux d'entre eux qui avoient l'ancienne ordination reconnurent les autres pour vrais ministres. Ainsi ces manières de parler, qui éblouissent d'abord, si on les réduit à leur juste valeur, signifient ce qui a été dit et réfuté tant de fois; savoir, que le peuple ayant le droit de disposer des clefs, son consentement sans ordination donne une parfaite mission aux usurpateurs du ministère. Dès-lors il n'y aura plus d'intrus ni de faux pasteurs à punir, pourvu qu'ils sachent séduire quelque partie d'un peuple grossier et inconstant, et se faire donner la main d'association. Sans doute nos frères auroient horreur d'un tel principe, si l'habitude ne les empêchoit d'en découvrir les pernicieuses conséquences.

Mais il faut qu'ils avouent qu'ils n'ont point parmi eux le ministère, selon l'institution divine. J'ai montré que cette institution l'attache au sacrement de l'ordination, qui est l'imposition des mains des pasteurs. Leurs premiers ministres, comme nous l'avons vu, n'avoient point reçu cette ordination de la main des pasteurs qui avoient été ordonnés par d'autres : donc ils n'étoient point pasteurs. Ceux qu'ils ont ordonnés pour leur succéder n'ont pu avoir une mission et une ordination plus valide que la leur même : il n'y a donc point eu jusqu'ici de vrais ministres dans leur Réforme. Que peuvent-ils répondre? S'ils n'ont point reçu le ministère par la voie qui nous est donnée dans l'institution, comment ont-ils pu l'avoir? Il ne leur reste à alléguer qu'une voie extraordinaire et miraculeuse, qui est au-dessus des lois de l'institution. Mais, quand on leur demande des miracles, ils se récrient que c'est une injustice. « Si les miracles étoient nécessaires, dit du » Moulin, ce seroit pour ceux qui n'ont nulle » vocation ordinaire. » Nous avons prouvé qu'ils ne l'avoient point cette vocation ordinaire. Point de vocation sans l'imposition des mains des pasteurs; point d'imposition des mains, ni des Catholiques ni des Vaudois. Il n'y a plus de ressource pour eux que par les miracles. Les prophètes en faisoient sans cesse. A leur seule parole, ils ouvroient et fermoient le ciel. Ce n'étoit pourtant pas pour transporter le ministère de la Synagogue, et pour changer la foi de leur temps : il ne s'agissoit que de redresser les particuliers, et d'annoncer la colère prête à éclater. Les apôtres marchoient sur les traces de Jésus-Christ; il les avoit conduits par la main dans la moisson qu'il leur destinoit; il sembloit avoir assez fait de miracles pour les dispenser d'en faire; ses œuvres parloient pour eux; leur ministère étoit immédiatement fondé sur la puissance de celui qui les envoyoit avec tant de signes et de prodiges : cependant ils font eux-mêmes, selon sa prédiction, des miracles encore plus grands que les siens. Voilà quel a été le ministère extraordinaire des prophètes et des apôtres. C'est ainsi que Dieu autorise ceux qu'il conduit hors de la voie commune, et par lesquels il veut changer ce qui se trouve établi.

Que pouvons-nous donc croire de ces hommes qui viennent dans les derniers temps *entasser docteurs sur docteurs*, suivant la prédiction de saint Paul? Ils disent que l'Eglise est tombée, et qu'ils sont suscités pour la redresser. Ils veulent faire une seconde fois ce que les apôtres avoient fait la première. Ils entreprennent enfin bien plus que les prophètes : car les prophètes n'ont jamais ébranlé l'ancien ministère; et ceux-ci transportent le nouveau, dont l'ancien n'étoit que la figure.

Les croirons-nous sur leur parole, quand ils parlent contre la mère qui les a enfantés? Non, sans doute. Consultons l'Ecriture, qu'ils nous objectent sans cesse, et qui ne leur doit pas être suspecte : nous avertit-elle que cet édifice *tombera en ruine et en désolation; que son état sera interrompu; que toutes sortes de superstitions et d'idolâtries y auront vogue; que ses sacremens seront abâtardis, falsifiés et anéantis du tout?* « Montrez-nous, disoit saint Augustin, » parlant aux Donatistes[1], montrez-nous par » des textes clairs et formels cette affreuse » ruine de l'Eglise : » montrez-nous-la, disons-nous de même encore aux Protestans. Ainsi saint Augustin a répondu par avance pour nous; et les Protestans, comme les Donatistes, accusent en vain l'Eglise d'une corruption que l'Ecriture n'a jamais prédite.

La Synagogue, qui n'étoit établie que pour

[1] *De unit. Eccl.* cap. XVII, n. 44 : tom. IX

un temps, et qui n'étoit que l'ombre de l'Eglise, tombe; et les prophètes de siècle en siècle annoncent sa chute pour y préparer de loin le peuple de Dieu. L'Eglise, faite pour remplir tous les temps, et pour être éternelle comme son époux, tomberoit, sans que les prophètes ni de l'ancienne ni de la nouvelle alliance l'eussent jamais prévu pour préparer les enfans de Dieu contre la séduction! Qui pourroit le penser?

Qu'on ne nous dise point que l'Apocalypse a prédit la chute de l'Eglise. Nous demandons aux Protestans, comme saint Augustin aux Donatistes, des passages clairs et formels; en un mot, une autorité qui ne souffre aucune équivoque. Les Protestans, qui ne peuvent s'accorder entre eux sur le sens de l'Apocalypse, montrent assez combien elle est obscure. M. Jurieu lui-même avoue, au commencement de l'explication qu'il en a donnée, que tous ceux qui ont marché devant lui, jusqu'à Joseph Medde même, son célèbre guide, se sont égarés; qu'il marchoit lui-même d'abord sans savoir où il alloit, et que ce n'est qu'après de longs désirs, et par une espèce d'inspiration, qu'il a compris les mystères. Ainsi les Protestans sincères, qui liront son ouvrage, doivent en conclure qu'il faut cesser de chercher dans l'Apocalypse cette claire prédiction de la chute de l'Eglise que nous demandons avec saint Augustin.

Il ne faut pas s'étonner si les Protestans cherchent dans l'Apocalyse cette ruine, comme les Donatistes la cherchoient dans le Cantique des Cantiques. C'est que quand on est pressé par la vérité, on cherche à éluder les endroits les plus clairs par les plus obscurs. Mais en vain cherchera-t-on cette chute dont Jésus-Christ a promis de nous garantir. L'Ecriture ne peut se contredire elle-même. Une Eglise à laquelle le Sauveur a donné *son Esprit de vérité, afin qu'il y demeure éternellement*[1]; une Eglise *fondée sur la pierre*[2], que les vents ne peuvent ébranler; une Eglise contre laquelle *les conseils de l'enfer ne peuvent prévaloir;* une Eglise avec laquelle Jésus-Christ *baptisera et enseignera tous les jours jusqu'à la fin du siècle*[3]; une Eglise à laquelle *Dieu donne des docteurs et des pasteurs pour la consommation du corps des élus*[4] jusques au jour où Jésus-Christ viendra juger le monde; une Eglise qu'il faut que chaque fidèle puisse consulter à chaque moment[1], et dont on doit sans interruption *écouter les pasteurs*, comme *écoutant Jésus-Christ*[2]; enfin dont on ne peut *mépriser* les pasteurs *sans mépriser* celui qu'ils représentent, ne peut sans doute jamais tomber dans l'abîme de l'idolâtrie, ni se trouver avec un ministère anéanti qu'on ait besoin de ressusciter.

[1] *Joan.* XIV, 16. — [2] *Matth.* XVI, 18. — [3] *Matth.* XXVIII. 20. — [4] *Ephes.* IV, 11.

Ici M. Jurieu, honteux des foibles réponses que tous les autres ministres nous ont faites avant lui, semble se déclarer pour nous contre eux et contre sa propre Confession de foi, quoiqu'il ait juré de l'enseigner au peuple. L'Eglise, selon lui, n'est point tombée en ruine et en désolation : c'est seulement une confédération particulière qui s'est corrompue. Encore même cette confédération, qui est la Romaine, malgré ses erreurs contre la médiation de Jésus-Christ et malgré son idolâtrie, n'a jamais cessé de composer avec toutes les autres l'Eglise universelle à laquelle appartiennent toutes les promesses.

Je laisse à ce ministre à justifier ce nouveau système inconnu à tous les saints pères, et dont on ne trouve aucune trace dans toute l'antiquité. Qu'il explique, s'il le peut, comment chaque fidèle pourra écouter cette Eglise, qui, selon lui, ne parle jamais, ou du moins dont la voix confuse est composée des clameurs de tant de sectes qui se contredisent. Est-ce donc là le corps de Jésus-Christ? Quoi! ce corps monstrueux composé de tant de membres disproportionnés, divisés entre eux, et si défigurés? ce corps qui ne fait pas même un corps, puisque tous ses membres, bien loin d'être liés, d'agir de concert, et de se mouvoir avec subordination, ne font que s'abhorrer, que se déchirer, que se condamner à la mort, et que se livrer à Satan?

Osera-t-on dire que cette Babel, où il ne paroît qu'orgueil et confusion de langues, soit la cité pacifique où règne la sainte unité? dira-t-on que tous ces hommes composent la famille du Père céleste, eux qui regardent réciproquement la table où leurs frères célèbrent la cène, comme la table des démons, à laquelle ils ne peuvent participer sans renoncer à Jésus-Christ? La prière que Jésus-Christ fit à son Père pour unir ses enfans entre eux comme il est uni avec lui, ses promesses mêmes si magnifiques, n'aboutiront-elles donc qu'à ce triste et scandaleux accomplissement? Le fruit de ces grandes promesses pour l'unité et pour la pureté de la foi dans l'Eglise ne consistera-t-il que dans une

[1] *Matth.* XVIII, 17. — [2] *Luc.* X, 16.

lâche dissimulation et dans une tolérance mutuelle et politique sur un nombre prodigieux d'erreurs? Que dis-je? on ne se tolère pas même. Ainsi il faut encore, suivant ce système, que l'unité et la vérité se trouvent jusqu'au milieu de la dissension et dans un amas d'erreurs où l'on se réprouve les uns les autres.

Quelle unité, fondée sur une liaison imaginaire entre tant de sectes qui refusent de s'unir, et qui ne se donnent réciproquement que des anathèmes! Où est-elle cette unité de foi, dans cet assemblage confus de sociétés dont chaque membre enseigne, comme un point essentiel de sa foi, ce qui est rejeté par tous les autres comme un blasphème?

Qu'on n'espère plus éblouir les simples, en disant que l'Église universelle conserve dans toutes les confédérations qui la composent les points fondamentaux. Il est facile à M. Jurieu de régler, comme il lui plaira, les points fondamentaux, pour admettre et pour rejeter les sectes à son gré. Mais pour parler sérieusement, il faudroit marquer d'abord une règle précise et invariable qui fît discerner ces points qu'on regarde comme les fondemens de la foi chrétienne. Jusque-là, que peut-on croire de cette unité de foi et d'église qui n'est appuyée que sur une distinction de points fondamentaux qu'on n'ose expliquer, et qui est plus obscure que les questions mêmes qui divisent toutes les sectes? Cependant il faut que M. Jurieu avoue que l'épouse du Fils de Dieu, qui, selon saint Paul, est toujours *sans ride et sans tache*[1], est, selon lui, *la mère des impuretés et des abominations de la terre*. Elle ouvre son sein à une infinité de sectes corrompues et adultères, elle les porte jusque dans ses entrailles; elle y reçoit l'impie Arien, qui nie la divinité du Sauveur; et le Papiste idolâtre, quoiqu'il soit plus inexcusable dans son idolâtrie que le païen même. Enfin l'Antechrist y est né, et s'y nourrit depuis tant de siècles. Faut-il qu'un chrétien soit capable de penser ainsi? Mais qu'il est beau de voir que c'est ainsi qu'on est contraint de penser, dès qu'on abandonne la simplicité de l'ancienne foi!

En attendant que M. Jurieu, devenu doux et humble de cœur, rougisse d'avoir voulu couvrir de cet opprobre l'épouse bien-aimée du Fils de Dieu, profitons contre lui de ses égaremens, ou plutôt souhaitons qu'il veuille en profiter lui-même, selon la réflexion que nous allons faire. S'il est vrai, comme il l'assure, que sa Réforme, en naissant, a trouvé un corps de pasteurs répandus dans toute l'Église universelle, qui enfantoit et qui nourrissoit les élus par leur ministère, pourquoi a-t-on osé dégrader ces anciens pasteurs, et en établir de nouveaux? Le ministère, selon les Protestans, *est sacré et inviolable*. Il faut un cas extrême, tel que celui où ils représentent les sacremens *abâtardis, falsifiés et anéantis du tout*, pour pouvoir *susciter extraordinairement* de nouveaux ministres. Ce cas extrême n'étoit point arrivé dans le dernier siècle; je m'en rapporte à M. Jurieu même, qui suppose toujours un ministère conservé, les sacremens validement administrés, et la doctrine des points fondamentaux gardée dans l'enceinte de son Église universelle. Donc l'entreprise qu'une petite troupe de laïques a faite hors de ce cas d'extrême nécessité pour transférer le ministère, sans observer même l'ordination qui est si autorisée par les apôtres, ne peut passer que pour une invasion sacrilége.

Que croirons-nous donc de cette Réforme, qui prétend avoir le ministère institué par Jésus-Christ, sans avoir reçu dans son origine le sacrement de l'ordination, qui est le fond et l'essence même de l'institution du ministère? A Dieu ne plaise que nous souffrions jamais qu'on abandonne ainsi l'Écriture, pour fonder le sacré ministère sur les subtilités d'une vaine philosophie, qui allègue le droit naturel dans des choses toutes surnaturelles et de pure grâce!

Ils n'ont ni le sacrement du ministère, ni la vertu miraculeuse et extraordinaire par laquelle Dieu pourroit leur confier le ministère au-dessus de ses propres lois. Qu'en faut-il conclure? disons-le en esprit de paix et de charité; disons-le humblement et avec douleur, mais disons-le néanmoins avec la liberté évangélique que la vérité nous inspire. Leurs pasteurs ne sont donc pas de vrais pasteurs, et ils ne sont jamais entrés par la porte. Le troupeau qu'ils mènent n'est point à eux. Puisqu'ils ne sont point pasteurs, leur prédication est vaine et sans autorité. Quand même ils ne diroient que la vérité, leur parole ne seroit dans leur bouche qu'une simple parole d'hommes, et non la parole de Dieu, qui ne les envoie point pour parler en son nom : du moins ce seroit la parole de Dieu *dérobée* par des hommes auxquels il n'en a jamais confié le dépôt. Leurs ordinations n'ont aucune vertu; leur cène n'est ni la cène ni le sacrement du Sauveur. Enfin leur église n'est point une église; car l'édifice ne peut être

[1] *Ephes.* v, 27.

plus solide que le fondement, ni le corps plus sain que la tête.

Prions avec ferveur pour ces troupeaux errans et dispersés sur toutes les montagnes, afin qu'ils écoutent la voix des vrais pasteurs, et qu'ils reviennent sous leur main. Prions aussi pour ceux qui osent se dire pasteurs, et qui ne le sont pas, afin que retournant avec humilité dans l'état de simples brebis, ils aient dans tous les siècles la gloire d'avoir rétabli aux dépens de leur rang la sainte unité, qui ne doit pas moins être l'objet de leurs vœux que des nôtres.

O bon Pasteur, qui avez donné votre vie pour vos brebis, courez après elles, rapportez-les sur vos épaules! Que le ciel se joigne à la terre pour s'en réjouir : que nous ne fassions plus tous ensemble qu'un seul troupeau, un seul cœur et une seule ame! Loin, Seigneur, loin de votre Eglise cette Réforme hautaine et animée par un zèle amer qui a rompu le lien de l'unité : qu'au contraire ce soit la réunion qui fasse la vraie réforme. Que vos enfans travaillent tous ensemble à se réformer, dans une douce paix et dans une humble attente de vos miséricordes, afin que votre Eglise refleurisse, et qu'on voie reluire sur elle la beauté des anciens jours!

LETTRES
SUR L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE.

LETTRE PREMIÈRE.

Il n'y a qu'une véritable Eglise : celui qui la cherche sincèrement doit prier beaucoup, et se défier de ses pensées.

Il n'y a qu'une seule vraie religion, et qu'une seule Eglise épouse de Jésus-Christ : il n'en a voulu qu'une; les hommes ne sont pas en droit d'en faire plusieurs. La religion n'est pas l'ouvrage du raisonnement des hommes; c'est à eux à la recevoir telle qu'elle leur a été donnée d'en-haut. Un homme peut raisonner avec un autre homme, mais avec Dieu il n'y a qu'à prier, qu'à s'humilier, qu'à écouter, qu'à se taire, qu'à suivre aveuglément. Ce sacrifice de notre raison est le seul usage que nous puissions faire de notre raison même, qui est foible et bornée. Il faut que tout cède quand la raison suprême décide. Encore une fois, Jésus-Christ n'a voulu qu'une seule église et qu'une seule religion : il n'y a donc plus qu'à comparer ensemble l'Eglise nouvelle avec l'ancienne, et celle qui livre l'homme à son orgueil, en le faisant juge, quoiqu'il soit visiblement incapable de juger, avec celle qui use de l'autorité qui lui est promise par son époux, pour fixer les esprits incertains, pour guider les ignorans, pour humilier les superbes, et pour les réunir tous.

Je reviens au besoin de prier. C'est la prière qui finiroit toutes les disputes. Heureux les hommes que la vanité ne rend point jaloux de leur liberté, qui sont sincèrement neutres entre leur pensée et celle d'autrui, qui se défient de la leur, et qui sont souvent recueillis en silence devant Dieu, pour écouter l'esprit de grâce! Dès qu'on a au-dedans de soi cet esprit humble et pacifique, on est bien avancé : on sent d'abord, sans controverse, que c'est dans le sein de l'Eglise catholique qu'on devient petit, et qu'on apprend à mourir à soi, pour vivre dans la dépendance.

LETTRE II.

Nécessité d'une autorité visible, pour réunir et fixer tous les esprits.

Je prie Dieu de tout mon cœur qu'il vous fasse sentir combien les hommes les plus éclairés ont besoin d'humilier leur esprit sous une autorité visible. Les mystères nous sont proposés pour dompter notre raison, et pour la sacrifier à la suprême raison de Dieu. La religion n'est qu'humilité, on n'est digne de la trouver, on

ne la pratique même qu'autant qu'on s'abaisse intérieurement, qu'on reconnoit sa foiblesse, et qu'on croit sans comprendre. Quand on entre dans le détail des points contestés, on voit d'abord que nos frères séparés de nous ont voulu justifier leur séparation, en nous imputant des erreurs et des idolâtries dont nous sommes infiniment éloignés. Ce détail démontre l'injustice du schisme et la nécessité de se réunir. Mais de plus, il faut toujours revenir au point principal : c'est celui d'une autorité visible qui parle et qui décide, pour soumettre, pour réunir, et pour fixer tous les esprits dans une même explication des saintes Ecritures : autrement ce livre divin, qui nous a été donné pour nous humilier, ne serviroit qu'à nourrir notre vaine curiosité, notre présomption, la jalousie de nos opinions et l'ardeur des disputes scandaleuses. Il n'y auroit qu'un seul texte des saintes Ecritures : mais il y auroit autant de manières de les expliquer, autant de religions que de têtes. Que diroit-on d'une république qui auroit des lois écrites, mais où tous les particuliers seroient libres de s'élever au-dessus des décisions des magistrats sur la police ? Chacun, le livre des lois en main, voudroit corriger les jugemens des magistrats, et on disputeroit au lieu d'obéir : et, pendant la dispute, le livre des lois, loin de réunir et de soumettre les esprits, seroit lui-même le jouet des vaines subtilités de tous les citoyens. Une telle république seroit dans l'état le plus ridicule et le plus déplorable.

Mais comment peut-on croire que Jésus-Christ, ce divin législateur de l'Église, l'ait abandonnée à ce désordre, que le moins prudent de tous les hommes n'auroit pas manqué de prévoir et de prévenir ? Il faut donc une autorité qui vive, qui parle, qui décide, qui explique le texte sacré, et qui soumette tous ceux qui veulent l'expliquer à leur mode : quand on est présomptueux, on supporte impatiemment le joug de cette autorité ; mais dès qu'on le secoue, on tombe dans la licence monstrueuse des opinions, dans la multitude honteuse des religions opposées, et enfin dans cette indifférence entre les sectes, qui dégénère en irréligion dans les nations du Nord.

LETTRE III.

Nécessité d'écouter l'Église : plus on travaille à se réformer soi-même, moins on veut réformer l'Église.

On ne peut être plus touché, Monsieur, que je le suis, de la dernière lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire. Vous ne sauriez désavouer que Dieu frappe à la porte de votre cœur. Il vous fait sentir qu'il ne doit jamais y avoir qu'une seule Église, qu'elle a les promesses de son époux, qu'en vertu de ces promesses elle nous enseigne toute vérité nécessaire au salut, et qu'elle nous préserve de toute erreur qui nous excluroit du royaume céleste. Il n'y a plus qu'à écouter, qu'à suivre cette Église partout où elle sera, sans crainte de s'égarer. C'est en nous écoutant nous-mêmes par curiosité, par présomption, par goût de critique et d'indépendance, que nous tombons dans l'illusion. La séparation est contre l'ordre établi par Jésus-Christ. Voyez les sociétés séparées. Elles se vantoient de se séparer pour réformer le culte, et pour purifier la religion. Qu'ont-elles fait, après tant de disputes scandaleuses et de guerres sanglantes? Elles ont réduit presque tout le Nord à l'incertitude, à l'indifférence, et enfin à l'irréligion. Les branches séparées se sèchent et tombent : la tige que l'on croyoit morte reverdit ; elle porte des fruits abondans.

Si vous voulez une sérieuse réforme, ne la commencez point au dehors, comme les Protestans, par une critique âcre et hautaine; tournez-la contre vous-même ; humiliez-vous profondément ; défiez-vous de vos foibles lumières ; travaillez à mourir à vos goûts naturels; n'écoutez point les délicatesses de votre amour-propre ; rabaissez votre cœur noble, fier et élevé; ne comptez point sur votre courage. Voulez-vous trouver Dieu ? rentrez souvent au dedans de vous en silence pour l'y écouter : faites taire votre imagination pour vous occuper de la présence de Dieu, pour lui demander l'accomplissement de vos devoirs et la correction de vos défauts. O l'heureuse et solide réforme! plus vous vous réformerez ainsi, moins vous voudrez réformer l'Église. Si le véritable esprit de prière entre dans votre cœur, et parvient à le posséder, vous trouverez le trésor enfoui dans la terre, vous goûterez la manne cachée ; vous ne craindrez plus de n'être pas pauvre avec votre époux ; vous serez incapable de craindre jamais de manquer des vrais biens avec lui ; vous sentirez sa toute-puissance, son amour infini sans cesse occupé de vos besoins. Si vous ne voulez pas m'en croire, essayez-le ; vous le verrez. Ne manquez point à Dieu, il ne vous manquera jamais. Je prie le Maître d'agir et au-dedans et au-dehors, pour vous procurer tout dans les bornes du nécessaire. Vous ne serez jamais si riche que quand vous renoncerez aux richesses

superflues pour votre salut. Vous ne serez jamais tant honorée que quand vous aurez fait ce sacrifice. Vous n'aurez que la gloire à craindre en cet état.

LETTRE IV.

Exhortation à demeurer ferme parmi les combats à soutenir contre les anciens préjugés, et contre les affections de la nature : ces combats seront suivis du plus parfait repos.

Je ne m'étonne nullement de l'état violent où vous vous trouvez. *Le règne de Dieu*, dit le Saint-Esprit[1], *souffre violence*. On ne renaît point sans douleur. Vous auriez tort, si vous ne sentiez pas une extrême peine à quitter tout ce qui vous étoit le plus cher, et à vous renoncer vous-même. On ne meurt point sans le sentir; mais celui qui vous afflige sera lui-même votre consolateur. La vérité vous délivrera : alors vous serez véritablement libre[2]; vous goûterez la consolation de sacrifier à Dieu vos anciens préjugés.

Il est vrai que la religion catholique vous donnera, contre votre amour-propre, des leçons d'humilité dont vous aurez un peu à souffrir, parce que la religion où vous avez été nourrie flattoit votre présomption naturelle, et vous rendoit juge de la parole de Dieu même. Mais vous sentirez la vérité de ces paroles de Jésus-Christ : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos ames*[3]. Vous trouverez un repos intérieur à vous rabaisser et à vous corriger, que vous n'avez jamais trouvé à vous croire et à vous enorgueillir. Le grand point est de vous accoutumer à vous recueillir, à chercher le royaume de Dieu qui est au-dedans de vous[4], et à vous taire pour écouter l'esprit de grâce. Il vous montrera les défauts à corriger, et les vertus à acquérir par le principe de l'amour de Dieu.

LETTRE V.

Nécessité d'écouter l'Eglise : selon la promesse de Jésus-Christ même, la véritable Eglise ne peut jamais tomber dans l'erreur : tout quitter pour suivre Jésus-Christ.

J'entre de tout mon cœur, Monsieur, dans toutes vos peines; elles doivent être très-grandes. Que ne voudrois-je point faire et souffrir pour vous les épargner! Mais Dieu ne nous a mis en ce monde que pour y souffrir, et pour y mériter le royaume du ciel par notre patience. Heureux ceux que le monde croit malheureux, et qui n'ont point de part à ses vaines joies! Heureux ceux auxquels il est donné d'être attachés à la croix du Fils de Dieu! cette doctrine est insupportable à l'amour-propre; mais on ne peut en douter sans ébranler la foi chrétienne, et elle devient douce par l'onction de l'amour de Dieu. J'avoue qu'il est facile de parler des croix, et difficile de les porter avec un courage humble et désintéressé. Mais que puis-je faire, sinon vous dire les vérités de l'Evangile, comme je voudrois qu'on me les dît dans une épreuve aussi violente que la vôtre? Voici les principales réflexions que je vous prie de faire.

I. Jésus-Christ parle ainsi : *Si quelqu'un n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour vous comme un païen et comme un publicain*[1]. Remarquez qu'il ne dit pas : Si quelqu'un n'écoute pas l'Eglise de son pays, ou celle d'entre les diverses églises à laquelle il se trouve attaché par sa naissance et par ses préjugés. Il ne suppose point plusieurs églises, entre lesquelles chacun soit libre de choisir à sa mode : il n'en suppose qu'une seule, qu'il veut être à jamais son unique épouse. Elle doit être tout ensemble unique, universelle et subsistante dans tous les siècles; elle doit parler à toutes les nations qui sont sous le ciel, et faire entendre sa voix d'un bout de l'univers à l'autre.

Ce n'est point une Eglise invisible et composée des seuls élus, que chacun mette où il lui plaît, suivant les préjugés, et que personne ne puisse montrer au doigt : c'est la cité élevée sur le sommet de la montagne, que tous les peuples voient de loin; chacun sait le lieu où il peut la trouver, la voir et la consulter : elle répond, elle décide, on l'écoute, on la croit. Malheur à quiconque refuse de lui obéir! Il doit être retranché de la société des enfans de Dieu, comme un païen et comme un publicain.

II. Un père terrestre, quoique très-imparfait, ne peut souffrir qu'aucun de ses enfans divise sa famille, sous prétexte de la réformer selon ses idées. Croyez-vous que notre Père céleste, qui aime tant l'union, et qui veut que ce soit à cette marque qu'on reconnoisse ses enfans, souffre sans indignation que quelqu'un d'entre eux soit assez présomptueux et assez dénaturé pour diviser sa famille, qu'il a voulu par le mérite de son propre sang consommer à jamais

[1] *Matth.* XI, 12. — [2] *Joan.* VIII, 32, 36. — [3] *Matth.* XI, 29. — [4] *Luc.* XVII, 21.

[1] *Matth.* XVIII, 17.

dans l'unité? L'époux ne veut qu'une seule épouse : il a horreur de la pluralité. Le schisme qui fait plusieurs Eglises, malgré Jésus-Christ qui n'en veut qu'une seule, est donc le plus grand de tous les crimes : c'est celui de Coré, de Dathan et d'Abiron, qui voulurent partager le sacré ministère. La terre doit engloutir et le feu du ciel consumer ceux qui déchirent l'épouse unique pour en faire plusieurs.

III. En vain nos frères séparés soutiendront que l'ancienne Eglise étoit tombée en ruine et en désolation par son idolâtrie, en sorte qu'il a fallu en former une autre à sa place. Si l'Eglise visible avoit pu être un seul jour trompeuse et idolâtre, Jésus-Christ se seroit bien gardé de dire absolument et sans restriction, pour toutes les nations et pour tous les siècles : *Si quelqu'un n'écoute pas l'Eglise.* Il auroit induit par-là ses enfans en erreur. Il n'eût pas manqué de dire tout au contraire : Si quelqu'un écoute l'Eglise pendant les siècles d'erreur et d'idolâtrie où elle tombera, qu'il soit pour vous comme un païen et comme un publicain. Cette défense expresse d'écouter l'Eglise devroit, selon le plan de nos frères séparés, avoir été faite pour presque tous les siècles, depuis les apôtres jusques à la prétendue Réforme des Protestans, sans avoir aucune autre Eglise que celle qui enseignoit, qui administroit les sacremens, qui disoit la messe, qui honoroit les images et qui prioit les saints, comme nous le faisons. Loin de dire : Gardez-vous bien d'écouter l'Eglise dans ces siècles d'aveuglement, Jésus-Christ dit au contraire pour tous les jours sans exception, jusqu'à celui où il reviendra juger le monde : *Si quelqu'un n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain.* Il assure ailleurs que cette Eglise, loin de tomber en idolâtrie et de rendre par-là le schisme nécessaire, *sera fondée sur la pierre, en sorte que les portes de l'enfer*, c'est-à-dire les conseils de l'erreur, *ne prévaudront point contre elle* [1]. C'est promettre précisément que ce que nos frères prétendent être arrivé n'arrivera jamais. Jésus-Christ dit encore en quittant son Eglise naissante pour monter au ciel : *Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit; et voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles* [2]. C'est au corps des pasteurs qu'il s'adresse, pour leur confier le ministère de l'instruction, et de l'administration des sacremens. Il parle d'une Eglise visible, qui a un corps de pasteurs, avec des peuples conduits par eux. Il s'agit d'une Eglise qu'on voit, qu'on entend, qu'on croit, qui enseigne, qui décide, qui baptise.

IV. Enfin l'événement s'accorde parfaitement avec la promesse de Jésus-Christ. Il avoit prédit que l'ivraie se mêleroit avec le bon grain dans le champ du souverain père de famille : c'est ce qui est arrivé. Il s'est glissé dans l'Eglise des relâchemens et des abus dont elle gémit, et qu'elle travaille à réformer. Mais la réforme ne doit jamais se faire par la séparation. Au contraire, Notre-Seigneur crie : *Laissez ces deux espèces de grain*, savoir, le pur froment et l'ivraie, *croître ensemble jusqu'à la moisson*, qui est la consommation des siècles, *de peur qu'en arrachant le mauvais grain, vous ne déraciniez aussi le bon* [1]. C'est avec cette patience, ce ménagement, ce zèle pour conserver l'unité, qu'il faut travailler de concert à une douce et pacifique réforme.

Pour la chute de l'Eglise dans l'idolâtrie, Jésus-Christ a répondu qu'elle n'arriveroit jamais; aussi n'est-elle jamais arrivée. L'Eglise n'a jamais adoré du pain ; elle n'adore que le corps de Jésus-Christ, sur sa parole expresse, prise simplement à la lettre. Elle ne connoît aucun autre médiateur que Jésus-Christ : elle prie seulement nos frères du ciel, comme nos frères de la terre, de prier pour nous par notre commun et unique médiateur Jésus-Christ. Elle n'honore les images que comme de simples peintures, par rapport aux mystères qu'elles nous présentent. Il est donc clair comme le jour que nos frères séparés ont calomnié l'Eglise pour justifier leur séparation, en l'accusant d'impiété et d'idolâtrie. Si elle n'est ni idolâtre ni impie, le schisme qu'ils ont fait avec tant d'animosité et de scandale, est le crime de Coré, de Dathan et d'Abiron : puisqu'ils refusent d'écouter l'Eglise, avec laquelle Jésus-Christ enseigne tous les jours, chacun d'eux doit être regardé comme un païen et comme un publicain.

V. Ne dites point que vous n'avez pas fait le schisme, que vous le trouvez fait, que vous êtes bien fâché que vos ancêtres l'aient fait, et que vous ne sauriez le défaire. Ne le faites point pour votre personne ; c'est tout ce que je vous demande au nom de Jésus-Christ. Ne ratifiez point, ne confirmez point, ne continuez point par votre choix un schisme si injuste, et si contraire à la règle de Jésus-Christ.

[1] *Matth.* XVI, 18. — [2] *Ibid.* XXVIII, 19, 20.

[1] *Matth.* XIII, 29, 30.

VI. Si vous voulez voir quelles sont les suites du schisme, jetez les yeux sur les églises de nos frères qui se sont séparés de nous avec tant de hauteur et d'insulte, se vantant d'être les réformateurs du christianisme. Qu'ont-ils réformé? Pendant que l'Eglise Romaine, malgré les foiblesses inséparables de l'humanité, a travaillé depuis plus d'un siècle à une sérieuse réforme du clergé et des peuples, les églises protestantes, semblables à des branches arrachées de leur tige, n'ont fait que se dessécher visiblement. Qu'en reste-t-il dans tout le Nord? sinon une multitude monstrueuse de sectes opposées? Que voit-on de tous côtés? Une curiosité effrénée, une présomption que rien n'arrête, une incertitude qui ébranle tous les fondemens du christianisme même, une tolérance qui tombe, sous prétexte de paix, dans l'indifférence de religion et dans l'irréligion la plus incurable.

VII. Nous ne sommes points parfaits, je l'avoue, et je vous en avertis par avance; mais nous gémissons de ne l'être pas. Vous verrez parmi nous des scandales; mais nous les condamnons, et nous désirons de les corriger. Il y en a eu jusque dans la plus pure antiquité: faut-il s'étonner qu'il en paroisse encore dans ces derniers siècles? Mais, si vous trouvez dans notre très-nombreuse Eglise beaucoup de chrétiens qui n'en ont que le nom, et qui la déshonorent, vous y trouverez pour votre consolation des ames recueilies, simples, mortes à elles-mêmes, qui sont détachées, non-seulement des vices grossiers, mais encore des plus subtiles imperfections, qui vivent de foi et d'oraison, dont toute la conversation est déjà au ciel, qui usent du monde comme n'en usant point, et qui sont jalouses contre leur amour-propre, pour donner tout à l'amour de Dieu. Si vous ne voulez pas me croire, essayez-le avec confiance en Dieu. Venez, goûtez et voyez combien le Seigneur est doux!

VIII. J'avoue que vous avez un très-rigoureux sacrifice à faire; mais écoutez Jésus-Christ: *Celui*, dit-il [1], *qui aime son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi.* Voudriez-vous vous rendre indigne de Jésus-Christ pour contenter votre famille? Voudriez-vous faire comme ce jeune homme, qui, après avoir cru en Jésus-Christ et avoir été aimé de lui, l'abandonna, triste et découragé, parce que Jésus-Christ lui proposa de renoncer à ses richesses? La chair et le sang ne révèlent point ce sacrifice; il n'y a que la grâce qui puisse l'inspirer. Ecoutez encore la vérité même: *Celui qui hait son ame*, c'est-à-dire sa vie, *pour ce monde, la sauve pour l'éternité* [1]. Voudriez-vous préférer une vie si courte, si fragile, si épineuse, au royaume de Dieu qui est déjà si proche de vous? Les martyrs ont souffert la mort pour la vérité; refuserez-vous de souffrir pour elle les douces croix d'une vie frugale et retirée? Les tourmens des martyrs n'étoient-ils pas plus terribles que les peines qui sont attachées à la vertu, et que l'espérance du ciel adoucit? Après tout, que sacrifierez-vous à Dieu? Les délicatesses d'une vie molle, les vanités mondaines, les ragoûts de l'amour-propre, qui se tournent en peines et en remords. Abandonnez-vous sans ressource à Dieu, et il ne vous abandonnera jamais. Cherchez par préférence son royaume, et les secours temporels vous viendront comme par surcroît. Souvenez-vous qu'un pain descendu du ciel a nourri pendant quarante ans au désert le peuple de Dieu. Les oiseaux du ciel ne sèment ni ne moissonnent; Dieu en a soin. Vous oubliera-t-il? *Quand même*, dit Dieu [2], *une mère oublieroit son fils unique, le fruit de ses entrailles, pour moi je ne vous oublierai jamais.* Vous avez des parens et des amis qui vous procureront un asyle; vous avez assez de courage pour vous contenter de peu; vous n'aurez que la gloire à craindre dans un si courageux sacrifice. Enfin souvenez-vous que nous avons été *enrichis*, comme dit l'apôtre, *de la pauvreté de Jésus-Christ.* Oserai-je ajouter que, s'il m'étoit permis, je donnerois tout ce que j'ai, et qui n'est pas plus à moi qu'à vous, pour assurer en vous l'ouvrage de celui à qui tout appartient!

Je suis, Monsieur, avec un zèle et un respect à toute épreuve,

Votre, etc.

[1] *Matth.* X, 37.

[1] *Joan.* XII, 25. — [2] *Is.* XLIX, 15.

PROFESSION DE FOI

DRESSÉE

PAR M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

ET SIGNÉE PAR M***,

A QUI LES CINQ LETTRES PRÉCÉDENTES AVOIENT ÉTÉ ADRESSÉES.

I. Je déclare qu'après avoir prié, lu et examiné, je me suis déterminée à vivre et à mourir dans le sein de l'Eglise catholique, aposto-

lique et romaine, où nous avons toujours cru que nos ancêtres faisoient leur salut avant la séparation qui a été faite sous le nom de Réforme. C'est une Eglise visible, qui comprend, outre les élus qui sont inconnus ici-bas, tous ceux qui font profession du christianisme dans cette société. Elle est l'Eglise de tous les temps, depuis les apôtres jusqu'à nous : c'est elle qui nous a conservé le sacré dépôt des Ecritures et le baptême : c'est elle qui a sa succession non interrompue des pasteurs, depuis Jésus-Christ jusqu'à notre temps : c'est elle qui est répandue dans toutes les nations connues de la terre. J'embrasse toute sa doctrine, et je m'attache à son culte.

II. Je crois que cette Eglise est l'unique épouse du Fils de Dieu. Autant que l'Evangile m'apprend à me défier de moi-même, à être humble, docile, soumise aux pasteurs, parce que *celui qui les écoute*, *écoute* Jésus-Christ même, autant suis-je assurée par les promesses, que cette Eglise ne se trompera jamais. Quiconque refuse de l'écouter et de la croire, doit être regardé *comme un païen et comme un publicain*. Elle est fondée *sur la pierre, et les portes de l'enfer*, qui sont les conseils de l'erreur, *ne prévaudront jamais contre elle*. Jésus-Christ sera avec le corps visible de ses pasteurs *enseignant* la doctrine qu'ils enseignent, et *baptisant*, c'est-à-dire, administrant les sacremens qu'ils administrent, tous les jours sans aucune interruption *jusqu'à la consommation du siècle*. Voilà ce qui me persuade que cette Eglise, qui est la seule qu'on trouve dans tous les siècles, a conservé, malgré les *portes de l'enfer*, une doctrine saine et un culte pur, puisque Jésus-Christ ne cessera jamais un seul jour d'enseigner et de baptiser avec elle.

III. De là je conclus que cette Eglise n'a jamais pu *tomber en ruine et en désolation* par l'idolâtrie, puisque, si cette ruine étoit arrivée, les promesses de la vérité même se trouveroient fausses, *les portes de l'enfer* auroient *prévalu*, et Jésus-Christ n'auroit point continué d'enseigner et de baptiser avec une Eglise idolâtre.

IV. Je crois qu'il ne peut arriver aucun cas où il soit permis de se séparer de cette Eglise. La preuve en est claire comme le jour, dès qu'on a compris l'étendue des promesses. Jésus-Christ ne veut avoir qu'une seule épouse toujours fidèle et toujours indivisible. De quel droit ferions-nous plusieurs églises, nous qui savons qu'il n'en a voulu qu'une seule, et qu'il a demandé à son Père qu'elle fût *une et consommée en unité* comme il l'est avec son Père même [1] ? N'est-ce pas une témérité sacrilége que d'entreprendre de diviser l'épouse que l'époux a voulu rendre indivisible? Peut-on, pour justifier la séparation, accuser cette Eglise d'idolâtrie, elle dont il est dit par le Saint-Esprit même que *les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle;* que Jésus-Christ sera *tous les jours*, sans aucune interruption, *enseignant et baptisant avec elle jusqu'à la consommation du siècle;* que *quiconque ne l'écoutera point* avec docilité *doit être regardé comme un païen et comme un publicain*, c'est-à-dire, comme un impie et comme un idolâtre, comme un homme indigne de la société des enfans de Dieu; que cette Eglise est la *colonne et l'appui de la vérité* [2]; qu'enfin *elle n'a ni ride ni tache* [3]? Une église superstitieuse et idolâtre pourroit-elle être *sans ride et sans tache* aux yeux de son époux? Il est donc vrai, par les promesses, que l'Eglise ne peut jamais tomber ni dans l'idolâtrie ni dans l'erreur contre la foi; et par conséquent il ne peut jamais arriver aucune cause légitime de nous séparer d'elle.

V. Je crois qu'il n'appartient point à chaque particulier d'expliquer le texte sacré de l'Ecriture, selon son propre sens, indépendamment de l'Eglise. Comme c'est elle à qui Dieu a confié ce texte pour nous le distribuer selon nos dispositions, c'est aussi à elle à nous en apprendre le vrai sens. La même autorité qui nous assure que ces livres sont divins, nous assure aussi de l'interprétation qu'on doit leur donner; autrement chacun feroit dire à l'Ecriture tout ce qu'il s'imagineroit y trouver par ses préventions; et les hommes, avec un seul livre divin, feroient autant de religions qu'ils inventeroient de vaines subtilités pour l'expliquer. Tel est le malheureux fruit de la réforme prétendue. Je ne sais combien de sectes trouvent les doctrines les plus opposées dans les mêmes passages. La vraie religion ne peut être trouvée et mise en pratique que par une humble défiance de nos foibles lumières. Qu'y a-t-il de plus orgueilleux que de fonder le choix de sa religion sur ce qu'on présume d'entendre mieux l'Ecriture que cette Eglise de qui on la tient? Qu'y a-t-il de plus superbe que de vouloir juger de l'Eglise par son propre sens sur le texte de l'Ecriture, au lieu que nous devons juger du sens de l'Ecriture par l'autorité de cette Eglise qui nous la donne et qui nous l'explique.

VI. Je crois que Jésus-Christ n'a point laissé

[1] *Joan.* XVII, 22, 23. — [2] *I Tim.* III, 15. — [3] *Ephes.* V, 27.

son Eglise dépourvue de ce qui est nécessaire pour garder quelque subordination dans toute société réglée, je veux dire un chef visible qui soit le premier de tous les pasteurs, qui préside parmi eux, et qui soit le centre de l'unité catholique, en sorte que tous les membres demeurent unis et subordonnés à ce chef. C'est le successeur de saint Pierre, remplissant sa chaire à Rome, que je reconnois pour être ce pasteur principal, suivant cette parole de Jésus-Christ : *Tu es Pierre, et c'est sur cette pierre que j'édifierai mon Eglise*[1]. Je sais que toute la sainte antiquité a regardé ces paroles non comme bornées à la personne de saint Pierre qui devoit mourir bientôt, mais comme étendues à ses successeurs qui doivent perpétuer cet ordre si nécessaire, et servir de pierre fondamentale pour l'unité jusqu'à la fin des siècles.

VII. Je crois que quand on aperçoit des abus, des superstitions et des scandales dans cette Eglise, on doit se souvenir que cette Eglise naissante même n'étoit pas exempte de cet inconvénient; que les sectes qui ont prétendu établir la réforme, souffrent tous les jours l'ignorance, les abus grossiers, les vices contagieux, et qu'elles tolèrent les erreurs les plus énormes sur la religion. Il faut, selon la parole de Jésus-Christ, laisser croître le mauvais grain avec le bon, de peur qu'on n'arrache le bon et le mauvais; il faut souffrir l'un pour conserver l'autre *jusqu'à la moisson*. Souvent une critique âpre et hautaine, un zèle amer, une prévention contre l'Eglise, nous grossit les objets. Il falloit demeurer en esprit de paix et de charité dans le sein de l'ancienne Eglise pour lui aider à faire une réforme modérée. Quand on se sépare d'elle, on veut la combattre et non la réformer. La réforme la plus pressée est celle de corriger la présomption des réformateurs, qui veulent être les juges de l'Eglise et de l'Ecriture par leur propre sens, pour corriger tout à leur mode. Pour moi, je ne veux me mêler que de la réforme de ma personne, pour m'humilier et pour me corriger de mes défauts. Je laisse à l'Eglise le soin de réformer les abus dont je ne suis pas responsable; je comprends même qu'elle ne peut le faire que peu à peu, et qu'elle est toujours à recommencer.

VIII. Je ne saurois craindre aucun reproche de Jésus-Christ au jour de son jugement pour avoir pris avec une religieuse simplicité, selon la tradition de l'Eglise, les paroles par lesquelles le Sauveur a institué l'eucharistie. Que Luther fasse dire à Jésus-Christ : *Ceci est du pain où mon corps se trouve caché;* que Calvin lui fasse dire : *Ceci est la propre substance de mon corps qu'on recevra, quoiqu'elle n'y soit point et que ce ne soit que du pain;* que Zuingle lui fasse dire : *Ceci n'est point mon corps, et ce n'en est que la figure;* pour moi je ne veux rien faire dire à Jésus-Christ, et je me borne à croire que *ceci*, c'est-à-dire, ce qui étoit du pain, n'est plus ce qu'il étoit, et que la parole toute-puissante du Fils de Dieu, qui fait ce qu'elle dit, a changé la substance de ce pain en celle du corps de Jésus-Christ rompu sur la croix, et de son sang répandu pour notre salut. Les dons de l'amour de Dieu sont réels. Comme le Fils a pris par son incarnation une chair réelle et non en figure, de même il nous a donné réellement et non en simple figure cette même chair dans l'eucharistie. La loi nouvelle réalise les dons qui n'étoient qu'en figure dans l'ancienne loi. C'est ainsi que l'eucharistie est plus précieuse et plus salutaire même que ce pain miraculeux qu'on nomme la *manne*.

IX. Luther peut donner une contorsion aux paroles de Jésus-Christ pour lui faire dire : *Ceci contiendra mon corps au seul moment où vous le mangerez;* pour moi je ne veux point restreindre les paroles générales et absolues du Sauveur. Il a dit, sans restriction : *Ceci est mon corps;* qu'on le mange ou qu'on ne le mange point, sa parole demeure vraie à la lettre. Qu'y a-t-il de plus odieux que d'attaquer l'ancienne Eglise, de lui faire un crime d'avoir pris religieusement et à la lettre les paroles de Jésus-Christ dans l'institution de ce sacrement?

X. L'Eglise naissante, qui accomplissoit les prophéties pour la gloire et pour le règne de Jésus-Christ, donnoit l'eucharistie aux petits enfans sous la seule espèce du vin; elle la donnoit souvent aux absens pendant les persécutions, et aux mourans, sous la seule espèce du pain. Faut-il s'en étonner? Les Protestans, qui n'admettent dans l'eucharistie que du pain figure du corps, et que du vin figure du sang de Jésus-Christ, peuvent souffrir avec impatience qu'on ne leur laisse que l'une des deux figures, et qu'on les prive de l'autre; c'est retrancher la moitié des figures et du sacrement qu'elles composent. Mais cette sainte antiquité, qui avoit, comme les catholiques de nos jours, des idées de réalité sur ce mystère, ne craignoit point de donner indifféremment l'eucharistie sous les deux espèces, ou sous l'une des deux seulement. Jésus-Christ *ressuscité d'entre les*

[1] *Matth.* XVI, 18.

morts ne meurt plus, dit l'apôtre [1] : son corps immortel ne peut plus être séparé de son sang. La séparation des deux espèces n'est faite que pour représenter dans le sacrifice la séparation violente qui fut faite de cette chair et de ce sang pour nous sur la croix. D'ailleurs, nous savons que la chair, maintenant inséparable du sang, est avec lui sous l'espèce du pain, et que le sang, inséparable de la chair, est avec elle sous l'espèce du vin. Pouvons-nous craindre d'être privés de quelque fruit du sacrement, quand nous recevons sous une seule espèce Jésus-Christ tout entier, lui qui est l'unique source de toutes les grâces? Que craignons-nous, puisque nous imitons l'Église naissante qui accomplissoit si glorieusement les promesses de son époux.

XI. Je crois que l'oblation et la manducation de Jésus-Christ dans l'eucharistie est un vrai, propre et propitiatoire sacrifice. J'entends l'apôtre qui dit : *Nous avons un autel, duquel n'ont pas le pouvoir de manger ceux qui servent encore au tabernacle judaïque* [2]. Voilà un autel, et une victime qu'on mange sous la loi nouvelle. Il est vrai que c'est précisément la même victime qui a été immolée sur la croix : il est vrai que c'est la même unique oblation par laquelle la victime se présente à jamais à son Père en notre faveur, soit qu'elle le fasse elle seule dans le sanctuaire céleste, soit qu'elle le fasse ici-bas par les mains des prêtres : mais l'eucharistie y ajoute la manducation réelle de la victime, ce qui est d'un prix infini en soi. C'est ce que l'Eglise a toujours nommé le Sacrifice de l'autel.

XII. Jésus-Christ a donné à ses ministres la puissance *de lier et de délier* les pécheurs, en sorte que tous les péchés qu'ils remettront ici-bas seront remis au ciel, et que tous ceux qu'ils retiendront seront retenus [3]. Cette rémission n'est pas moins nécessaire pour les péchés secrets que pour les péchés publics : les premiers sont souvent encore plus énormes. Les ministres de Jésus-Christ peuvent-ils juger s'il faut les remettre ou les retenir, si le pécheur ne les déclare pas ou en public, ou du moins en secret? La confession secrète n'est donc qu'un adoucissement par rapport à la nécessité de soumettre les péchés au jugement des ministres de Jésus-Christ. De là vient que cette règle a toujours été conservée par l'Eglise avec tant de fruits : plus elle est humiliante, plus elle est salutaire. Eh ! de quoi avons-nous besoin dans la pénitence, sinon de confondre notre orgueil, qui est la source de tous nos péchés? Qu'y a-t-il de plus efficace que ce remède pour nous corriger? Peut-on croire que Jésus-Christ nous a laissé manquer d'un remède si nécessaire, et que les hommes l'ont suppléé par leur industrie? Peut-on s'imaginer qu'une discipline si capable de révolter l'orgueil et d'irriter l'amour-propre, ne soit qu'une invention humaine?

XIII. Je n'ai aucune peine à admettre avec l'Eglise sept sacremens. Je comprends qu'un sacrement est un signe ou cérémonie instituée par l'autorité divine, et à laquelle quelque grâce a été attachée. Pourquoi refuserois-je de croire sur une autorité si décisive, 1° que nous sommes purifiés du péché originel dans le baptême, et que d'enfans corrompus du vieil homme nous devenons les enfans de l'homme nouveau qui est Jésus-Christ? 2° que nous sommes affermis en lui par la confirmation, pour ne rougir point de son Evangile, et pour porter patiemment la croix du nom chrétien? 3° que la rémission de nos péchés nous est donnée au nom de Jésus-Christ quand nous les confessons en esprit de pénitence? 4° que Jésus-Christ dans l'eucharistie est le pain descendu du ciel pour donner la vie au monde [1]? 5° que l'extrême-onction, comme saint Jacques l'enseigne [2], efface les péchés et fortifie contre les tentations du dernier combat? 6° qu'il y a, comme saint Paul le dit à Timothée [3], une grâce attachée au ministère qui est confié aux pasteurs par l'imposition des mains? 7° que l'assistance et la bénédiction de l'Eglise répand une grâce dans le mariage pour unir en Jésus-Christ les deux époux malgré *les tribulations de la chair*, et pour préparer une postérité chrétienne?

XIV. Je vois, par l'histoire des Machabées, que la prière pour les morts étoit en usage solennel dans la synagogue long-temps avant Jésus-Christ : je vois qu'elle a été continuée par l'Eglise chrétienne dès ses commencemens les plus purs. Cette prière ne peut pas être faite en vain ni d'une façon aveugle. L'Eglise, en demandant le soulagement des fidèles, suppose visiblement qu'ils sont dans quelque peine dont ils peuvent être soulagés par son intercession. C'est, dit saint Augustin [4], qu'il y a des chrétiens qui n'ont pas vécu assez mal pour être

[1] *Rom.* VI, 9 — [2] *Hebr.* XIII, 10 — [3] *Matth.* XVIII, 18; *Joan.* XX, 23.

[1] *Joan.* VI, 33 — [2] *Jac.* V, 15 — [3] *II Tim.* I, 6 — [4] *Serm.* CLXXII, n. 2, tom. V, pag. 827.

exclus du royaume du ciel, ni assez bien pour y entrer d'abord, parce que *rien n'y entre avec la moindre tache* [1] : ils ont besoin d'expier certains péchés qui ne vont point *à la mort*. Ce pénible retardement de leur bonheur est un purgatoire où ils passent *comme par le feu* [2]. L'Eglise a toujours cru que ses prières pouvoient contribuer à leur soulagement et à l'avancement de leur repos. Peut-on refuser à l'épouse du Fils de Dieu de s'unir à elle dans une si pieuse demande ?

XV. L'Eglise nous invite à prier nos frères qui sont déjà au ciel, comme ceux qui sont encore sur la terre, afin qu'ils prient pour nous par Jésus-Christ notre commun et unique médiateur. Dieu lui-même, qui pouvoit accorder immédiatement leur pardon aux amis de Job sur leur demande immédiate, les assujettit à le demander par l'entremise de Job qu'ils avoient condamné. C'est ainsi que Dieu nous accorde, en faveur des prières pures des saints qui sont ses amis, ce qu'il ne nous accorderoit peut-être pas sur nos seules prières moins dignes de lui. Si nous ne blessons point notre unique médiateur en demandant les prières des hommes pécheurs et exposés aux tentations du pèlerinage, à combien plus forte raison devons-nous unir nos prières à celles de l'Eglise pour obtenir les suffrages de la Mère de Dieu, et des autres saints qui voient Dieu face à face, et qui sont impeccables à jamais dans son sein.

XVI. L'Eglise dès les premiers temps a honoré les tombeaux des martyrs, où elle alloit chanter leur victoire, et offrir le sang de l'Agneau pour lequel ils avoient répandu le leur : elle conservoit précieusement leurs reliques ; et les reliques faisoient une infinité de miracles, comme nous l'apprenons des anciens Pères. Peut-on craindre la superstition en imitant par un culte si pur l'antiquité la plus éclairée ?

XVII. L'Ecriture a dit, il est vrai : *Vous ne ferez point d'images taillées;* mais elle ajoute aussitôt, *pour les servir* [3]; c'est-à-dire, pour les adorer. D'ailleurs, il y avoit des images dans le temple et jusque sur l'arche. A Dieu ne plaise que nous adorions les images comme des divinités ! Nous ne les servons pas; au contraire, nous nous en servons. Elles ne sont que de simples représentations des visions miraculeuses de l'Ecriture, des actions de Jésus-Christ et des saints. Si elles sont gâtées ou indécentes, nous les brisons sans scrupule. Les images instruisent les ignorans, et touchent les personnes les mieux instruites; elles mettent les mystères du salut comme devant nos yeux. Pourquoi refuserions-nous de nous unir à l'Eglise dans une pratique si ancienne, si pure, si exempte d'idolâtrie, si dégagée des superstitions populaires qu'on tâche d'en écarter, enfin si propre à nourrir la piété des fidèles ?

XVIII. L'Eglise a établi par ses canons des pénitences longues et rigoureuses pour la réparation des divers péchés. Ne peut-elle pas, quand elle juge à propos, dispenser ses enfans d'une partie de cette rigueur, quand elle les trouve humbles, dociles et touchés du désir d'une sincère conversion ? C'est ce qu'on nomme *Indulgence*. L'Eglise ne peut-elle pas user de cette condescendance, sans flatter la mollesse des pécheurs impénitens, et sans les dispenser de la pénitence évangélique ? Ne doit-on pas même croire que quand l'épouse prie l'époux céleste pour ceux qui n'ont pas accompli dans leur sincère conversion toutes les œuvres de la pénitence convenable, une intercession si pure doit sans doute opérer beaucoup en faveur de ces ames? De tels suffrages sont précieux; les abus qu'on peut faire en ce genre, malgré l'Eglise, ne diminuent point cette vérité.

XIX. Je renonce à toute société qui est séparée de cette Eglise dans laquelle je veux vivre et mourir : je me sépare de tous ceux qui rejettent sa doctrine et son culte : je prie Dieu qu'il les éclaire et qu'il les touche, afin qu'il ne se fasse d'eux et de nous *qu'un seul troupeau sous un seul pasteur* [1]. Est-il permis à un fils de diviser toute la famille, et d'en soulever une partie contre l'intention du père commun qui a voulu les tenir inséparablement unis ? Que si cette division d'une simple famille est si criminelle, à combien plus forte raison les novateurs sont-ils coupables, quand ils divisent, malgré le Père céleste, l'Eglise qui est sa famille, en séduisant les peuples, et en leur promettant qu'ils entendront mieux l'Ecriture que le corps des pasteurs auxquels les promesses ont été faites.

XX. Je promets de suivre avec une vraie soumission de cœur toutes les décisions que cette Eglise a faites et qu'elle pourra faire pour la conservation du dépôt de la foi. Ainsi Dieu me soit en aide et ses saints Evangiles.

[1] *Apoc.* XXI, 27. — [2] *I Cor.* III, 15. — [3] *Levit.* XXVI, 1.

[1] *Joan.* X, 16.

LETTRE VI.

Qu'il faut chercher la vérité avec simplicité et défiance de soi-même.

A Cambrai, 11 *septembre* 1708.

Je suis fort aise, Monsieur, d'apprendre par vous-même avec quelle application vous avez cherché la vérité, malgré vos anciennes préventions. Cette droiture vous attirera de grandes bénédictions. Rien n'est si important que la simplicité et la sincère défiance de son propre esprit. Si chacun étoit occupé de la prière, du recueillement, de la charité, du mépris de soi-même et du renoncement à une vaine réputation d'esprit et de science, toutes les disputes seroient bientôt appaisées. Jésus-Christ disoit aux Juifs : « Comment pouvez-vous croire, » vous qui recevez de la gloire les uns des au- » tres, et qui ne cherchez point la gloire qui » vient de Dieu seul[1] ? » Il ajoute : « Si quel- » qu'un veut faire la volonté de celui qui m'a » envoyé, il connoîtra, sur la doctrine, si elle » est de Dieu ou si je parle de moi-même[2]. » Ainsi ceux qui éblouissent, qui séduisent, qui s'égarent eux-mêmes, ne tombent dans ce malheur que faute de chercher la volonté de Dieu avec un cœur humble et soumis à l'Eglise : l'hérésie ne les séduit qu'à cause qu'elle les trouve vains, curieux, présomptueux, dissipés. Il n'y a que le défaut de recueillement et d'abnégation de soi-même qui prépare des hommes contentieux pour former les partis des novateurs et les hérésies. C'est sur ce fondement que saint Cyprien dit[3] : « Que personne ne croie » que les bons peuvent se retirer de l'Eglise. » Le vent n'enlève point le bon grain, et la » tempête n'arrache point un arbre solidement » enraciné : c'est la paille légère que le vent » emporte..... C'est ainsi que les fidèles sont » éprouvés, et que les infidèles sont décou- » verts : c'est ainsi qu'avant même le jour du » jugement il se fait ici une séparation des justes » d'avec les injustes, et que le bon grain est » séparé d'avec la paille. » C'est ce que l'expérience montre sensiblement. Quels hommes font les schismes et les hérésies ? Ce sont des hommes savans, curieux, critiques, pleins de leurs talens, animés par un zèle âpre et pharisaïque pour la réforme, dédaigneux, indociles et impérieux : ils peuvent avoir une régularité de mœurs, un courage roide et hautain, un zèle amer contre les abus, une application sans relâche à l'étude et à la discipline : mais vous n'y trouverez ni douceur, ni support du prochain, ni patience, ni humilité, ni vraie oraison. « O » Père, Seigneur du ciel et de la terre, s'écrie » Jésus-Christ[1], je vous rends gloire de ce que » vous avez caché ces choses aux sages et aux » prudens, et que vous les avez révélées aux » petits. » Il dit encore[2] : « S'il y a un enfant » de paix, c'est sur lui que votre paix re- » posera. »

Je suis, Monsieur, très-sincèrement tout à vous.

LETTRE VII.

Nécessité de rendre au plus tôt à la véritable Eglise la soumission qui lui est due : avoir en horreur cette réforme sèche et hautaine, qui rompt l'unité, sous prétexte de remédier aux abus : marcher dans la voie de la pure foi, qui porte à l'humilité et à la défiance de soi-même.

Il est vrai, Monsieur, que j'allai à Bruxelles l'automne dernière ; mais ce voyage fut si imprévu et si précipité que je n'aurois pu vous en avertir à temps. Dieu sait quelle joie j'aurois eue de vous voir et de vous entretenir.

Je ne connois point assez les éditions de saint François de Sales, pour pouvoir dire quelle est la meilleure ; il y en a un grand nombre : il faudroit se donner la patience de les comparer toutes en détail, et de choisir sur chaque morceau celle qui se trouveroit la plus ample et la plus exacte. Vous savez qu'il y a dans l'ancienne édition de Lyon un dix-huitième entretien qui n'est pas ailleurs. Je suis ravi de voir que vous aimiez tant ce bon saint. Si les Protestans le lisoient, il leur ôteroit peu à peu leurs préventions contre l'Eglise Romaine ; sans raisonner, il instruit plus que tous les savans qui raisonnent. On goûte en lui la *bénignité* du Sauveur, *la douceur et la modestie de Jésus-Christ.* Il fait sentir que l'Eglise qui porte de tels saints n'est pas stérile ; et qu'elle est encore, selon la promesse, pleine de l'esprit des premiers siècles.

L'estime et l'amitié que j'ai pour vous, Monsieur, m'engagent à demander souvent deux choses à Dieu ; souffrez que je vous le dise ici. La première est qu'il vous fasse la grâce de rendre à la véritable Eglise visible ce qui lui est dû. Ce n'est pas assez de l'aimer, de l'estimer dans votre cœur, de ne lui point imputer les excès que d'autres lui imputent, et de trouver de la consolation à participer à son culte quand vous le pouvez : il n'a jamais été permis

[1] *Joan* v, 44 — [2] *Ibid* vii. 17 — [3] *De Unit. Eccles.* p. 197

[1] *Matth* xi. 25. — [2] *Luc.* x, 6.

de sortir de son sein si elle n'est pas idolâtre, et il n'est pas permis de retarder à y rentrer si cette idolâtrie est imaginaire. L'esprit du Sauveur est un esprit de paix, d'amour et d'union; il a voulu que les siens fussent consommés dans l'unité : il ne s'est pas contenté d'une unité intérieure et invisible, il a voulu une unité intérieure et extérieure tout ensemble; en sorte que ce fût à ce signe visible et éclatant qu'on reconnût ses vrais *disciples*[1]. Ainsi malheur à ceux qui se *séparent* ou qui demeurent séparés de la tige qui porte la sève dans toutes les branches. Malheur à ceux qui partagent en deux ou qui laissent dans la division ce que Jésus-Christ a voulu faire un!

Remarquez, s'il vous plaît, que les plus grands saints, et les écrivains de la vie intérieure, qui ont eu les plus touchantes marques de l'esprit de grâce, étoient, comme saint François de Sales, dans la communion Romaine, et prêts à mourir plutôt que d'en sortir. Les ames humbles et pacifiques, qui ne vivent que de recueillement et d'amour, sont toujours petites à leurs propres yeux, et ennemies de la contradiction; elles sont bien éloignées de s'élever contre le corps des pasteurs, de décider, de condamner, de dire des injures, comme Luther et Calvin en ont dit d'innombrables. Leur style n'a rien d'âcre ni de piquant ni de dédaigneux. Ils n'entreprennent point une réforme sèche, critique et hautaine, qui aille à rompre l'unité, et à soutenir que l'époux a répudié l'épouse. S'ils voient quelques abus ou quelque superstition dans les particuliers, ils en gémissent avec douceur : et le gémissement de la colombe est toujours discret et modeste; elle ne gémit que par un amour tendre et paisible. Alors de telles ames gémissent en secret avec l'épouse, loin de pousser des cris scandaleux contre elle. Elles n'élèvent jamais leur voix dans des disputes présomptueuses, elles ne disent point que l'Eglise s'est trompée pendant divers siècles sur le sens de l'Ecriture, et qu'elles ne craignent point de se tromper en expliquant le texte sacré contre la décision de cette ancienne Eglise : au contraire, ces ames sont dociles et toujours prêtes à croire qu'elles se trompent; leur cœur n'est qu'*amour et obéissance*. Les dons intérieurs, loin de leur inspirer une élévation superbe et un sentiment d'indépendance, ne vont qu'à les anéantir, qu'à les rendre plus souples et plus défiantes d'elles-mêmes, qu'à leur faire mieux sentir leurs ténèbres et leur impuissance, enfin qu'à les désapproprier davantage de leurs pensées. O combien ont-elles horreur *du zèle amer* et de tous *les combats de paroles!* Au lieu de la dispute, elles emploient l'insinuation, la patience et l'édification; au lieu de parler de Dieu aux hommes, elles parlent des hommes à Dieu, afin qu'il les touche, qu'il les persuade, et qu'il fasse en eux ce que nul autre n'a pu faire. L'oraison supprime toutes les disputes. Dans la véritable oraison personne n'abonde en son sens, chacun fait taire sa propre raison. C'est l'esprit d'oraison qui est l'ame de tout le corps des fidèles; c'est cet esprit unique et commun qui réuniroit bientôt à l'Eglise mère toutes les sectes, si chacun, au lieu de disputer, se livroit au recueillement. D'un côté, voyez la pure spiritualité de saint François de Sales; de l'autre, voyez ses principes sur l'Eglise dans ses Controverses : c'est le même saint qui parle avec l'onction du même esprit de vérité dans ces deux sortes d'écrits. Tels sont ces aimables saints qui ont été nourris et perfectionnés dans le sein de l'Eglise mère. Ne voulez-vous pas être de leur communion, et aimer comme eux la mère qu'ils ont si tendrement aimée? Il faut devenir comme eux simple et petit enfant pour sucer le lait de ses mamelles. Le lait qui coule, c'est l'esprit d'amour et d'oraison; l'esprit d'oraison et l'esprit d'unité sont la même chose. Cherchez tant qu'il vous plaira hors de cette sainte unité, vous n'y trouverez guère que des cœurs hautains, contentieux et desséchés; vous y trouverez des docteurs secs et éblouis de leur science, qui languissent sur des questions sans fin, et qui s'évaporent dans leurs propres pensées; vous y trouverez des pratiques exactes et sévères en certains points de discipline; vous y trouverez l'horreur de certains vices grossiers; vous y trouverez une attention curieuse au sermon, et un chant de Psaumes qui excite l'imagination, avec des prières où les paroles arrangées et multipliées frappent les auditeurs : mais vous n'y trouverez point cette oraison toute intérieure qui a fait chez nous tant de grands saints. Il est vrai que vous remarquerez chez nous beaucoup de docteurs vides de Dieu et pleins d'eux-mêmes, beaucoup d'ignorance et même de superstition dans les peuples; mais la vraie Eglise n'est pas exempte de scandales. Il faut laisser croître le mauvais grain avec le bon *jusqu'à la moisson*, de peur qu'une réforme téméraire n'arrache le bon grain avec le mauvais, et qu'elle ne ravage au lieu de réformer. La vraie Eglise est celle qui nourrit le pur grain mêlé avec l'ivraie, et qui tolère l'ivraie dans

[1] *Joan.* XIII, 35.

l'espérance que le Seigneur en séparera un jour lui-même le pur grain. Encore une fois, Monsieur, ce n'est que dans l'Église catholique que vous trouverez cette oraison que vous aimez tant, et qui vous donne un si grand attrait d'amour pour Dieu. Ailleurs on parle, on chante, on loue Dieu, on raisonne, on dispute, on exhorte, on fait des réglemens : dans l'ancienne Église, on se tait, on se rapetisse, on rentre dans l'enfance par simplicité, on se compte pour rien, on s'anéantit, on est l'holocauste d'amour. Le nombre de ces ames, dont le monde n'est pas digne, est petit, il est vrai ; mais enfin il n'est que là. Comparez ces saints avec les réformateurs, et avouez la différence : il n'y a que l'unité qui porte de tels fruits.

La seconde chose que je vous souhaite, c'est que vous marchiez dans la voie de pure foi, pour éviter toute illusion. Prenez garde que la plupart des ames qui s'imaginent marcher par cette voie, n'y marchent point ; on tient infiniment plus qu'il ne paroît aux expériences intérieures qu'on fait. Si on n'est en garde contre soi-même, on tend toujours insensiblement à chercher un appui et une certitude intérieure dans ses goûts, dans ses sentimens les plus vifs, et dans toutes les choses qui ont saisi l'imagination. On regarde son propre goût comme un attrait de grâce, ses propres vues comme des lumières surnaturelles, et ses propres désirs comme des volontés de Dieu. On s'imagine que tout ce qu'on éprouve en soi est passif et imprimé de Dieu : par-là on se fait insensiblement à soi-même une direction intérieure fondée sur l'inspiration immédiate. Il n'y a plus ni autorité ni loi extérieure qui arrête et qui puisse contrebalancer cette inspiration. Voilà le danger du fanatisme, pour les ames qui se croient désappropriées et transformées sans l'être : si elles l'étoient, leur véritable désappropriation les éloigneroit infiniment de cette illusion par laquelle elles s'approprient leur lumière, et s'en font un appui pour être indépendantes. O que les profondes ténèbres de la pure foi sont bien différentes de cette fausse voie ! On ne voit rien de particulier, et on ne cherche à rien voir : on se contente de croire comme les plus petits d'entre le peuple ; on ne sait qu'obéir, que se laisser contredire et corriger, que se défier de soi, que sentir sans cesse son impuissance totale ; on n'a aucun besoin de chercher curieusement dans l'avenir pour se consoler du présent, ni de se flatter de prédictions. Quand on a le cœur pleinement content de la seule volonté de Dieu en chaque moment de la vie, on n'a besoin de rechercher aucun soutien dans ces vues de l'avenir ; on mérite d'y être trompé, dès qu'on les cherche par une inquiétude secrète, dans l'état présent où la seule volonté de Dieu ne suffit pas à un cœur malade. Mais cette vue de foi si nue, est le plus long et le plus grand de tous les martyres ; il faut s'y laisser dépouiller de tout ce qui console et qui soulage la nature. Il est facile de parler affectueusement de cet état ; mais il est terrible de le porter jusqu'à la mort. En cet état, si on faisoit des miracles, on les feroit sans s'y arrêter ; on les feroit par pure fidélité, comme on pratique les vertus les plus journalières, comptant pour rien ce qu'on a fait, et passant outre pour continuer à être fidèle. En cet état, l'homme reçoit ses bonnes pensées comme d'emprunt, de même qu'un pauvre se couvriroit d'un manteau prêté charitablement. Cet homme n'est pourtant ni inconstant ni irrésolu : mais sa fermeté ne vient d'aucune confiance en sa propre lumière ; au contraire, c'est par défiance de sa propre lumière et par simple docilité qu'il est tranquille dans la main de Dieu. Sa voie est toute fondée sur la désappropriation de ses propres vues, qui seroient toujours incertaines : ainsi ce n'est point par une décision fondée sur les forces de son esprit, qu'il se détermine avec tant de paix et de constance, mais par simple fidélité à la lumière du moment présent, et par le retranchement de toutes les recherches inquiètes de l'amour-propre. En cet état, loin de se passer de l'autorité de l'Église, on sent de plus en plus le besoin d'être porté sans cesse entre ses bras, comme un petit enfant : on n'est jamais surpris de voir qu'on s'est trompé ; on le confesse de bon cœur : on quitte sans peine une pensée qu'on avoit sans appropriation : on jette sans regret une feuille d'arbre qu'on a cueillie sans y être attaché ; mais on ne jeteroit pas de même un diamant faux qu'on auroit acheté comme étant d'un grand prix. Quand on a besoin de juger, on tâche de le faire avec conseil et sur toutes les lumières tant naturelles que surnaturelles qu'on a alors. Quand on a fait devant Dieu le moins mal qu'on a pu, on est encore tout prêt à se laisser montrer par autrui qu'on s'est trompé et qu'on a manqué à toutes les règles. Si on est dans cette docilité, pour toutes les choses communes de la vie, à l'égard de toute personne qui nous reprend, à combien plus forte raison doit-on être, par cette désappropriation intérieure, dans une docilité sans réserve et dans une absolue soumission d'esprit à l'égard de cette Église visible, qui aura, par

les promesses, l'autorité de Jésus-Christ jusqu'à la fin des siècles! Tels sont les petits enfans, les enfans bien aimés. L'onction leur enseigne tout, parce qu'elle leur enseigne au-dessus de tout à sentir leur ignorance et leur impuissance, à écouter l'Eglise et à ne se point écouter eux-mêmes, à croire ce qu'elle enseigne et non ce qu'ils ont pensé. Cette profonde leçon, que l'onction intérieure leur donne, comprend toutes les autres; elle contient toute vérité et les préserve de toute erreur. *Dieu cache* ses vérités *aux sages et aux prudens*, c'est-à-dire, à ces docteurs superbes qui veulent juger l'Eglise, au lieu de se laisser juger par elle. En même temps il révèle *aux petits* ses miséricordes, parce qu'il se complaît dans leur petitesse : ils sont bienheureux, parce qu'ils sont pauvres d'esprit et qu'ils se sont désappropriés de leurs propres lumières et de leur propre volonté, comme un homme riche doit se désapproprier de ses trésors, quand il se donne à Dieu dans un désert. O qu'il seroit beau de voir tous *les biens en commun* pour l'esprit comme pour le corps, et que chacun ne regardât pas plus sa pensée, son opinion, sa science, ses lumières, ses vertus et ses plus grands sentimens comme son bien particulier, que de bons religieux regardent comme propres les biens de la communauté dont ils usent pour leurs besoins! C'est ainsi que les saints dans le ciel ont tout en Dieu, sans avoir jamais rien à eux. C'est un bien infini et commun dont le flux et reflux fait l'abondance et le rassasiement de tous les bienheureux : ils reçoivent chacun selon sa mesure; ils renvoient tout. Dieu est lui seul *toutes choses en tous*, et rien n'est à aucun de ceux qu'il comble de biens; ils sont tous dénués dans cette possession de l'infini. Leur béatitude vient de leur pauvreté; l'une et l'autre est parfaite. Si les hommes entroient ici-bas dans cette pauvreté d'esprit, et dans cette communauté des dons les plus spirituels, on verroit tomber toutes les disputes et tous les schismes; on ne réformeroit l'Eglise qu'à force de se réformer soi-même; il n'y auroit plus de savans présomptueux et jaloux de leur science; on *ne penseroit*, on *ne goûteroit*, on ne voudroit tous ensemble qu'une même chose; un seul esprit, qui seroit celui d'amour et de vérité, seroit l'ame de tous les membres du corps de l'Eglise, et les réuniroit intimement; on se déféreroit, on se supporteroit réciproquement; on n'entendroit plus ces froides paroles *de tien et de mien;* nous serions tous pauvres et riches tout ensemble dans l'unité, pauvres sans murmure et sans jalousie, riches sans envie et sans distinction; nous serions les enfans *doux et humbles de cœur,* qui trouveroient *le repos de leurs ames;* ce seroit un petit commencement de la nouvelle créature, et du paradis réservé au siècle futur. Prions, Monsieur, pour un si grand bien; je le souhaite pour vous et pour votre ami que vous m'avez nommé; et serai toute ma vie du fond du cœur tout à vous.

LETTRE VIII.

Sur l'infaillibilité de l'Eglise et sa perpétuelle visibilité: combien le schisme est criminel devant Dieu : jusqu'à quel point un Protestant converti peut dissimuler ses sentimens, et s'abstenir des actes extérieurs qui sont en usage parmi les catholiques.

Je vous conjure, Monsieur, d'avoir la bonté de mander les choses suivantes à M***.

I. Ses amis font un grand pas, dont je le félicite, et je remercie Dieu. Par exemple, je suis charmé de lire ces paroles : (*Dieu a promis, à la vérité, qu'il ne souffriroit jamais que le corps des pasteurs en général établît des erreurs damnables par une loi publique et un décret uniforme.*) (*Nous ne doutons nullement que Dieu ne veille toujours sur l'Eglise, de manière qu'il ne sera jamais permis à la hiérarchie de rien imposer aux fidèles nuisiblement au salut.*) (*La Synagogue n'avoit jamais rien établi, par un décret uniforme et universel, contraire à la loi divine.*) (*Ce n'est pas que nous voulions dire, avec les Donatistes et les Puritains, que l'Eglise est invisible et qu'elle ne consiste que des seuls justes élus : nullement. Il y aura toujours sans doute une Eglise visible sur la terre, gouvernée par les légitimes successeurs des apôtres, et qui ont seuls le droit du sacerdoce.*) Quiconque pense ainsi, *n'est pas loin du royaume de Dieu,* qui est l'Eglise catholique; cette Eglise ne demande que ce qui lui est accordé dans ces paroles. Voilà une église, qui, selon les promesses, sera toujours visible et *gouvernée par les légitimes successeurs des apôtres.* Voilà une succession non interrompue. Ces successeurs des apôtres ont eux *seuls le droit du sacerdoce;* tout autre ministre est un usurpateur du ministère. *Dieu a promis* que cette église visible, ou ce *corps des pasteurs,* n'établira *jamais des erreurs damnables par une loi publique..... et qu'il ne sera jamais permis à la hiérarchie de rien imposer aux fidèles nuisiblement au salut.* Qu'y a-t-il de plus consolant, de plus aimable et de plus décisif que cet aveu? Que peut-on craindre dans le sein de cette véritable mère qui enfante des saints à Jésus-Christ son époux, depuis tant de siècles sans

interruption, puisqu'il est promis qu'elle ne décidera jamais rien *nuisiblement au salut* de ses enfans? Il n'y a plus qu'à l'écouter, qu'à la croire, qu'à vivre, et qu'à mourir entre ses bras.

II. Les événemens répondent aux promesses. Cette Eglise n'a jamais décidé contre les vérités du culte le plus pur et le plus parfait; elle les a même autorisés dans les écrits de divers saints. Il est vrai qu'elle a condamné dans les derniers temps plusieurs livres qui traitent de la vie intérieure; mais on doit croire, sans hésiter, qu'elle les a bien condamnés. Leurs principes peuvent être excessifs et mener à l'illusion; ceux même qui ont été peut-être écrits avec la plus grande pureté d'intention et la plus sincère horreur de tout excès, sont sans doute dangereux par leurs expressions, et induisent même en erreur, faute d'être assez mesurés, puisque l'Eglise les juge tels. Elle ne condamne point le culte parfait; elle ne décide point *nuisiblement au salut;* sa décision ne peut rejeter la vérité. Donc il n'y a qu'à accepter sa décision avec la plus humble docilité. On ne voit que trop d'écrivains mystiques qui vont trop loin dans leurs expressions, et dont le langage, pris à la lettre, blesse la foi: il y en a même qui suivent leur imagination et leurs fausses expériences pour se croire affranchis des règles générales: on voit en eux l'illusion et le fanatisme. L'Eglise a raison d'être alarmée; il y a peu de mystiques qui suivent la voie de la pure foi, sans s'arrêter à aucune lumière ni sentimens extraordinaires pour mourir sans cesse à eux-mêmes dans la simplicité évangélique: ceux qui sont séduits par l'amour-propre sont utilement réprimés par la condamnation de l'Eglise; et ceux qui ne veulent point être attachés à leur propre sens, font un excellent usage de l'humiliation que l'Eglise leur donne. D'ailleurs cette sainte mère ne condamne nullement ce qui est réellement pur, parfait et éloigné de l'illusion.

III. Le schisme ou séparation est, selon le consentement unanime des Pères, le crime le plus énorme. L'époux sacré ne veut qu'une seule épouse. De quel droit en a-t-on fait plusieurs? Il a demandé à son Père que cette épouse fut toujours *une, et consommée en unité*. En vain, pour excuser le schisme, on accuse cette Eglise d'être adultère et idolâtre: cette accusation est fausse. L'Eglise n'établira jamais *des erreurs damnables*; elle ne décidera jamais *nuisiblement au salut*. Se séparer d'une mère si innocente, à laquelle *seule* appartient *le droit du sacerdoce*, c'est imiter la révolte impie de Coré, de Dathan et d'Abiron. Saint Paul dit aux fidèles avec douleur: *J'apprends qu'il y a des schismes ou divisions parmi vous*[1]. Il dit ailleurs: *Qu'il n'y ait point de schisme entre vous*[2]. Il dit encore ces paroles: *Afin qu'il n'y ait point de schismes dans le corps, et que tous les membres conspirent mutuellement pour s'entr'aider les uns les autres..... Or vous êtes le corps de Jésus-Christ, et chacun de vous est un de ses membres*[3]. C'est donc déchirer le corps de Jésus-Christ que de diviser son Eglise. D'un autre côté, saint Jude assure que ceux qui imitent *la révolte de Coré*, c'est-à-dire les schismatiques, *se paissent eux-mêmes, sont des nuées sans eau que les vents emportent çà et là; et des arbres d'automne, sans fruit, doublement morts et déracinés.... Ceux-là*, dit-il[4], SE SÉPARENT EUX-MÊMES. En effet, toutes les sectes séparées de l'ancienne Eglise sont des rameaux, qui, étant coupés, et ne recevant plus la nourriture du tronc vivant, tombent, se dessèchent et meurent aussitôt. On n'y trouve plus l'esprit de recueillement, de prière et d'humilité; tout y est régularité extérieure, critique sévère, et hauteur pharisaïque. A quoi a servi la prétendue réforme des Protestans? Elle n'a produit que scandale, que trouble, qu'incertitude, que disputes, qu'indifférence de religion, sous prétexte de tolérance mutuelle, et enfin qu'irréligion presque dans tout le Nord. *Voilà les nuées sans eau, et les arbres déracinés.*

IV. J'avoue que ceux qui ont fait le schisme par orgueil étoient plus coupables que ceux qui ne font que le continuer par les préjugés de l'éducation et par l'entraînement de l'habitude; mais on ne sauroit trop considérer quel est le principe fondamental de tous les Protestans. Ils ne se sont séparés de l'ancienne Eglise qu'en préférant leur propre pensée, sur le texte sacré, à l'autorité de toute l'Eglise visible. S'ils n'eussent point embrassé ce principe d'indocilité et d'indépendance, ils n'auroient jamais pu faire leur séparation: ainsi il est essentiel au schisme que chaque schismatique décide ainsi dans son cœur: « Je me sépare de l'an-» cienne église pour m'attacher à la nouvelle, » non parce que j'attribue à la nouvelle la » promesse d'infaillibilité que je ne veux point » attribuer à l'ancienne, mais parce que je crois » qu'aucune Eglise n'a cette promesse d'infail-» libilité, et que c'est moi qui dois discerner le » sens des livres divins pour y former moi-

[1] *I Cor.* XI, 18. — [2] *Ibid.* I, 10. — [3] *Ibid.* XII. 25, 27. — [4] *Jud.* XI, 12.

» même ma foi en les examinant. Les pasteurs » peuvent m'aider à entendre ce texte; mais ils » peuvent aussi me tromper, comme l'ancienne » Eglise m'a trompé en se trompant elle-même. » Je dois les écouter avec déférence et respect; » mais enfin ils ne sont point infaillibles, et la » finale décision doit, indépendamment d'eux, » venir de l'Esprit de Dieu, qui me fera en- » tendre le texte des Ecritures. » Voilà précisément ce qui distingue le Protestant séparé de l'ancienne Eglise d'avec le Catholique qui demeure dans son sein. Le Catholique forme sa foi par pure autorité; le Protestant forme la sienne par pur examen : l'un ne fait qu'écouter et croire ce que l'autorité décide; l'autre examine et décide lui-même indépendamment de toute autorité. Il ne pourroit jamais se séparer, s'il ne supposoit pas qu'il juge mieux que l'Eglise. Le schisme est donc fondé sur ce jugement téméraire et présomptueux : « J'en- » tends mieux le texte sacré que l'ancienne » Eglise, et je ne la quitte que pour interpréter » les saintes Ecritures, indépendamment de » son autorité : il faut préférer la parole de » Dieu à toute autorité humaine. » Ainsi, à proprement parler, chaque Protestant fait lui-même son schisme personnel : il ne rejette point l'autorité de l'ancienne Eglise, pour se soumettre aveuglément à l'autorité de la nouvelle; mais il se rend juge entre ces deux églises opposées, et il conclut après un examen d'entière indépendance pour la nouvelle contre l'ancienne : c'est lui qui, tenant le texte sacré en main, décide, fixe lui-même sa croyance, choisit une Eglise, et fait par sa décision son schisme contre celle qu'il rejette. Encore une fois, il faut bien se garder de croire qu'il accorde l'autorité infaillible à la nouvelle Eglise en la refusant à l'ancienne; c'est ce qui seroit le comble de l'extravagance et du délire. Il exclut également toute autorité infaillible de ces deux églises, et il se détermine uniquement par sa propre décision sur les Ecritures. Si ce particulier vit dans la naissance du schisme, il est lui-même un de ceux qui prononcent le jugement de condamnation contre l'ancienne Eglise, qui la répudient, et qui décident pour commencer la séparation. Si au contraire il ne vient au monde qu'après que le schisme est déjà formé par ses ancêtres, il marche sur leurs traces, et il continue le schisme sur le même principe fondamental, par lequel ses ancêtres l'ont commencé. Cet homme dit dans son cœur : « Je vois clairement que mes ancêtres » ont mieux entendu l'Ecriture que l'ancienne » Eglise : je vois qu'ils ont eu raison de s'en » séparer. J'adhère à leur séparation, comme » juste : je la ratifie, je la confirme, je la con- » tinue, je la renouvelle autant qu'il est en » moi. Si je voyois qu'ils se fussent trompés, » et que leur séparation fût injuste, je me gar- » derois bien de confirmer leur erreur, leur » révolte sacrilége, leur schisme impie. » Ainsi, supposé que l'ancienne Eglise ait pour ministres *les légitimes successeurs des apôtres*, qui ont seuls *le droit du sacerdoce*, et que cette Eglise n'établisse jamais *des erreurs damnables*, qu'en un mot, elle n'impose rien aux fidèles *nuisiblement au salut*, il est clair comme le jour, que la séparation a été injuste, impie et sacrilége. En vérité, un chrétien qui veut aimer Dieu et être fidèle à la vérité, peut-il en conscience adhérer à ce schisme, le ratifier, le confirmer, le continuer et le renouveler en sa personne? Quand on aperçoit le plus grand des maux commis par ses ancêtres, ne doit-on pas le révoquer et le réparer aussitôt? Si on y est obligé pour le plus vil intérêt, à combien plus forte raison y est-on obligé, quand il s'agit du corps de Jésus-Christ déchiré, de son épouse rejetée, de la maison de Dieu mise en ruine, et du sacré ministère usurpé sur les *légitimes successeurs des apôtres, qui ont seuls le droit du sacerdoce!* Quelle excuse peut-on alléguer pour une ratification si impie, si ce n'est que l'ancienne Eglise a établi *des erreurs damnables*, et qu'elle a *imposé aux fidèles nuisiblement au salut?* Or est-il que, de l'aveu des personnes pieuses et éclairées dont il s'agit ici, elle ne l'a jamais fait. Donc ces personnes ne peuvent jamais en conscience, confirmer, ratifier, continuer et renouveler en leurs personnes par aucun acte le schisme de leurs ancêtres. Ce schisme est en soi injuste, impie et sacrilége : ils ne pourroient le ratifier par leurs actes, sans autoriser une calomnie atroce contre la vraie Eglise, qui est leur mère et la seule légitime épouse du Fils de Dieu. Que doivent-ils donc faire? Dès qu'ils aperçoivent qu'ils mangent l'agneau paschal hors du lieu saint, ils doivent se hâter de retourner sur la sainte montagne, dans le centre de l'unité, pour s'y nourrir du pain descendu du ciel. Dès qu'ils reconnoissent qu'ils sont hors de l'arche, ils doivent y rentrer pour se sauver du déluge. C'est ainsi que les Pères parlent unanimement : c'est ratifier, confirmer, renouveler, perpétuer le schisme, que de ne le pas finir pour soi.

V. Il est vrai qu'un homme né dans un pays d'où la vraie Eglise est proscrite par un schisme public, a de grandes précautions à garder, quoi-

qu'il soit pleinement catholique. On le voit par l'exemple des chrétiens de l'ancienne Eglise, qui se cachoient avec des soins infinis, et qui cachoient même leur doctrine, pour ne donner aucun avantage aux païens. On le voit aussi par l'exemple des missionnaires, qui se travestissent en laïques, pour cacher leur caractère et leur religion en Angleterre. Mais voici, ce me semble, à quoi on peut réduire ces ménagemens.

1° Un catholique ne peut jamais en conscience faire aucun acte de communion avec une société schismatique, puisqu'elle a rompu elle-même tout lien de communion avec cette ancienne Eglise qui est *gouvernée par les légitimes successeurs des apôtres*, lesquels ont *seuls le droit du sacerdoce* : ce seroit reconnoître *le droit du sacerdoce* et la légitime administration des sacremens dans une société qui les a usurpés par le schisme; ce seroit ratifier le schisme, le continuer personnellement, et faire des actes schismatiques contre sa conscience pour tromper les hommes. Il est clair que ces actes sont les actes propres du schisme et même de l'hérésie, puisque c'est reconnoître pour sa propre mère une fausse Eglise qui n'a point *le droit du sacerdoce*, ni par conséquent le ministère pour les sacremens; c'est même reconnoître les sacremens de cette Eglise comme véritables, quoiqu'on ne les croie pas tels, puisqu'ils ne contiennent point ce qui est contenu dans les sacremens de la vraie Eglise, laquelle ne décide rien *nuisiblement au salut*. Par exemple, supposé que l'Eucharistie de l'Eglise catholique contienne véritablement le corps et le sang du Sauveur, la cène des Calvinistes, qui ne peut contenir qu'une figure avec une vertu, ne peut point être une véritable et légitime eucharistie. Quiconque y participe, fait un acte du schisme et de l'hérésie de cette secte.

2° J'avoue qu'on peut quelquefois, pour de bonnes raisons, aller aux sermons des faux pasteurs d'une société hérétique. C'est ainsi que nos missionnaires mêmes y vont, ou y envoient des émissaires de confiance, pour savoir ce que ces faux pasteurs enseignent et qui mérite d'être réfuté; mais on ne doit jamais, sans de très-fortes raisons, s'exposer à la séduction de ces *discours qui gagnent comme la gangrène*[1]. On peut encore moins y aller pour faire accroire aux hérétiques qu'on n'est pas moins qu'eux dans leur schisme et dans leur hérésie : ce seroit joindre la fraude et la lâcheté aux actes propres de l'hérésie et du schisme.

[1] *II Tim.* II, 17

3° Il n'est ni nécessaire ni prudent de faire dans de telles circonstances aucun acte public de la religion catholique. Les anciens fidèles se gardoient bien d'en faire d'ordinaire aux yeux des païens. Nos missionnaires n'en font aucun en Angleterre, pour n'exciter point mal-à-propos une persécution. On peut et on doit imiter ces ménagemens.

4° On doit néanmoins faire les actes de la religion catholique dans les églises de la communion romaine, autant qu'on le peut sans s'exposer à de grands inconvéniens. Il n'est point permis de passer sa vie sans pasteurs, sans sacremens, sans subordination à une Eglise visible, à moins qu'on ne se trouve dans une situation toute singulière. Il faudroit même, dans une si extraordinaire extrémité, être uni de cœur et de désir sincère aux pasteurs, aux sacremens et à l'Eglise qu'on croit la véritable.

5° On peut faire ces actes en secret, pour remplir son devoir et pour édifier les personnes de confiance, quoiqu'on prenne des précautions infinies pour les cacher à tous les autres.

6° Il pourroit se faire qu'une personne très-catholique auroit de pressantes raisons de s'abstenir très-long-temps de la consolation et de la nourriture que le reste des fidèles doit tirer de la fréquentation des sacremens; mais on ne doit pas supposer facilement une si extraordinaire nécessité; il faut craindre de s'y tromper, et se ramener soi-même, autant que l'on peut, aux règles communes. Il ne faut se dispenser d'aucune des fonctions de l'unité parfaite, que pour l'avancement de cette unité même, et avec un vrai désir de la montrer dès qu'on le pourra. Jamais cette disposition ne fut tant à désirer qu'en notre siècle, où la tolérance et l'indifférence de religion font que tant de personnes vivent sans aucune dépendance d'aucune Eglise fixe, se contentant de je ne sais quelle vague persuasion des points fondamentaux de la religion chrétienne.

7° Enfin les personnes qui ne feront aucun acte de communion romaine ne doivent nullement être surprises de se voir fort suspectes aux missionnaires zélés de cette communion. Il est naturel que ces missionnaires soient effarouchés et en défiance contre une religion si vague et si ambiguë : il est naturel qu'ils craignent ou l'hypocrisie et la dissimulation, ou l'illusion et le fanatisme avec l'indépendance dans un genre de vie si extraordinaire et si éloigné des règles générales. Les meilleures personnes qui paroîtront dans une telle neutra-

lité entre les diverses communions, doivent se faire justice et se mettre en la place de ces missionnaires: ils ne peuvent point s'empêcher d'être surpris et scandalisés. Les saints Pères ne l'auroient pas été moins qu'eux. Quand ils feront des recherches, quand ils s'alarmeront, quand ils voudront réduire ces personnes à une conduite commune et régulière, ils ne feront que leur devoir : on ne doit nullement les accuser de gêner et de troubler leurs consciences, ni de fixer les ames attachées à la perfection intérieure. La perfection intérieure n'empêche point la dépendance d'un ministère extérieur et visible. Le moyen de les appaiser et d'obtenir d'eux une suffisante liberté, est de leur parler avec ingénuité, humilité et confiance; c'est de leur représenter les vrais besoins tant du dedans que du dehors; c'est de leur montrer combien on auroit horreur d'en abuser; c'est de les convaincre par la pratique combien on aime l'autorité de l'Eglise. Par ces voies douces on leur persuadera peu à peu qu'on n'est ni dans l'illusion, ni dans l'indépendance, ni dans l'indifférence entre toutes les Eglises visibles.

ENTRETIENS

DE FÉNELON ET DE M. DE RAMSAI

SUR LA VÉRITÉ DE LA RELIGION,

TIRÉS DE L'*HISTOIRE DE LA VIE ET DES OUVRAGES DE FÉNELON*,

PAR M. DE RAMSAI.

L'an 1710, j'eus l'honneur de voir M. de Cambrai pour la première fois. Je crois devoir raconter les entretiens que j'eus avec lui sur la religion; parce qu'ils feront connoître le caractère de son esprit, et montreront en même temps, que sa piété, loin de conduire à un déisme subtil, et à l'indépendance de toute autorité visible, comme l'ont quelquefois insinué ses adversaires, fournit au contraire les preuves les plus solides du christianisme et de la catholicité.

Né dans un pays libre, où l'esprit humain se montre dans toutes ses formes sans contrainte, je parcourus la plupart des religions pour y chercher la vérité. Le fanatisme, ou la contradiction, qui règnent dans tous les différens systêmes protestans, me révoltèrent contre toutes les sectes du christianisme.

Comme mon cœur n'étoit point corrompu par les grandes passions, mon esprit ne put goûter les absurdités de l'athéisme. Croire le néant source de tout ce qui est, le fini éternel, ou l'infini un assemblage de tous les êtres bornés me parurent des extravagances plus insoutenables que les dogmes les plus insensés d'aucune secte des croyans.

Je voulois alors me réfugier dans le sage déisme, qui se borne au respect de la divinité, et aux idées immuables de la pure vertu, sans se soucier ni du culte extérieur, ni du sacerdoce, ni des mystères. Je ne pus pas cependant secouer mon respect pour la religion chrétienne dont la morale est si sublime. Mille doutes vinrent souvent accabler mon esprit. Se précipiter tout-à-fait dans le déisme me paroissoit une démarche hardie. S'arrêter dans aucune secte du christianisme me sembloit une foiblesse puérile. J'errai çà et là dans les principes vagues d'un tolérantisme outré, sans pouvoir trouver un point fixe. C'est dans ces dispositions que j'arrivai à Cambrai.

M. l'archevêque me reçut avec cette bonté paternelle et insinuante, qui gagne d'abord le cœur. J'entrai avec lui, pendant l'espace de six

mois, dans un examen fort étendu de la religion. Je ne pourrai pas raconter ici tout ce qu'il me dit sur cette matière. J'en dirai seulement la substance. Voici à peu près comme je lui développai mes principes.

« Dieu ne demande point d'autre culte que l'amour de sa perfection infinie, d'où découlent toutes les vertus humaines et divines, morales et civiles. Tous les philosophes, tous les sages, toutes les nations ont eu quelque idée de cette religion naturelle; mais ils l'ont mêlée de dogmes plus ou moins vrais, et l'ont exprimée par un culte plus ou moins propre. Toutes sortes de religions sont agréables à l'Etre souverain, lorsqu'on se sert des cérémonies, des opinions et des erreurs mêmes de sa secte, pour nous porter à l'adoration de la divinité. Il faut un culte extérieur, mais les différentes formes de ce culte sont, comme les différentes formes du gouvernement civil, plus ou moins bonnes selon l'usage qu'on en fait. Je ne saurois souffrir qu'on borne la vraie religion à une société particulière. J'admire la morale de l'Evangile, mais toutes les opinions spéculatives sont des choses indifférentes, dont la souveraine sagesse fait peu de cas. » Il me répondit ainsi :

« Vous ne sauriez rester dans votre indépendance philosophique, ni dans votre tolérance vague de toutes les sectes, sans regarder le christianisme comme une imposture. Car il n'y a aucun milieu raisonnable entre le déisme et la catholicité. »

Cette idée me parut un paradoxe. Je le priai de me l'expliquer. Il continua ainsi :

« Il faut se borner à la religion naturelle fondée sur l'idée de Dieu, en renonçant à toute loi surnaturelle et révélée; ou, si l'on en admet une, il faut reconnoître quelque autorité suprême, qui parle à tout moment pour l'interpréter. Sans cette autorité fixe et visible, l'Eglise chrétienne seroit comme une république à qui l'on auroit donné des lois sages, mais sans magistrats pour les exécuter. Quelle source de confusion! Chacun viendroit, le livre des lois à la main, disputer de son sens. Les livres divins ne serviroient qu'à nourrir notre vaine curiosité, la jalousie des opinions, et la présomption orgueilleuse. Il n'y auroit qu'un seul texte, mais il y auroit autant de manières différentes de l'interpréter que de têtes. Les divisions et les subdivisions se multiplieroient sans fin et sans ressource. Notre souverain législateur n'a-t-il pas mieux pourvu à la paix de sa république et à la conservation de sa loi?

» De plus, s'il n'y a pas une autorité infaillible, qui nous dise à tous : Voilà le vrai sens de l'Ecriture sainte; comment veut-on que le paysan le plus grossier et l'artisan le plus simple s'engagent dans un examen, où les savans mêmes ne peuvent s'accorder. Dieu auroit manqué aux besoins de presque tous les hommes en leur donnant une loi écrite, s'il ne leur avoit pas donné en même temps un interprète sûr, pour leur épargner une recherche dont ils sont incapables. Tout homme simple et sincère n'a besoin que de son ignorance bien sensée, pour voir l'absurdité de toutes les sectes, qui fondent leur séparation de l'Eglise catholique sur l'offre de le rendre juge des matières qui surpassent la capacité naturelle de son esprit. Doit-on croire la nouvelle Réforme, qui demande l'impossible, ou l'ancienne Eglise, qui pourvoit à l'impuissance humaine?

» Enfin, il faut rejeter la Bible, comme une fiction, ou se soumettre à cette Eglise. Consultez les livres sacrés. Examinez l'étendue des promesses que Jésus-Christ a faites à la hiérarchie, dépositaire de sa loi. Il dit que *tout ce qu'elle liera sur la terre sera lié dans le ciel;* qu'*il sera avec elle jusqu'à la consommation des siècles;* que *les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle*; que *celui qui l'écoute, l'écoute lui-même;* que *celui qui la méprise, le méprise*; et enfin qu'*elle est la base et la colonne de la vérité*. Vous ne pouvez éluder la force de ces termes par aucun commentaire; vous n'avez de ressource qu'en rejetant tout ensemble l'autorité du législateur, et celle de sa loi. »

« Quoi, Monseigneur, lui dis-je avec impétuosité? Vous voulez que je regarde quelque société sur la terre comme infaillible? J'ai parcouru la plupart des sectes. Souffrez que je vous le dise avec tout le respect qui vous est dû, les prêtres de toutes les religions sont souvent plus corrompus ou plus ignorans que les autres hommes : ils me sont tous également suspects. »

Il me répondit d'un ton doux et modéré : « Si nous ne nous élevons point au-dessus de ce qui est humain, dans les plus nombreuses assemblées de l'Eglise, nous n'y trouverons que de quoi nous choquer, nous révolter et nourrir notre incrédulité; passions, préjugés, foiblesses humaines, vues politiques, brigues et cabales. Mais il faut d'autant plus admirer la sagesse et la toute-puissance divine, qu'elle accomplit ses desseins par des moyens qui semblent devoir les détruire. C'est ici que le Saint-Esprit se montre maître du cœur humain. Il fait servir tout ce qui paroît défectueux dans les pasteurs

particuliers, à l'accomplissement des ses promesses, et, par une providence toujours attentive, veille au moment de leur décision, et la rend toujours conforme à sa volonté. C'est ainsi que Dieu agit en tout et partout. Dans les puissances civiles et ecclésiastiques, tout obéit à ses lois. Tout accomplit ses desseins d'une manière nécessaire ou libre. Ce n'est pas la sainteté de nos supérieurs, ni leurs talens personnels, qui rendent notre obéissance une vertu divine, mais la soumission intérieure de l'esprit à l'ordre de Dieu. »

Je lui demandai du temps pour peser la force de ses raisonnemens, je les repassai dans mon esprit, je les examinai nuit et jour. Je sentis enfin, après de longues recherches, qu'on ne peut admettre une loi révélée sans se soumettre à son interprète vivant. Mais cette vérité fit toute une autre impression sur moi qu'elle ne devoit faire naturellement. Mon ame s'enveloppa de nuages épais. Je sentis toutes les attaques de l'incrédulité.

Dans le temps de cette agitation extrême j'eus une tentation violente de le quitter. Je commençai à soupçonner sa droiture. Il n'y avoit qu'un seul moyen de surmonter mes peines : c'étoit de lui en faire la confidence. Quels combats ne souffris-je point avant que de pouvoir me résoudre à cette simplicité? Il falloit cependant passer par-là. Je lui demandai donc une audience secrète : il me l'accorda; je me mis à genoux devant lui, et lui parlai ainsi : « Pardonnez, Monseigneur, à l'excès de mes peines. Votre candeur m'est suspecte, et je ne saurois plus vous écouter avec docilité. Si l'Eglise est infaillible, vous avez donc condamné la doctrine du pur amour, en condamnant votre livre des *Maximes*. Si vous n'avez pas condamné cette doctrine, votre soumission étoit feinte. Je me vois dans la dure nécessité de vous regarder comme ennemi ou de la charité, ou de la vérité. » A peine eus-je prononcé ces paroles que je fondis en larmes. Il me releva, m'embrassa avec tendresse, et me parla ainsi :

« L'Eglise n'a point condamné le pur amour en condamnant mon livre. Cette doctrine est enseignée dans toutes les écoles catholiques; mais les termes dont je m'étois servi pour l'expliquer n'étoient pas propres pour un ouvrage dogmatique. Mon livre ne vaut rien. Je n'en fais aucun cas. C'étoit l'avorton de mon esprit, et nullement le fruit de l'onction du cœur. Je ne veux pas que vous le lisiez. » Il me dit ici tout ce que j'ai raconté ci-dessus en parlant de ce livre, et m'expliqua cette matière à fond (*).

Cette conversation dissipa toutes mes peines sur sa personne, cependant mes doutes sur la religion augmentèrent. Je voyois qu'en raisonnant philosophiquement, il falloit devenir Catholique ou Déiste; mais le sage déisme me paroissoit une extrémité plus raisonnable que la catholicité. La vérité s'enfuit de mon esprit, tandis que la douce paix abandonna mon cœur. Je tombai dans une mélancolie profonde. Quelques semaines se passèrent sans que je pusse lui parler. Il essaya plusieurs fois d'ouvrir mon cœur, et il s'y prit d'une façon si insinuante que je ne pus lui résister. Enfin je lui parlai ainsi d'une voix tremblante :

« Votre dernière conversation a fait une étrange impression sur moi. Toutes mes lectures et recherches ne servent plus de rien. Je vois bien qu'il n'y a aucun milieu raisonnable entre le déisme et la catholicité. Mais, plutôt que de croire tout ce que les Catholiques croient ordinairement, je choisis de me jeter dans l'autre extrême. Je me retranche dans ce pur déisme, qui est également éloigné de la crédulité fade, et de l'incrédulité outrée. Ma foi, dégagée de la multiplicité d'opinions incertaines, subtiles et choquantes, se réduit à la religion éternelle, universelle, et immuable de l'amour. Pour en sentir la vérité chacun n'a besoin que de rentrer en lui-même. »

« Combien y a-t-il peu d'hommes, reprit-il, qui soient capables de rentrer ainsi en eux-mêmes, pour consulter la pure raison? Supposé qu'il y eût quelques hommes çà et là, qui pussent marcher par cette voie purement intellectuelle; cependant le commun des hommes en est incapable, et a besoin d'un secours extérieur. Les passions subtiles de l'esprit n'aveuglent pas moins que les passions grossières. Les premières vérités échappent quelquefois aux génies même très-philosophiques. On ne trouve plus de principes fixes pour les arrêter dans le torrent des incertitudes qui les entraînent.

Comme dans la société civile *il a fallu mettre la raison par écrit*, réduire ses préceptes dans un corps de lois, établir des magistrats pour les faire exécuter, parce que tous les hommes ne sont pas en état de consulter et de suivre par eux-mêmes la loi naturelle; de même dans la religion, les hommes ne voulant pas écouter

(*) M. de Ramsai rappelle ici ce qu'il a dit ailleurs sur la soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement qui condamne le livre des *Maximes*. (Edit. de Vers.)

avec attention, ni suivre par amour la voix intérieure de la souveraine sagesse, rien n'étoit plus digne de Dieu, que de parler lui-même à sa créature d'une manière sensible, pour convaincre les incrédules, pour fixer les visionnaires, pour instruire les ignorans, et pour les réunir tous dans la croyance des mêmes vérités, dans la pratique du même culte, dans la soumission à une même Eglise. Pourquoi vous révoltez-vous contre un secours si nécessaire pour la foiblesse humaine, sans lequel les nations les plus savantes, et les plus polies sont tombées dans les erreurs les plus grossières, sur la divinité, et sur la morale. »

« La philosophie de l'amour, lui dis-je, en l'interrompant avec ardeur, est commune à tous les esprits, à toutes les nations, à toutes les religions. On en trouve des vestiges partout, jusque dans le sein du paganisme. Les ames simples l'ont peut-être mieux pratiquée que les philosophes n'en ont parlé. Chaque secte y a mêlé des opinions absurdes. J'en trouve dans la Bible comme partout ailleurs. Mais, Monseigneur, dispensez-moi de vous parler. Je crains de blasphémer ce que j'ignore. »

Il demeura quelque temps en silence, sans me répondre, puis il me dit : « Celui qui n'a point senti tous les combats que vous sentez pour parvenir à la vérité, ne connoît point son prix. Ouvrez-moi votre cœur. Ne craignez point de me choquer ; je vois votre plaie, elle est profonde ; mais elle n'est pas sans ressource, puisque vous la découvrez. »

Je continuai ainsi : « Il me paroît que le législateur des Juifs nous représente l'Etre souverain comme un tyran, qui rend tout le genre humain malheureux, parce que leur premier père mangea un fruit défendu. Ils n'ont pu participer avant leur existence à cette faute légère : cependant Dieu les en punit, non-seulement par les souffrances corporelles et la mort, mais en les livrant à toutes les passions, et enfin aux peines éternelles. Selon la croyance commune, Dieu oublie toutes les nations de la terre pour ne s'occuper que d'un peuple grossier, rebelle, injuste et cruel, dont les dogmes et les mœurs paroissent indignes de la divinité.

» Un second législateur vient. Sa morale est plus sublime, et ses mœurs plus pures. Je ne dis point avec certains esprits téméraires, qu'il a été imposteur. Je le crois un excellent philosophe, qui n'a cherché qu'à rendre les hommes bons et heureux, en leur apprenant le vrai culte de l'Etre suprême. Mais les prétendus dépositaires de sa loi l'ont noyée dans une multitude de fictions absurdes, de dogmes obscurs, d'opinions frivoles, qui rendent le Créateur moins aimable pour sa créature. »

Il m'écouta jusqu'au bout avec une tranquillité admirable, puis il me dit : « Dieu a tellement tempéré la lumière et les ombres dans ses oracles, que ce mélange est une source de vie pour ceux qui cherchent la vérité, afin de l'aimer, et un abîme de ténèbres pour ceux qui la combattent, afin de flatter leurs passions. La plupart des objections que vous venez de faire sont des tours faux et malins que les incrédules donnent à la religion. Ecoutez-moi de grâce un instant avec attention : voici un autre plan de la Bible.

» Dieu veut être aimé *comme il le mérite* avant que de se faire voir *comme il est*. La vue lumineuse de son essence nous détermineroit invinciblement à l'aimer ; mais il veut être aimé d'un amour libre et de pur choix. C'est pour cela que tous les êtres libres passent par un état d'épreuve, avant que de parvenir à la suprême béatitude de leur nature. Le commencement de leur existence est un noviciat d'amour.

» Les anges et nos premiers pères ayant abusé de leur liberté dans un paradis d'immortalité et de délices, Dieu changea notre état d'épreuve dans un état mortel, mêlé de biens et de maux, afin que l'expérience du vide et du néant qu'on trouve dans les créatures nous fît désirer sans cesse une meilleure vie. Depuis ce temps nous naissons tous avec un penchant vers le mal. Nos ames sont condamnées à des prisons terrestres, qui obscurcissent notre esprit, et appesantissent notre cœur ; mais, par la grâce du libérateur, cette concupiscence n'est pas une force invincible, qui nous entraîne, elle n'est qu'une occasion de combat et par là une source de mérite. Aimer Dieu dans les privations et les peines, est un état plus méritoire que celui des anges, qui aiment dans la jouissance et les plaisirs. Voilà le mystère de la croix, si scandaleux pour l'imagination et pour l'amour-propre des hommes profanes.

» Nous naissons donc tous malades, mais le remède est toujours présent pour nous guérir. La lumière, qui éclaire tout homme venant au monde, ne manque jamais à personne. Cette sagesse souveraine a parlé différemment selon les différens temps et les différens lieux ; aux uns par une loi surnaturelle et par les miracles des prophètes ; aux autres par la loi naturelle, et par les merveilles de la création. « Chacun » sera jugé selon la loi qu'il a connue, et non » selon celle qu'il a ignorée. Nul ne sera con-

» damné, que parce qu'il n'a point profité de » ce qu'il a su, pour mériter d'en connoître » davantage [1]. »

» Enfin Dieu est venu lui-même sous une chair semblable à la nôtre, pour expier le péché, et pour nous donner un modèle du culte qui lui est dû. Dieu ne peut pardonner au criminel sans montrer son horreur pour le crime; c'est ce qu'il doit à sa justice, et c'est ce que Jésus-Christ a seul pu faire. Il a montré aux hommes, aux anges et à tous les esprits célestes, l'opposition infinie de la divinité pour le renversement de l'ordre, puisqu'il a tant coûté de douleurs et d'agonies à l'Homme-Dieu.

» De plus ce sacrifice de Jésus-Christ immolé par hommage à la sainteté divine, son anéantissement profond devant l'Etre suprême, son amour infini de l'ordre, seront le modèle éternel de l'amour, de l'adoration, de l'hommage de toutes les intelligences. C'est par là qu'elles apprendront ce qu'elles doivent à l'Etre infini, en voyant le culte qu'il se rend à lui-même par la sainte humanité.

» La religion de ce pontife éternel ne consiste que dans la charité. Les sacremens, les cérémonies, le sacerdoce ne sont que des secours salutaires pour soulager notre foiblesse; des signes sensibles, pour nourrir en nous-mêmes et dans les autres la connoissance et l'amour de notre père commun; ou enfin des moyens nécessaires pour nous retenir dans l'ordre, l'union et l'obéissance.

» Bientôt ces moyens cesseront, les ombres disparoîtront; le vrai temple s'ouvrira, nos corps ressusciteront glorieux, et Dieu communiquera éternellement avec ses créatures, non-seulement selon sa pure divinité, mais sous une forme humaine, pour nous montrer tout ensemble les mystères de son essence, et les merveilles de sa création.

» Voilà le plan général de la Providence; voilà pour ainsi dire la philosophie de la Bible : y a-t-il rien de plus digne de Dieu, ni de plus consolant pour l'homme, que ces hautes et nobles idées? Ne devroit-on pas les souhaiter vraies, supposé qu'on ne pût en démontrer la vérité? »

Alors je lui dis : « Moïse et Jésus-Christ n'ont-ils pas pu former ce beau système par un esprit philosophique, sans aucune mission divine? n'ont-ils pas pu supposer un commerce avec la divinité, non pour tromper les hommes, mais pour donner du crédit à leur loi, et par là nous rendre bons et heureux en nous apprenant la vraie morale? »

Il me répondit ainsi : « Moïse et Jésus-Christ ont prouvé leur mission par des faits surnaturels, qui portent les caractères d'une sagesse et d'une puissance infinie.

» Je ne vous parlerai point des miracles de Moïse, ni de la transmission incorruptible, jusqu'à nous, des livres qui en contiennent l'histoire. Vous pourrez en voir les preuves dans l'excellent *Discours* de M. de Meaux *sur l'Histoire Universelle*. Il a montré la chaîne de la tradition depuis l'origine du monde. Il l'a fortifiée par des réflexions qui marquent également l'étendue de son esprit et de sa science.

» Je ne vous parlerai point des faits prédits dans ces anciens livres, qui demandoient non-seulement une sagesse divine pour les prévoir, mais une puissance infinie pour les accomplir. Telle étoit la conversion des Gentils au christianisme, événement qui, dépendant de la coopération libre de l'homme, marque que le Dieu qui l'a révélé, avoit un empire incommunicable sur les cœurs.

» Je n'entrerai point, continua-t-il, dans le détail de ces faits, qui marquent visiblement que la loi des Juifs venoit d'en-haut. Je vais droit au christianisme. En démontrant sa vérité, on prouve celle du judaïsme; puisque le législateur des chrétiens l'a supposé divin.

» Les miracles de Jésus-Christ n'ont pas été faits dans un coin, dans les retraites impénétrables, ni dans les antres profonds, mais à la face de tout un peuple ennemi et incrédule; répandus ensuite et renouvelés par les apôtres dans plusieurs nations différentes, qui avoient un intérêt puissant de les convaincre de fausseté, s'ils avoient été supposés. Notre-Seigneur nourrit une multitude de peuple avec deux ou trois pains. Il guérit les maladies incurables par une simple parole. Il fait sortir les morts du tombeau. Il se ressuscite lui-même. Tout est de notoriété publique, où la moindre imposture auroit été facile à découvrir. Il ne s'agissoit pas de prestiges, qui fascinoient les yeux, de tours de souplesse, ni d'opérations subtiles de la physique, mais de faits palpables, visiblement contraires aux lois communes de la nature. Les simples et les savans en étoient également juges. Ils n'avoient qu'à ouvrir les yeux pour se convaincre de leur vérité.

» De plus, tout porte le caractère d'une bonté et d'une puissance infinie, qui agit sans parade, et à qui les prodiges ne semblent échapper que

[1] S. Aug. *de Lib. Arbit.* lib. III, cap. XIX et XXII, n. 53, 64; et *Epist.* CXCIV, *ad Sixt.* cap. VI, n. 27, 28 : tom. I.

par compassion pour les hommes, pour soulager leurs misères corporelles, ou pour guérir leurs esprits.

» Ces miracles n'ont été faits que pour établir le vrai culte de la divinité. Jésus-Christ nous assure qu'il ne les fait que pour ramener l'homme à son propre cœur, afin d'y chercher les preuves de sa doctrine, dont la fin et la consommation est la charité.

» Enfin les principaux témoins oculaires de ces faits miraculeux ne sauroient être suspects. Il est possible que les hommes, par entêtement ou par préjugé, souffrent toutes sortes de maux pour soutenir des erreurs spéculatives, parce qu'ils peuvent se persuader de bonne foi que ce sont des vérités. Mais que les hommes sans aucune vue de plaisir ni d'ambition, de récompense temporelle ou éternelle, s'exposent à toutes sortes de malheurs présens, et ensuite à la justice vengeresse d'un Dieu ennemi du mensonge, pour soutenir qu'ils ont entendu de leurs oreilles, et vu de leurs yeux des choses qui n'ont jamais été : cet amour désintéressé de la malice et de l'imposture est absolument incompatible avec la nature humaine; surtout en des hommes qui passent leur vie à pratiquer et à enseigner la morale la plus sublime qui ait jamais été.

» Trouve-t-on ces trois caractères de vérité dans les prétendus prodiges des magiciens et des imposteurs, d'Apollonius et de Mahomet? Ils ont pu donner aux hommes un spectacle d'ostentation pour les surprendre, pour les amuser, et pour s'en rendre les maîtres. Mais ont-ils fait des choses d'une telle notoriété publique, vues par des témoins semblables, destinés pour établir une morale si pure?

» La religion de Moïse, considérée toute seule et sans rapport au christianisme, pourroit être suspecte de politique. On pourroit dire que les magiciens d'Egypte ayant imité une partie de ses prodiges, il n'a fait que les surpasser dans l'art magique. Mais, dans la religion de Jésus-Christ, on ne voit aucun prétexte d'incrédulité, aucune ombre de politique, aucun vestige d'intérêt humain. Les miracles prouvent la mission divine du législateur, et la pureté de sa loi prouve que ses miracles n'étoient point des prestiges. Quand un législateur veut tromper les hommes par de faux prodiges, et abuser de leur crédulité, pour s'en rendre maître, invente-t-il une religion qui détruit tout l'homme, qui le rend étranger à lui-même, qui renverse l'idolâtrie du *moi*, qui nous oblige d'aimer Dieu plus que nous-mêmes, et de ne nous aimer que pour lui? Jésus-Christ nous demande cet amour, non-seulement comme un hommage dû à la perfection divine, mais comme un moyen nécessaire de nous rendre heureux.

» Exilés ici-bas, pendant un moment infiniment petit, Jésus-Christ veut que nous regardions cette vie comme l'enfance de notre être, et comme une nuit obscure, dont tous les plaisirs ne sont que des songes passagers, et tous les maux des dégoûts salutaires, pour nous faire tendre à notre vraie patrie. Pénétrés de notre néant, de notre impuissance, de nos ténèbres, il veut que nous nous exposions sans cesse devant l'Etre des êtres, afin qu'il retrace en nous son image, et qu'il nous embellisse de sa propre beauté, qu'il nous éclaire et nous anime, qu'il nous donne le bien-être comme l'être, la raison comme la vie, nos parfaits amours comme nos vraies lumières; et que par là il produise en nous toutes les vertus humaines et divines, jusqu'à ce qu'étant rendus conformes à lui, il nous absorbe et nous consomme dans son unité divine.

» Voilà l'adoration en esprit et en vérité que propose l'Evangile; adoration que l'homme trouve si conforme à ses idées naturelles, quand on la lui découvre; adoration cependant dont on ne voit presque aucune trace dans le paganisme le plus raffiné. Ce n'est que tard, et après que le christianisme eut éclairé le monde, que les philosophes païens, arabes et persans, ont emprunté ce langage, qu'ils ont toujours parlé imparfaitement.

» Tout se soutient en Jésus-Christ; ses mœurs répondent à sa morale. Ce divin législateur ne se contente pas de donner aux hommes les préceptes nus et secs d'une morale sublime. Il la pratique lui-même, et nous met devant les yeux l'exemple d'une vertu accomplie, qui n'a rien et qui ne prétend rien sur la terre. Toute sa vie n'est qu'un tissu de souffrances, une adoration perpétuelle, un anéantissement profond devant l'Etre suprême, une soumission sans bornes à la volonté divine, et un amour infini de l'ordre. Il meurt enfin comme abandonné de Dieu et des hommes, pour montrer que la vertu parfaite, soutenue par le seul amour de la justice, peut demeurer fidèle au milieu des plus terribles peines, sans aucune ombre de délectation sensible, soit céleste, soit terrestre. Voit-on partout ailleurs un semblable législateur, ou une telle loi? On ne trouvera le vrai culte de l'amour développé, purifié, et parfaitement pratiqué, que chez les chrétiens.

» L'établissement d'une telle religion parmi

les hommes est le plus grand de tous les miracles. Malgré toute la puissance romaine, malgré les passions, les intérêts, les préjugés de tant de nations, de tant de philosophes, de tant de religions différentes, douze pauvres pêcheurs, sans art, sans éloquence, sans force, répandent partout leur doctrine. Malgré une persécution de trois siècles, qui semble devoir l'éteindre à tout moment: malgré le martyre perpétuel d'un nombre innombrable de personnes de toutes les conditions, de tous les sexes, de tous les pays, la vérité triomphe enfin de l'erreur, selon les prédictions de l'ancienne et de la nouvelle loi. Qu'on me montre quelque autre religion qui ait ces marques visibles d'une divinité qui la protège. Qu'un conquérant établisse par les armes la croyance d'une religion qui flatte les sens; qu'un sage législateur se fasse écouter et respecter par l'utilité de ses lois; qu'une secte accréditée, et soutenue par la puissance civile abuse de la crédulité du peuple; tout cela est possible. Mais que pouvoient avoir vu les nations victorieuses, savantes, et incrédules, pour se rendre si promptement à Jésus-Christ, qui ne leur promettoit rien dans ce monde que persécutions et souffrances; qui leur proposoit la croyance de mystères qui révoltent l'esprit humain, et la pratique d'une morale qui sacrifie toutes nos passions les plus favorites: en un mot, une foi et un culte qui désespèrent tout ensemble notre raison et notre amour-propre. « N'est-ce pas un miracle plus » grand et plus incroyable que ceux qu'on ne » veut pas croire, d'avoir converti le monde à » une semblable religion sans miracles [1]. »

Je lui répliquai ainsi : « Ce que vous me dites, Monseigneur, me frappe et me pénètre. Cependant je me sens toujours prêt à regarder des faits si éloignés comme ayant pu être exagérés, altérés, ou supposés par les prêtres et par les politiques, qui se servent de la religion pour dominer le peuple. »

Il me répondit ainsi : « On ne sauroit douter de la vérité de ces faits, puisque les livres qui en contiennent l'histoire ont été reçus et traduits par un grand nombre de peuples divers sitôt qu'ils ont paru. Ils ont été lus dans les assemblées de presque toutes les nations de siècle en siècle. Personne cependant ne les a accusés de fausseté, ni les Juifs, ni les païens, ni les hérétiques, quoiqu'ils eussent un intérêt puissant de les combattre et d'en déceler l'imposture. Les Juifs disoient, à la vérité, que Jésus-Christ avoit fait ses miracles par magie, mais ils ne les rejetoient pas comme supposés. Les païens n'ont pu disconvenir de ces faits, non plus que les Juifs. Celse, Porphyre, Julien l'Apostat, Plotin et les autres philosophes, qui dès les premiers temps attaquèrent le christianisme avec toute la subtilité imaginable, avouèrent la vérité des miracles de Jésus-Christ, la sainteté de sa vie, et l'authenticité des livres qui en contiennent l'histoire. Enfin, les sectes nombreuses et successives, qui ont troublé l'Église en chaque siècle, prouvent invinciblement qu'on n'auroit pu corrompre le texte sacré sans que l'imposture eût été découverte. Ainsi, en remontant de siècle en siècle jusqu'à Jésus-Christ, les chrétiens, les hérétiques, les Juifs, les païens, les Grecs, les Romains, les Barbares, tous rendent témoignage aux mêmes faits et aux mêmes livres. Comme la certitude de nos idées dépend de l'universalité et de l'immutabilité de l'évidence qui les accompagne; de même la certitude des faits dépend de l'universalité et de l'immutabilité de la tradition qui les confirme. Il est impossible qu'on fasse croire à toute une nation, et ensuite à plusieurs nations différentes, qu'elles ont vu d'abord de leurs yeux, et entendu de leurs oreilles des choses qui n'ont jamais été; que la mémoire de ces faits supposés soit perpétuée hautement, successivement, universellement dans tous les siècles, par des peuples différens, dont les intérêts, la religion, les préjugés sont contraires; que ces peuples conspirent avec leurs ennemis pour répandre une illusion qui les confond et qui les condamne; et que cependant dans le temps actuel de l'imposture, ni dans les siècles suivans, on ne la découvre jamais; cela, dis-je, est non-seulement incroyable, mais absolument impossible. »

« Je suis charmé, lui dis-je alors, de voir cette réunion de preuves, tirées des miracles et de la morale, de l'esprit intérieur de la loi, et des prodiges extérieurs du législateur. Les idées basses et mercenaires qu'on a communément de la religion me paroissoient trop indignes d'une mission divine. Les miracles du législateur m'étoient suspects, quand je ne connoissois point la beauté de la loi. Mais, Monseigneur, pourquoi trouve-t-on dans la Bible un contraste si choquant de vérités lumineuses et de dogmes obscurs? Je voudrois bien séparer les idées sublimes, dont vous venez de me parler, d'avec ce que les prêtres appellent mystères. »

Il me répondit ainsi : « Pourquoi rejeter tant de lumières, qui consolent le cœur, parce

[1] S. Aug. *de Civ. Dei*, lib. xxii, cap. v; tom. vii.

qu'elles sont mêlées d'ombres, qui humilient l'esprit? La vraie religion ne doit-elle pas élever et abattre l'homme, lui montrer tout ensemble sa grandeur et sa foiblesse? Vous n'avez pas encore une idée assez étendue du christianisme. Il n'est pas seulement une loi sainte qui purifie le cœur, il est aussi une sagesse mystérieuse qui dompte l'esprit. C'est un sacrifice continuel de tout soi-même en hommage à la souveraine raison. En pratiquant sa *morale*, on renonce aux plaisirs, pour l'amour de la beauté suprême. En croyant ses *mystères*, on immole ses idées, par respect pour la vérité éternelle. Sans ce double sacrifice des *pensées* et des *passions*, l'holocauste est imparfait, notre victime est défectueuse. C'est par là que l'homme tout entier disparoît et s'évanouit devant l'*Etre des êtres*. Il ne s'agit pas d'examiner s'il est nécessaire que Dieu nous révèle ainsi des mystères pour humilier notre esprit. Il s'agit de savoir s'il en a révélé, ou non. S'il a parlé à sa créature, l'obéissance et l'amour sont inséparables. Le christianisme est un fait. Puisque vous ne doutez plus des preuves de ce fait, il ne s'agit plus de choisir ce qu'on croira, et ce qu'on ne croira pas. Toutes les difficultés dont vous avez rassemblé des exemples s'évanouissent dès qu'on a l'esprit guéri de la présomption. Alors on n'a nulle peine à croire qu'il y ait dans la nature divine, et dans la conduite de sa providence une profondeur impénétrable à notre foible raison. L'être infini doit être incompréhensible à la créature. D'un côté, on voit un législateur, dont la loi est tout-à-fait divine, qui prouve sa mission par des faits miraculeux, dont on ne sauroit douter, par des raisons aussi fortes que celles qu'on a de les croire. D'un autre côté, on trouve plusieurs mystères qui nous choquent. Que faire entre ces deux extrémités embarrassantes d'une révélation claire, et d'un obscur incompréhensible? On ne trouve de ressource que dans le sacrifice de l'esprit, et ce sacrifice est une partie du culte dû au souverain Etre.

» Dieu n'a-t-il point des connoissances infinies que nous n'avons point? Quand il en découvre quelques-unes par une voie surnaturelle, il ne s'agit plus d'examiner le *comment* de ces mystères, mais la *certitude* de leur révélation. Ils nous paroissent incompatibles, sans l'être en effet; et cette incompatibilité apparente vient de la petitesse de notre esprit, qui n'a pas des connoissances assez étendues, pour voir la liaison de nos idées naturelles avec ces vérités surnaturelles.

» Le christianisme n'ajoute rien à votre pur déisme, que le sacrifice de l'esprit, et la catholicité ne fait que perfectionner ce sacrifice. Aimer purement, croire humblement, voilà toute la religion catholique. Nous n'avons proprement que deux articles de foi, l'*amour* d'un Dieu invisible, et l'*obéissance* à l'Eglise son oracle vivant. Toutes les autres vérités particulières s'absorbent dans ces deux vérités simples et universelles, qui sont à la portée de tous les esprits? Y a-t-il rien de plus digne de la perfection divine, ni plus nécessaire pour la foiblesse humaine? »

Alors je lui dis : « Ce ne sont plus les dogmes incompréhensibles de la foi qui m'arrêtent, mais certaines opinions qui se sont glissées parmi les prêtres et le peuple. Dans l'Eglise judaïque n'a-t-on pas pu obscurcir la loi par des traditions incertaines? Je crois que l'Eglise n'enseignera jamais des erreurs dangereuses et damnables; mais ne peut-elle pas tolérer certaines erreurs innocentes, parce qu'elles sont utiles et même nécessaires dans la foiblesse présente de la nature humaine? Telle est par exemple l'opinion sur l'éternité des peines. Rien ne seroit plus dangereux que d'affranchir les hommes de cette crainte salutaire. Mais il n'y a rien dans les idées naturelles que nous avons de la divinité, ni même dans l'Ecriture sainte, qui nous empêche de croire que tôt ou tard tous les êtres reviendront à l'ordre. Voilà le dénouement qu'Origène trouva pour justifier toutes les démarches de la Providence. Voilà de quoi répondre à toutes les objections de Celse, de Bayle, de tous les incrédules anciens et modernes contre le système chrétien. Laissez-moi cette seule idée, je vous abandonne tout le reste. »

« Non, non, me dit-il; je ne veux vous laisser aucune ressource contre le sacrifice de l'esprit. Supposé que l'Eglise pût tolérer des erreurs innocentes, cependant, comme elle n'enseignera jamais aucune erreur dangereuse, qui puisse justifier la révolte et l'indépendance; que tardez-vous à vous y soumettre, et à perdre dans l'incompréhensibilité divine toutes les vaines spéculations qui pourroient mettre des bornes à votre obéissance? Pendant la nuit obscure de cette vie il n'est pas permis de raisonner sur les secrets de la nature divine, ni sur les desseins impénétrables de sa providence. Encore un moment, et tout sera dévoilé. Dieu justifiera sa conduite. Nous verrons que sa sagesse, sa justice, et sa bonté sont toujours d'accord et inséparables. C'est notre orgueil et notre

impatience qui font que nous ne voulons pas attendre ce dénouement. Au lieu de nous servir du rayon de lumière qui nous reste, pour sortir de nos ténèbres, nous nous perdons dans un labyrinthe de disputes, d'erreurs, de systèmes chimériques, de sectes particulières, qui troublent non-seulement la paix présente de la société humaine, mais qui nous indisposent pour la vraie vie de toutes les intelligences, qui n'ont plus d'esprit propre, ni de volonté propre, parce que la même raison universelle les éclaire, et le même amour souverain les anime. Jusqu'ici vous avez voulu posséder la vérité. Il faut à présent que la vérité vous possède, vous captive, et vous dépouille de toutes les fausses richesses de l'esprit. Pour être parfait chrétien, il faut être désapproprié de tout, même de nos idées. Il n'y a que la catholicité qui enseigne cette pauvreté évangélique. Imposez donc silence à votre imagination : faites taire votre raison. Dites sans cesse à Dieu : Instruisez-moi par le cœur et non par l'esprit; faites-moi croire comme les saints ont cru; faites-moi aimer comme les saints ont aimé. Par là vous serez à l'abri de tout fanatisme, et de toute incrédulité. »

C'est ainsi que M. de Cambrai me fit sentir qu'on ne peut être sagement déiste sans devenir chrétien, ni philosophiquement chrétien sans devenir catholique.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

ŒUVRES DE FÉNELON.

PREMIÈRE CLASSE.

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

SECTION PREMIÈRE. — OUVRAGES PHILOSOPHIQUES.

TRAITÉ

DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU.

PREMIÈRE PARTIE.

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU, TIRÉE DU SPECTACLE DE LA NATURE ET DE LA CONNOISSANCE DE L'HOMME.

SECONDE PARTIE.

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU, TIRÉE DES IDEÉS INTELLECTUELLES.

LETTRES

SUR DIVERS SUJETS

DE MÉTAPHYSIQUE ET DE RELIGION.

ŒUVRES DE FÉNELON.

PREMIÈRE CLASSE. — SECTION II.

OUVRAGES THÉOLOGIQUES SUR DIVERS SUJETS.

TRAITÉ

DU MINISTÈRE DES PASTEURS.

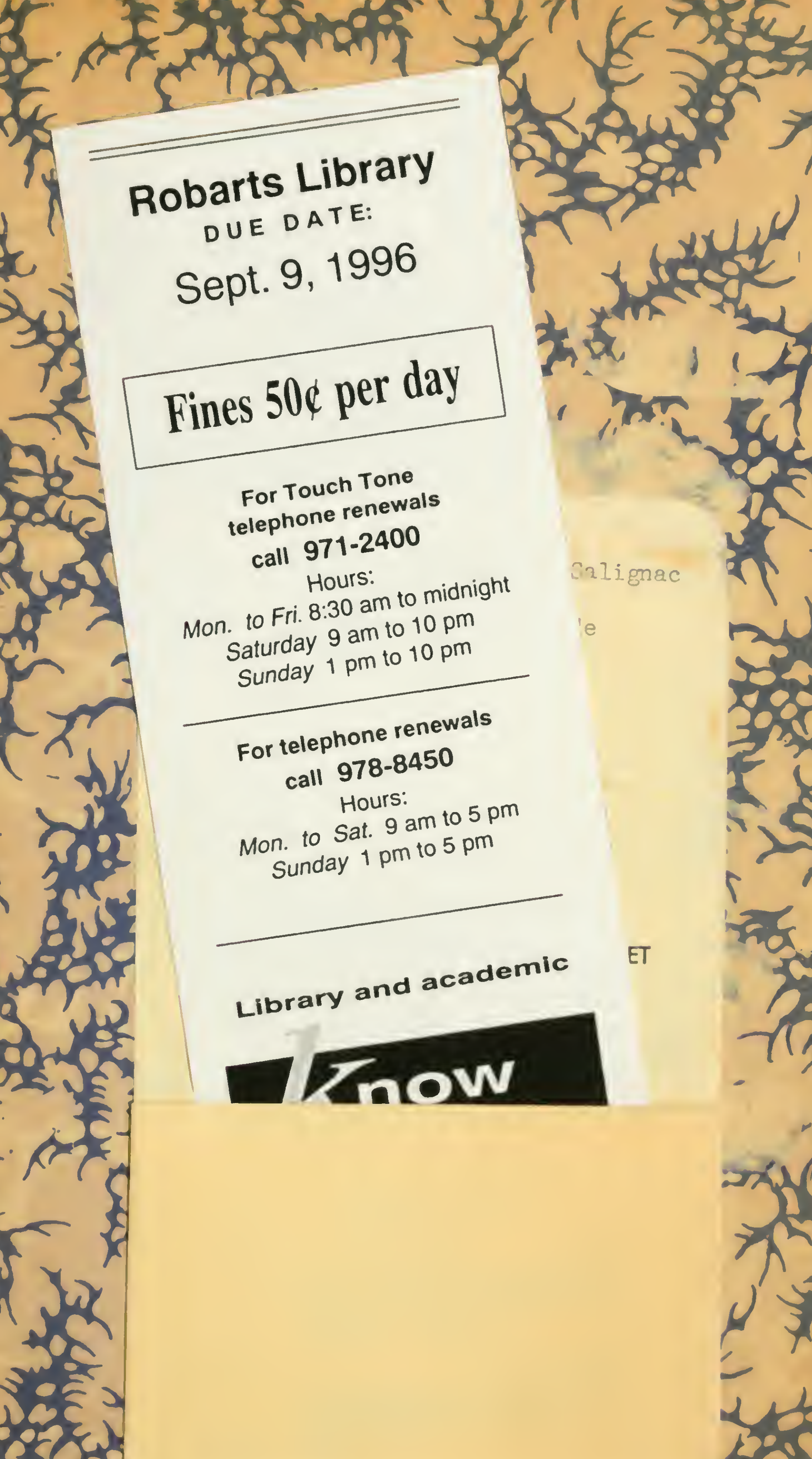
LETTRES

SUR L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

BESANÇON, — IMPRIMERIE D'OUTHENIN CHALANDRE FILS.





Robarts Library
DUE DATE:
Sept. 9, 1996
Fines 50¢ per day
For Touch Tone
telephone renewals
call 971-2400
Hours:
Mon. to Fri. 8:30 am to midnight
Saturday 9 am to 10 pm
Sunday 1 pm to 10 pm
For telephone renewals
call 978-8450
Hours:
Mon. to Sat. 9 am to 5 pm
Sunday 1 pm to 5 pm
Library and academic
Know